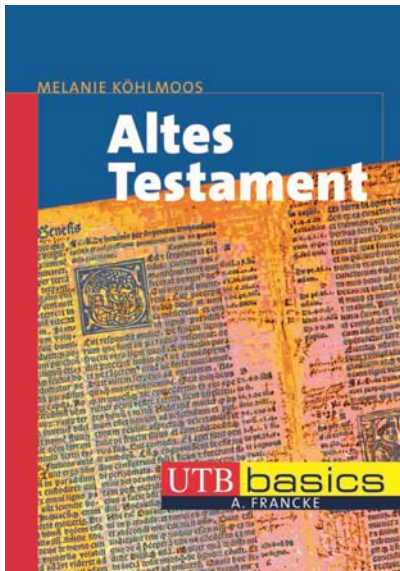


Melanie Köhlmoos, Melanie Köhlmoos, Altes Testament



Das kompakte Lehrbuch bietet Theologiestudierenden in Bachelor- und Lehramtsstudiengängen, die das komplexe Fach Altes Testament in wenigen Lehrveranstaltungen erfassen müssen, einen Gesamtüberblick über Entstehung, Geschichte und Theologie des Alten Testaments.

Die verständliche Einführung in die historischen, literaturwissenschaftlichen und theologischen Grundlagen der alttestamentlichen Wissenschaft setzt keine bibelwissenschaftliche Vorbildung oder Kenntnisse der alten Sprachen voraus und nimmt immer auch die spätere Berufspraxis der Studierenden in Schule oder Gemeinde in den Blick.

Die Zusatzmaterialien wurden vom Autor / der Autorin / den Autoren zur Verfügung gestellt und sind genau auf den Inhalt des Werkes abgestimmt.

Nutzung und Copyright

Die Nutzung der Materialien für eigene Studienzwecke ist kostenlos, das Copyright liegt bei den Autoren bzw. beim Verlag. Eine Weiterverbreitung gleich in welcher Form ist nur mit schriftlicher Genehmigung der utb GmbH Stuttgart gestattet.

Diese und viele weitere kostenlose Zusatzmaterialien finden Sie unter www.utb-shop.de

Kostenlose Tipps zum wissenschaftlichen Arbeiten für alle Fächer gibt's auf unserem Studi-Portal unter <http://studium.utb.de>

Schöpfung: Von der Entstehung der Welt?

| 5.1

Kaum ein biblisches Thema stellt für moderne Theologie ein so schweres Erbe dar wie die „Schöpfung“. Einerseits gehört der biblisch begründete Schöpfungsglaube zum religiösen Grundbestand des Judentums, Christentums und Islams. Andererseits macht das neuzeitliche Weltbild, vor allem die Einsichten der Naturwissenschaft seit der Aufklärung, eine Rede von der Schöpfung schwierig, fast unmöglich. Die Kontroversen sind Ihnen sicher bekannt. Trotz der Erkenntnisse der Physik, der Biologie und der anderen Wissenschaften über die Entstehung der Welt ist es aber weiterhin sinnvoll und möglich, mit biblischer Grundlage über Schöpfung zu reden.

„Schöpfung“ und „Weltentstehung“

Mit dem Begriff „Schöpfung“ bezeichnet man im Allgemeinen die Überzeugung, dass die Welt in ihrem erkennbaren Zustand auf das Wirken, Wollen und Handeln einer Gottheit zurückgeht. Sämtliche Kulturen und Religionen der Welt verfügen über Schöpfungsvorstellungen. Zumindest in den altorientalischen und alttestamentlichen Schöpfungsvorstellungen ist das Phänomen „Schöpfung“ dabei nicht auf den Anfang der Welt beschränkt. Im Gegenteil: Gott erweist sich zuerst und vor allem darin als Schöpfer, dass er die Welt, die er geschaffen hat, auch erhält. In der christlich-dogmatischen Tradition unterscheidet man daher „*prima creatio*“ (*Schöpfung als Anfangsgeschehen*) und „*creatio continua*“ („*fortwährende Schöpfung*“, d.h. Erhaltung der Welt durch Gott). Schöpfung und Erhaltung sind biblisch nicht voneinander zu trennen. Insofern ist es im Grunde nicht sachgemäß, Weltentstehungstheorien und -modelle, die sich allein auf den Anfang der Welt beschränken, als „Schöpfungsvorstellungen“ zu bezeichnen. Man spricht dann besser von „*Kosmogonie*“ („*Weltentstehung*“).

Die jeweiligen Konkretionen der anfänglichen Schöpfung – wer, wie, wann, was, in welcher Reihenfolge, warum – unterscheiden sich in den einzelnen Kulturen erheblich und hängen aufs engste mit dem jeweiligen Lebens- und Kulturraum zusammen: Nordeuropäische Schöpfungsmythen zum Beispiel haben die Entstehung von Eis und Schnee zu erklären, was in orientalischen Schöpfungstexten keine oder kaum Berücksichtigung findet.

B. M. Linke (Hg.), Schöpfungsmythologie in den Religionen, Frankfurt a. M. 2001.

M. Münzel (Hg.), Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker, Museum für Völkerkunde, Frankfurt a. M. 1987.

Die alttestamentliche Darstellung: Texte, Grundzüge, Entwicklungen

| 5.1.1

J. Jeremias, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, in: JBTh 5 (1990), 11–36.

O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002.

R.G. Kratz/H. Spieckermann, Art. Schöpfer/Schöpfung II, in: TRE 30 (1999), 258–283.

K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.

Das Thema Schöpfung wird in den folgenden alttestamentlichen Texten umfangreicher verhandelt:

- ▶ Gen 1,1–2,4a: Priesterschriftlicher Schöpfungsbericht
- ▶ Gen 2,4b–3,24: Nichtpriesterschriftlicher Schöpfungsbericht
- ▶ Ps 8; 104: Schöpfungspsalmen
- ▶ Hi 38–41: Gottes Rede über seine Schöpfung

Wesentlich häufiger sind kurze Formeln, die – meist ohne nähere Erläuterungen – darauf verweisen, dass JHWH Himmel und Erde „geschaffen“ (Gen 14,19,22; Ps 89,13; 148,5; Jer 10,16), „gemacht“ (Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; Jer 14,22) oder „gegründet“ hat (Ps 104,1–2).

Bezugnahmen auf die Schöpfung im Alten Testament

An folgenden Stellen im Alten Testament ist mehr oder weniger ausführlich von der Schöpfung die Rede (die Psalmen werden ohne Versangabe zitiert): Gen 1–3; 14,19; Dtn 32,6–18; 1 Kön 8,12; Neh 9,6; Jes 37,16; 40,18.22–25; 42,5; 43,1; 44,1–2.24–28; 45,7–13.18–21; 48,12–13; 49,5; 51,9–15; 54,5; Jer 10,12–16; 31,35–36; Hos 8,14; Am 4,13; 5,8; 9,5–6; Jon 1,9; Sach 12,1; Ps 8; 19; 22; 24; 33; 71; 74; 75; 89; 90; 93; 94; 95; 96; 102; 103; 104; 113; 119; 121; 129; 134; 135; 136; 139; 144; 146; 147; 148; Hi 5,10; 9,10; 14; 15; 26,7–13; 31,15; 32,33; 33,4–6; 34,14–15; 35,10; 36,3; 38–39; Spr 8,22–31; 22,2.

Schöpfung und Schöpfer

Der Überblick ergibt, dass Schöpfung nicht in erster Linie ein Thema der Erzählung ist, sondern ein Thema des *Gebets*: Man spricht zu Gott, wenn man von der Schöpfung spricht. Auch bei den prophetischen Texten und im Hiobbuch gilt, dass sie weniger Aussagen über die Welt als Schöpfung machen wollen, sondern über Gott als Schöpfer. Insofern unterscheidet sich das biblische Reden von der Schöpfung deutlich vom heutigen Umgang mit dem Thema.

Tatsächlich gehört die Überzeugung, dass JHWH die Welt geschaffen hat, zum Grundbestand alttestamentlichen Glaubens schon in vorexilischer Zeit. Im ganzen Alten Orient war eine Welt ohne Schöpfung und Schöpfer nicht denkbar (→ Kap. 4.2.1). Die Grundlage des altorientalischen Weltbilds ist eine Vorstellung von einer Welt, die durch den Schöpfergott geschaffen und erhalten wird (Kosmologie).

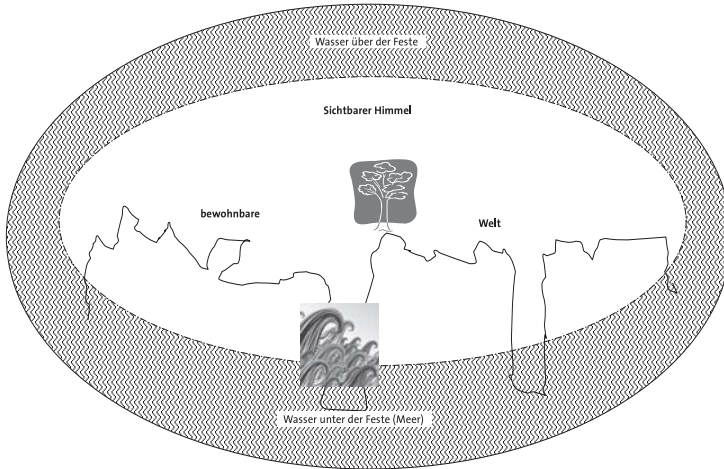


Abb. 5.1.1

Das kosmologische
Weltbild des Alten
Orients

Die bewohnbare Welt ist nach oben durch den sichtbaren Himmel, nach unten durch den Erdboden begrenzt. Sie ist ringsherum von Wasser umgeben, dessen oberer Teil die Herkunft des Niederschlags, der untere die Quelle für Flüsse, Seen und Meere ist. Sowohl die Erde als auch der Himmel sind auf Säulen fest im unteren Ozean verankert, trotzdem sind die Grenzen zwischen Erde und Unterwelt immer auch durchlässig. Die Götter haben ihre Heimat ober- und unterhalb des Wassers, das die Welt umgibt, sie zeigen sich aber in Himmels- und Wettererscheinungen: Die Erdgrenzen sind durchlässig nicht nur für das Wasser, sondern auch für das Wirken der Götter.

Die „Unterwelt“ bildet einen eigenen Bereich, der teils zur Erde gehört, insofern er noch oberhalb des unteren Ozeans liegt, teils aber auch schon zum Bereich der Götter zu zählen ist. In ihr wohnen die Toten, und hier herrschen die Götter, die über die Chaosmächte gebieten können: Dämonen, wilde Tiere, Krankheiten, Erdbeben usw. In besonders lebensfeindlichen Bereichen der Welt (Wüsten, Sümpfe etc.) denkt man sich den „Eingang“ zur Unterwelt. Unterwelt und Chaos sind dabei nicht grundsätzlich böse, sondern stehen im Einflussbereich bestimmter Gottheiten und gehören zur Gesamtwelt dazu. Der Einbruch des Chaos in die Welt wird als Indiz dafür gedeutet, dass in der Götterwelt etwas nicht in Ordnung ist bzw. dass durch menschliches Fehlverhalten eine Gottheit zornig ist. In dem Fall kann das Chaos „losgelassen“ werden.

- B. Janowski/B. Ego (Hg.)**, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen 2001 (FAT 32).
- O. Keel**, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn/Zürich 1988.
- T.S. Kuhn**, Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt a.M. 1978.

Erfahrung und Beobachtung

Viele Erkenntnisse dieses Weltbildes wurden durch Beobachtung gewonnen: Der Tagesablauf, die Jahreszeiten und das Wetter folgen bestimmten Gesetzmäßigkeiten, es gibt einen Zusammenhang zwischen Niederschlag und Gewässern auf der Erde, zwischen den Gestirnen und Gezeiten, Wachstum und Gedeihen von Pflanzen und Tieren. Es gibt sogar regelmäßig schlechte und gefährliche Zeiten, wenn der Niederschlag ausbleibt; ihnen folgen aber wieder Zeiten des Wachstums und des Überflusses.

Dagegen sind die altorientalischen Theorien und Modelle darüber, wie die Welt geschaffen wurde, das Ergebnis von religiösen Spekulationen und Hypothesen. Sie basieren auf der festen Überzeugung, dass die Welt von Gott beherrscht wird. Eine solche Grundüberzeugung, die Erkennen, Handeln und Denken leitet, nennt man (nach Thomas S. Kuhn, Entstehung) *Paradigma*. Dass man sich vor der europäischen Aufklärung die Welt als Schöpfung dachte, ist weder „naiv“ noch ein Mangel an echter Erkenntnis, sondern das Ergebnis eines weitreichenden Konsenses darüber, wie man die Welt am besten erklären konnte.

Götter und Schöpfung

Wie oben bereits erwähnt, gilt für die altorientalische und alttestamentliche Schöpfungsvorstellung, dass die Schöpfung nicht abgeschlossen ist, sondern sich ständig „ereignet“, und zwar dadurch, dass das Chaos daran gehindert wird, sich unkontrolliert auszubreiten. Es hat seinen Ort und seine Zeit (Nacht, Wüste, Tod, Dürrezeiten etc.), ohne ein bestimmtes Maß an (kontrolliertem) Chaos ist die Welt nicht denkbar. In den ausdifferenzierten Göttersystemen Ägyptens, Assyriens und Babyloniens sind nur die höchsten und wichtigsten Götter in der Lage, das Chaos zu beherrschen. „Schöpfer“ ist dabei nicht nur einer und häufig auch nicht nur auf eine bestimmte Weise. Gottheiten mit Schöpferfunktion können bei der Schöpfung zusammenarbeiten, oder der Wechsel eines theologischen Leitsystems über die Jahrhunderte führt dazu, dass bestimmten Göttern (plötzlich) Schöpferfunktionen zugeschrieben werden.

JHWH als Schöpfer

In Israel und Juda scheint – soweit wir erkennen können – von Anfang an ausschließlich JHWH die Rolle des Schöpfers innehat zu haben. Charakteristisch ist dabei die *Vielfalt der Aussagen*,

die von der Schöpfung der Welt durch JHWH sprechen. Dabei stellte man sich biblisch (und altorientalisch) das Schöpferhandeln Gottes analog zu menschlichen Tätigkeiten vor und wählte die entsprechenden bildhaften Aussagen (Metaphern). Die meisten von ihnen stammen aus dem Handwerk.

Nicht immer sind diese Vorstellungen auch mit einem Anfangsgeschehen verbunden. Häufig haben sie gar keinen zeitlichen Bezugspunkt, sondern stellen nur fest, dass es so war, nicht aber wann.

Als die theologisch ältesten alttestamentlichen Schöpfungstexte, die noch auf vorexilischer Theologie beruhen, muss man wahrscheinlich Psalmen betrachten, die in den Lobpreis der Macht und Herrschaft JHWHs einen Verweis auf die Schöpfung integrieren. Meist ist dieser Verweis nur sehr kurz (vgl. z.B. Ps 93). In Ps 104 aber bekommt die Schöpfung breiten Raum zugewiesen.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Ps 104.

Ps 104 geht von der Macht und Herrschaft Gottes aus und schildert die Schöpfung in ungewöhnlich detaillierter Weise. Der Psalm lässt sich in folgende Abschnitte gliedern:

Psalm 104: Schöpfung als Gotteslob

Vv. 1–4	Lob der Herrlichkeit Gottes (Einleitung)
Vv. 5–9	Die Schöpfung am Anfang
Vv. 10–28	Die gute Ordnung der Schöpfung
Vv. 29–35a	Bedrohungen der Schöpfung
V. 35b	Lob Gottes (Abschluss)

Die Rahmenverse 1a.35b zeigen ganz deutlich den Zweck dieses Psalms: Gott soll gelobt und gepriesen werden. Der Hauptteil gestaltet dieses Lob in aller Ausführlichkeit aus, und am Ende sollen alle Hörer und Leserinnen mit einstimmen: Hallelu-ja ist ein Imperativ („Lobt JHWH“).

T. Krüger, „Kosmo-Theologie“ zwischen Mythos und Erfahrung: Psalm 104 im Horizont alttestamentlicher und altorientalischer „Schöpfungs“-Konzepte, in: Ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik, Zürich 1997, 91–120.

H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989 (FRLANT 148), 21–49.73–86.

Gotteslob und Schöpfung

Ps 104 ist gerahmt vom Gotteslob und hat darin auch seine gedankliche Mitte (V. 24). Dazwischen betrachtet der Beter die kosmischen Räume Himmel, Erde und Meer und erkennt sie sowohl als Ergebnis einer Schöpfung am Anfang (*prima creatio*) als auch als Wirkungsfeld einer fortwährenden Schöpfung, d. h. Erhaltung und Ordnung (*creatio continua*). Dabei bilden altorientalische Schöpfungstraditionen in israelitischer Zuspitzung einerseits und die eigene Wahrnehmung des Beters andererseits eine spannungsvolle Einheit.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Erklären Sie mit Ihren eigenen Worten, was „prima creatio“ und was „creatio continua“ bedeutet.
2. Versuchen Sie, die Welt von Ps 104 in einer Zeichnung darzustellen.
3. Stellen Sie fest, welche Bestandteile der Welt in Ps 104 als Ergebnis eines Schöpferhandelns Gottes bezeichnet werden und welche nicht.
4. Zu Ps 104 schreibt Thomas Krüger zusammenfassend:

[Ps 104] „ist ... in der Lage, das Wechselspiel von ‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ in der Erfahrungswirklichkeit wahrzunehmen und schöpfungstheologisch zu verarbeiten. Er zieht aus der Erfahrung einer komplexen und in sich spannungsvollen Welt Konsequenzen für das Verständnis Gottes und seiner Beziehungen zur Welt.“ (T. Krüger, „Kosmo-Theologie“, 119 f.)

Erläutern Sie diese Wahrnehmung Krügers und nehmen Sie dazu Stellung.

Schöpfungsmythen in vorexilischer Zeit?

Die Schöpfung als Gegenstand des Gotteslobs ist sozusagen die „Normalform“ alttestamentlicher Schöpfungstheologie. Die Psalmen, aber auch die Propheten verweisen auf die Schöpfung, um die Macht Gottes zu preisen und zu verkünden.

Ob Israel und/oder Juda in der Königszeit über ausgeformte Schöpfungserzählungen („Mythen“, von griech. *mýthos*, „Erzählung, Rede“) verfügten, ist unklar. Möglicherweise sind sie als Traditionsgut in die beiden Schöpfungsgeschichten in Gen 1 und Gen 2–3 eingegangen. Falls dem so war, waren sie mit Sicherheit nicht Allgemeingut des Volkes. Schöpfungsmythen waren im Alten Orient Priesterwissen, mit ihnen verband sich die Begründung von Tempeln, Riten und Festen sowie Kenntnisse über den richtigen Umgang mit den Göttern. Dabei handelte es sich um Spezialistenwissen zur Ausübung spezieller Tätigkeiten. Die vielfältigen Schöpfungsmythen Ägyptens, Mesopotamiens

und Griechenlands (vgl. ausführlich O. Keel/S. Schroer, Schöpfung) gehörten zum Bildungsgut auch der Priester in Israel und Juda und bildeten daher die Voraussetzung für die beiden alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten am Anfang der Genesis.

Kennzeichen altorientalischer Schöpfungsmythen

Die altorientalischen Schöpfungsmythen gestalten in erzählender Form ein bestimmtes Weltentstehungsmodell aus, das an den Anfang der Zeit versetzt wird. Zu dieser *Kosmogonie* treten aber noch weitere Aspekte:

- Der wichtigste ist die *Rangfolge der Götter* und ihr *Verhältnis* zueinander. In manchen Texten, z.B. dem babylonischen *Enūma Eliš*, steht die Erschaffung der Welt im Zusammenhang mit der Rivalität der Götter um die Herrschaft. Im Verlauf eines Kampfes (Theomachie, griech. „Götterkampf“) nehmen die Götter ihre Rollen als Kosmos- oder Chaosgottheiten ein. Die Welt entsteht als räumliche Ausgestaltung göttlicher Zuständigkeiten. In anderen Texten, z.B. dem ägyptischen „*Denkmal memphitischer Theologie*“, entsteht die Welt im Kontext einer Erschaffung der Götter (*Theogonie*, griech. „Entstehung der Götter“) durch den Ur-Gott. Der Gott, der im Verlauf der Weltentstehung die Leitung und Führung übernimmt, wird daher zum höchsten Gott, und alle anderen sind ihm nach Maßgabe ihrer Rolle bei der Weltentstehung zu- und untergeordnet.
- Der zweite Aspekt hängt mit der prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Schöpfung zusammen. Das störungsfreie Verhältnis der Götter untereinander muss gewährleistet sein, damit das Chaos nicht unkontrolliert ausbricht. Dazu dienen u.a. Kult und Gottesdienst. In der Versorgung der Götter durch Opfer, in ihrem Lobpreis durch Gebete und in der Pflege der Tempel als den irdischen Wohnungen der Götter werden sie zufriedengestellt und der Kosmos im Gleichgewicht gehalten. Aus diesem Grund enden die altorientalischen Schöpfungsmythen mit dem *Bau von Tempeln* und der *Stiftung von Kulturen*. So kann die Schöpfung am Anfang auch als Erhaltung einer Ordnung erkennbar werden.
- Der dritte Aspekt hängt damit zusammen. Die Erhaltung der Welt vollzieht sich nicht nur am und im Tempel, sondern auch politisch und sozial (→ Kap. 4.2.1). Der höchste Gott, der seine Rolle in der Schöpfung erlangt hat, lässt sich in seiner Funktion als Herrscher, Richter und Versorger vom König vertreten. Obwohl dies nicht in allen Schöpfungsmythen thematisiert wird, liefern sie doch mit ihrem Modell der Schöpfung auch immer eine *Begründung politischer Herrschaft* (*Kratogonie*, griech. „Herrschaftsentstehung“). Auf diese Weise beansprucht denn auch jede altorientalische Kultur prinzipiell die Welt-herrschaft.

Die Erzählungen über die Schöpfung in Israels Nachbarkulturen gehen also über die Darstellung der Weltentstehung weit hinaus. Sie bilden auch eine Götterlehre, eine Lehre vom Kult, eine

Gen 1,1–2,4a

politische und soziale Lehre. Es handelt sich bei ihnen um Texte zur Ausbildung und Anleitung politischer und religiöser Eliten.

Die beiden alttestamentlichen Schöpfungserzählungen in Gen 1,1–2,4a und Gen 2,4b–3,24 sind erst in exilisch-nachexilischer Zeit ausformuliert worden. Möglicherweise liegen ihnen jeweils unterschiedliche Traditionen über die Schöpfung zugrunde, die noch aus der Königszeit stammen. Diese älteren Vorstufen lassen sich aber nicht mehr zuverlässig rekonstruieren. Nach derzeitigem Forschungsstand ist Gen 1,1–2,4a (im Folgenden: Gen 1–2) die ältere der beiden Schöpfungserzählungen. Sie ist von Herkunft und Funktion her ein typisch altorientalischer Schöpfungsmythos. Gleichwohl grenzt er sich erkennbar und deutlich von den mesopotamischen Mythen ab und gibt dem Thema „Schöpfung“ sein ganz unverwechselbares biblisches Profil.

- M. Bauks**, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997 (WMANT 74).
- J.C. Gertz**, Antibabylonische Polemik im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht?, in: ZThK 106 (2009), 137–155.
- B. Janowski**, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser), Berlin/New York 2004 (BZAW 345/1), 183–214.
- S. Kreuzer**, Art. Bild/Ebenbild, in: Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 77–80.
- M. Leuenberger**, Art. Segen (AT), in: www.wiblex.de.
- A. Schüle**, Die Urgeschichte (Genesis 1–11), Zürich 2009 (ZüBK AT 1,1), 27–48.
- I. Willi-Plein**, Am Anfang einer Geschichte der Zeit, in: Dies., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von M. Pietsch und T. Praeckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 11–23.
- E. Zenger**, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983 (SBS 112), 51–80.

Gen 1–2: Kontext und Abgrenzung

Gen 1–2 gehört der sog. *Priesterschrift* an (→ Kap. 4.3.5) und bildet deren Eröffnungstext. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung wurde im ursprünglichen Entwurf durch den Stammbaum von Adam bis Noah (Gen 5,1–32) fortgesetzt. Die Erzählungen von Schöpfung und Paradies (Gen 2,4b–3,24), von Kain und Abel (Gen 4,1–16) und von den Nachkommen Kains und Adams (Gen 4,17–26) sind später in diesen Zusammenhang eingeschrieben worden. Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung umfasst Gen 1,1–2,4a.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gen 1,1–2,4a.

Gen 1 ist in einem sehr *getragenen, feierlichen Stil* gehalten, der auch in den Übersetzungen noch erkennbar ist. Er ist von vielen Wiederholungen und einer äußerst präzisen Wortwahl geprägt, was darauf hindeutet, dass er zum *Vortragen* und *Auswendiglernen* bestimmt war. Der Erzählablauf ist durch die sog. „*Tagzählungsformel*“ (1,5.8.13.19.23.31) in *sechs Tage* gegliedert, die (mit kleineren Varianten) immer *nach demselben Muster* verlaufen: Gott spricht (1,3.6.9.11.14.20.24.26) – Gott macht (mit verschiedenen Verben 1,7.9.11.16.18.21.25.27) – das Schöpfungswerk wird festgestellt (sog. „*Vollzugsformel*“: „und so geschah es“: 1,3.7.9.11.15) – Gott spricht ein Urteil (sog. „*Billigungsformel*“: „und Gott sah, dass es gut war“: 1,4.10.12.18.21.25.31). Als zusätzliches Element kommt am 5. und am 6. Tag noch der Segen hinzu (1,22.28).

Gen 1–2: Gliederungsmerkmale

Gen 1 gliedert sich also folgendermaßen:

Gen 1–2: Aufbau

1,1–2	Die Vorwelt (s. unten)
1,3–5	Tag 1: Licht
1,6–8	Tag 2: Himmel
1,9–13	Tag 3: Land und Meer, Pflanzen
1,14–19	Tag 4: Sonne, Mond und Sterne
1,20–23	Tag 5: Vögel und Wassertiere
1,24–31	Tag 6: Landtiere und Menschen
2,1–4a	Tag 7: Vollendung und Ruhe

Außerhalb des Erzählablaufs stehen Gen 1,1–2; 2,1–4a. Sie bilden Ein- und Ausleitung des Textes; ihre Ereignisse gehören nicht eigentlich zum Schöpfungswerk.

Gen 1,1–2: vor der Schöpfung

Die Vv. 1,1–2 bilden eine sog. „*Vorweltschilderung*“ (M. Bauks, Welt), die auszudrücken versucht, wie die Welt vor der Schöpfung beschaffen war. Dabei hat sie immer schon die Perspektive auf das Ziel der Schöpfung, in 1,2 deutet sich an, wie sich die Schöpfung abspielen wird. Vorher war die Welt schlicht unbewohnbar, „wüst und ungeordnet“ (oder „leer“), hebr. *tōhû wa bōhû*. Der folgende Bericht schildert dann die Schöpfung als fortschreitende Ordnung der Welt, als Begrenzung des Chaos. Die wiederholte Billigungsformel formuliert bei jedem Schöpfungswerk, dass die Ordnung gelungen ist. „*Gut*“ (hebr. *tōb*) bedeutet im Hebräischen in erster Linie „zweckmäßig, sinnvoll, lebensdienlich“. Konsequenterweise schließt der eigentliche Schöpfungsbericht in 1,31 mit einer Summe:

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

Gen 1,3–31: Schöpfung als
Ordnung des Raums

Die ganze Welt ist von nun an bewohnbar und geordnet.

Die einzelnen Schöpfungswerke sind so angeordnet, dass zunächst (Tage 1–3) der *kosmische „Außenraum“* gestaltet wird, der alles Lebensnotwendige bereitstellt. Danach (Tage 4–6) wird der *Innenraum mit belebten Wesen* ausgestattet. Für modernes Denken mag es befremdlich sein, dass Pflanzen nicht als Lebewesen verstanden werden, Sonne, Mond und Sterne dagegen schon. Nach altorientalischem Denken lebt aber nur, was sich bewegt.

In charakteristischer Weise verknüpft Gen 1 *Schöpfung* und *Zeit* miteinander. Schon die Schöpfung selbst vollzieht sich in einem Schema von 6+1 Tagen.

Gen 1–2: Schöpfung als
Ordnung der Zeit

Die Tagzählung von Gen 1–2 ist in besonderer Weise formuliert. Nach der Erschaffung des Lichts wird festgestellt (Gen 1,5):

Und da wurde es Abend und da wurde es Morgen: Ein Tag.

(Anm: Die Luther- und die Einheitsübersetzung haben hier nicht ganz korrekt „(Ein) erster Tag“. Die wörtlichere Übersetzung finden Sie z.B. in der Elberfelder und in der Zürcher Bibel)

Gen 1–2: Schöpfung als
Beginn der Zeitrechnung

Das erste Schöpfungswerk ist somit die regelmäßige Abfolge von Licht und Finsternis, die „Tag“ genannt wird, ohne dass ihre Dauer bezeichnet wird. Die folgenden *Tage 2–6* werden relativ dazu gezählt: Ein zweiter, dritter, ... Tag. Damit erschafft Gott mit dem geordneten Raum auch die *Zeit*, die *geordnet, aber noch nicht messbar* ist (so I. Willi-Plein, Anfang, 15 f.). Auf den Wechsel von Tag und Nacht hin sind die weiteren Schöpfungswerke ausgerichtet, zunächst die, welche lediglich auf den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht bezogen sind (Land und Meer; Pflanzen). Es folgen die Sterne, die den Tageszeitenwechsel anzeigen und die Zeit in messbare Einheiten verwandeln. Dann folgen die Lebewesen, deren Lebenszeit in „Zeichen, Zeiten; Tagen und Jahren“ (Gen 1,14–19) gezählt wird: Landtiere und Menschen. Den Schlusspunkt dieser Logik bildet der siebte Tag. In 1,31 wird die Tageszählungsformel verändert. Gott vollendet seine Schöpfung „am sechsten Tag“, ruht am siebten (2,2) und segnet ihn (2,3). Diese veränderte Zählung will auf eine Wiederholung hinaus: *Nach der Erschaffung der Welt soll künftig jeder „Siebte Tag“ besondere Beachtung finden.* Den siebten Tag hat Gott nicht geschaffen, wie er Tag und Nacht überhaupt nicht schafft. Der siebte Tag wird auch nicht als Sabbat bezeichnet, aber in den Worten „sieben“ (hebr. *šib'a*) und „ruhen“ (hebr. *šābat*) klingt der Sabbat an. Gen 1–2 will also nicht ausdrücken, dass Gott die Welt in sieben Tagen ge-

schaffen hat, sondern dass mit der Schöpfung die Zeit begann. Als gegliederte Zeit ist sie bis Tag 5 ein Teil der Ordnung des Chaos, als messbare Zeit ab Tag 6 ermöglicht sie Geschichte und Leben.

Die Funktion der priesterschriftlichen Zeit-Rechnung ist eine eigene Akzentsetzung innerhalb des traditionellen Zusammenhangs zwischen Schöpfung und Kult (s. oben). Da die Priesterschrift zu einer Zeit verfasst wurde, als der Jerusalemer Tempel (→ Kap. 3.4) zerstört war, kann die Schöpfung nicht auf Tempelbau und Kultgründung hinauslaufen. Stattdessen wird mit der Schöpfung der Zeit eine Struktur eingestiftet, die auf den *Sabbat als identitätsstiftendes Ritual* (→ Kap. 4.3.5) hinausläuft.

Somit stellt in der Perspektive der Priesterschrift die Schöpfung einen für alle bewohnbaren Raum zur Verfügung. Das wahre Geheimnis der Schöpfung ist aber Israel vorbehalten, ohne Tempel, sondern in einem religiösen Ritual. So bleibt die Priesterschrift einerseits ganz im Horizont altorientalischer Schöpfungstheologie (die Schöpfung mündet in die Stiftung eines Kultes), gibt ihr aber einen neuen Akzent, der der Tatsache Rechnung trägt, dass es keinen Tempel mehr gibt: Israel kann auch ohne Tempel den Schöpfergott angemessen verehren.

Diese charakteristische Umwandlung gemeinorientalischer Schöpfungstraditionen unter dem Eindruck von Tempelzerstörung, Eroberung und Deportation zeigt sich noch an zwei weiteren Elementen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts: dem Gottesbild und dem Menschenbild.

In der Urgeschichte Gen 1–11P verwendet die Priesterschrift nicht JHWH als Namen Gottes. Stattdessen erscheint ausschließlich die Gottesbezeichnung *'Elōhīm*. Das Wort ist der Plural des Wortes *'El*, „Gott“, das in allen semitischen Sprachen mit derselben Bedeutung vorkommt. Noch das arabische *Allāh* ist davon abgeleitet. *'El* konnte in Kanaan der Name des höchsten Gottes sein, häufiger bezeichnete der Begriff aber einfach die unidentifizierte „Gottheit“. Der von der Priesterschrift verwendete Plural *'Elōhīm* ist vermutlich im Sinne von „das Göttliche (Wesen)“ zu verstehen. Dieses wird nicht durch einen Namen identifiziert. Es handelt allein – alle Handlungsverben sind im Singular formuliert – ist aber nicht allein. In der Selbstanrede Gottes in 1,26, die als „wir“ formuliert ist, wird erkennbar, dass neben *'Elōhīm* auch noch andere Gottwesen vorhanden sind. Trotzdem entfällt das Element der Hierarchie, Rivalität oder gar Erschaffung der Götter (s. o.). Der höchste Gott als Schöpfergott ist einfach vor-

Gen 1–2: Schöpfung und Kultgründung

Gen 1–2: Gott und die Götter

ausgesetzt. Damit formuliert die Priesterschrift gewissermaßen einen Minimalkonsens altorientalischer Schöpfungslehre: Die Welt ist von Gott erschaffen. Gleichzeitig grenzt sich die Priesterschrift gegen die anderen Kulturen – vor allem wohl gegen Babylon – ab: *Mit der Schöpfung allein lässt sich noch nicht die Vormachtstellung eines bestimmten Gottes über die anderen Götter begründen.* Dass der Schöpfergott JHWH heißt und stärker als andere Götter ist, wird sich erst beim Auszug aus Ägypten herausstellen (Ex 6P, → Kap. 4.3.5).

Gen 1–2: Der Mensch als Herrscher der Welt

Gegenüber den mesopotamischen Schöpfungsmythen formuliert die priesterschriftliche Menschenschöpfung (Gen 1,26–30) eine radikal andere Sicht. Nach den altorientalischen Mythen sind die Menschen zwar zum Teil aus göttlicher Materie geschaffen, aber nur zu dem Zweck, für die Götter zu arbeiten. Im Gegensatz dazu formuliert Gen 1, dass die Menschen zur stellvertretenden Herrschaft über die Erde bestimmt sind. Bei der Erschaffung der Menschen verwendet Gott keine göttliche Materie, sondern stellt in ihnen ein „Abbild“ seiner selbst her.

Der Forschungsstand zum Problem der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1 lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

„Der Grundgedanke von Ebenbild ist der Gedanke der Repräsentation. Schon im alten Ägypten wird der Pharao als Abbild des Sonnengottes Re bezeichnet. Die Bezeichnung „Abbild/Ebenbild des Re“ steht häufig neben oder statt „Sohn des Re“. Es geht dabei um die Taten des Pharao und um seine majestätische Erscheinung. Für Mesopotamien findet sich die Bezeichnung des Königs als Bild eines Gottes in Texten der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit (7. u. 6. Jh.), u.a. mit dem Wort *salmu*, Statue, Bild, das einem der beiden im AT verwendeten Begriffe entspricht. In Mesopotamien wie in Ägypten geht es dabei um die enge Beziehung zwischen Gott und König und die Ausübung der Herrschaft des Königs auf Erden. (...) Dieses altorientalische Begriffsmaterial wurde im AT in schöpfungstheologischen Zusammenhang gestellt und vom König auf die Menschen insgesamt übertragen („demokratisiert“, besser gesagt: die Menschen insgesamt wurden in die Stellung des Herrschers erhoben). Der Herrschaftsauftrag wird in Verbindung mit der Segenszusage den Menschen ausdrücklich mitgeteilt (V. 27). Leitbild für Herrschaft ist dabei das Bild vom König als Hirten.“ (S. Kreuzer, Art. Bild, 78 f.) (S. Kreuzer, Art. Bild, 78 f.)

Gegenüber der Weltmachtstellung der Babylonier behauptet Gen 1–2 also, dass es keinen Menschen und kein Volk gäbe, das schon durch die Schöpfung zur Herrschaft über andere auser-

wählt sei. „Gott“ – in seiner allgemeinsten Bezeichnung – hat vielmehr alle Menschen gleich geschaffen und zur Herrschaft über die nichtmenschliche Welt berufen. Diese Auszeichnung ist nicht rollen- oder kulturspezifisch, sondern gilt für alle. Das bedeutet nicht, dass die Priesterschrift königliche Herrschaft leugnet oder ablehnt. Sie ergibt sich jedoch erst aus dem Geschichtsablauf und ist keine Ordnung, die der Schöpfung eingestiftet wäre.

Die Gleichheit aller Menschen in Bezug zueinander und auf Gott hin betrifft auch die Geschlechter. Im gleichen Akt und mit derselben Funktion der Ebenbildlichkeit schafft Gott die Gattung Mensch in ihren beiden Erscheinungsformen: (biologisch) männlich und (biologisch) weiblich. Die Differenzierung nach Arten (Pflanzen), Lebensräumen (Tiere) und Geschlecht (Mensch) ist das Kennzeichen, mit dem sich alle Geschöpfe vom in jeder Hinsicht undifferenzierten Gott unterscheiden.

Die Übertragung königlicher Funktionen auf nichtkönigliche Menschen kennzeichnet die israelitische Traditions- und Literaturbildung schon seit der Niederlegung der Geschichte von Mose, also schon seit assyrischer Zeit (→ Kap. 4.2.4).

Die Ebenbildlichkeit und der Herrschaftsauftrag für den Menschen sind Teil der Theologie von Gen 1–2. Der Innenraum der Schöpfung wird nicht nur geordnet und belebt, sondern auch zukunftsfähig gemacht. *Gott gibt einen Teil seiner Rolle – die Herrschaft – ab*, zuerst an die Sterne (1,14–19), dann an die Menschen (1,26–30). Liest man Gen 1–2 von Ps 104 her (s.o.), so entsteht der Eindruck, dass Gottes Schöpfertätigkeit in Gen 1–2 auf die *prima creatio* verlagert wird, während die *creatio continua* von seinen Geschöpfen wahrgenommen wird.

Gen 1–2: zukunftsfähige Schöpfung

Indes macht Gott noch auf eine weitere Weise seine Schöpfung zukunftsfähig: Er segnet Wassertiere und Vögel (1,22) sowie Menschen (1,28) mit denselben Worten:

Gen 1–2: Zukunft durch Segen

Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch.

In die Zusage von Fruchtbarkeit und Vermehrung in 1,28 sind die vorher genannten Landtiere vermutlich mit eingeschlossen. Segen ist nach alttestamentlicher Vorstellung

„eine Handlung und/oder Äußerung, die auf Lebenssicherung und Lebenssteigerung aus ist. Sie vermittelt ... heilschaffende Kraft.“ (M. Leuenberger, Segen)

Mit dem *Mehrungssegen* gibt Gott einen Teil seiner Kompetenz als Schöpfer an alle Lebewesen ab, nämlich die *Fähigkeit, Leben zu schaffen*. So wird das Weiterleben gesichert und gleichzeitig in Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung verankert.

Der Segen verbindet die sechs echten Schöpfungstage mit dem siebten Tag (2,1–4). Die beiden Tätigkeiten des Heiligens und des Segnens sind nicht eigentlich Schöpfungshandeln. Vielmehr haben wir es hier – analog zur „Vorwelt“ von 1,1–2 (s. o.) – mit einer „Nachwelt“ zu tun. Die vollendete Schöpfung hat eine weitergehende Perspektive. Der siebte Tag beinhaltet heilschaffende Kraft.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Prägen Sie sich die Reihenfolge der Schöpfungswerke in Gen 1–2 ein.
2. Welche formelhaften Wendungen kommen in Gen 1–2 vor? Wie sind sie verteilt?
3. Welche Verben für das Schöpferhandeln Gottes werden in Gen 1–2 verwendet?
4. Erklären Sie Abb. 5.1.2 mit Ihren eigenen Worten. Erklären Sie außerdem den sachlichen Zusammenhang zwischen der kosmologischen und der politisch-sozialen Dimension (→ Kap. 4.2.1) des altorientalischen Weltbildes.
5. Welche sachlichen Aspekte des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts finden Sie heute noch bedenkenswert?
6. Gen 1,27 wird bis heute in meisten deutschen Bibeln falsch übersetzt.

Luther

„Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.“

Einheitsübersetzung

„Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“

Elberfelder

„Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.“

Die Gute Nachricht

„So schuf Gott die Menschen nach seinem Bild, als Gottes Ebenbild schuf er sie und schuf sie als Mann und als Frau.“

Zürcher Bibel

„Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.“

Wörtlich muss die Übersetzung lauten:

Und Gott schuf den Menschen/die Menschheit nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn/sie, männlich und weiblich schuf er sie.

Anmerkung: *ha-adam* kann beides bedeuten: den Menschen als Einzelwesen und die Menschheit als Gattung.

Worin liegt der Fehler der deutschen Bibelübersetzungen? Es handelt sich tatsächlich um eine Fehlübersetzung, nicht um eine Interpretation. Können Sie sich erklären, warum so übersetzt wird?

7. Lesen Sie den Vers in der „Bibel in gerechter Sprache“. Was fällt Ihnen auf?

Die Priesterschrift hat sich tatsächlich als normative Darstellung der Urgeschichte im Alten Testament durchgesetzt. Zwar finden sich in Hi 38–39 und Spr 1–8 Texte über die Weltschöpfung, die in Details von Gen 1–2 abweichen. Aber nur der priesterschriftliche Bericht ist Teil der Tora geworden. Seine Überzeugungskraft liegt nicht allein in seinem Schöpfungsbericht, sondern auch in seiner Funktion für ein Gesamtbild der Identität des nachexilischen Israel. Die Schöpfung in den Konturen von Gen 1–2 ist zwar für das Alte Testament bestimmend geworden, aber in persisch-hellenistischer Zeit wurde der Schöpfungsbericht durch Gen 2–3 gewissen Korrekturen unterzogen.

Gen 1–2: Normative Schöpfungsgeschichte

R. Brandscheidt, „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist“ (Gen 2,18). Zur Tradition und Interpretation von Gen 2,18–24, in: Dies. u. a. (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS E. Haag), Trier 2002, 29–60.

C. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzepte in Gen 2/3, Stuttgart 1996.

A. Schüle, Die Urgeschichte (Genesis 1–11), Zürich 2009 (ZüBK AT 1,1), 51–82.

H. Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f., in: Ders., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001 (FAT 33), 49–61.

I. Willi-Plein, Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogenannten Sündenfallgeschichte in Gen 3, in: Dies., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. M. Pietsch und T. Praeckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 24–40.

Direkt im Anschluss an Gen 1,1–2,4aP wird in Gen 2,4b–3,24 eine zweite Schöpfungsgeschichte erzählt, die sich stilistisch und inhaltlich signifikant von Gen 1–2 unterscheidet. Sie stammt eindeutig aus anderer Hand.

Gen 2–3: Kontext und Abgrenzung

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gen 2,4b–3,24.

Gen 2–3: Merkmale

Gen 2–3 ist sehr viel „erzählender“ gestaltet als Gen 1–2. Man findet keine Gliederungsmerkmale wie das Formelwerk in Gen 1–2, vielmehr findet sich in Gen 2–3 ein linearer Erzählverlauf. Gen 2–3 ist daher eine *typische alttestamentliche Erzählung*, wie Sie sie in Kap. 2.3 beispielhaft kennen gelernt haben.

Charakteristisch für Gen 2–3 sind *Leitworte* und *Wortspiele*. Am wichtigsten ist hier die Paarung „Erde/Boden“ (hebr. *ʾādāmāh*: 2,5.6.7.9.19; 3,17.19.23) und „Mensch“ (hebr. *ʾādām*: 2,5.7.8.15.16.18.19.20.21.22.23.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24). „Adam“ ist in Gen 2–3 kein Eigename, sondern die Gattungsbezeichnung für den ersten Menschen (vgl. schon Gen 1,26.27), dessen Verhältnis zum Erdboden in seinem Namen zum Ausdruck kommt. Weitere wichtige Leitworte sind „erkennen“ (2,9.17; 3,5.6.22), außerdem „Baum“, „sehen“, „essen“, „leben“ und „sterben“. Alle diese sind in komplexer Weise zu einem außerordentlich dichten Text verbunden.

Zur Komposition von Gen 2–3

Gen 2–3 bildet also einen ununterbrochenen Erzählzusammenhang. Die Geschichte besteht aus zwei Teilen:

- Gen 2: Die Welt- und Menschenschöpfung
- Gen 3: Die Menschen im Paradies.

Verbunden sind die beiden Teile durch das Baum-Motiv (2,16–17; 3,1–6). In 2,9 pflanzt Gott zwei Bäume: den „Baum des Lebens mitten im Garten“ und den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“. In 3,3–5 scheint jedoch der Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens zu stehen; in 3,22 werden die Menschen vertrieben, damit sie nicht vom Baum des Lebens essen.

Aufgrund der Inkohärenzen im Zusammenhang mit den Bäumen wird vielfach vermutet, dass in Gen 2–3 zwei Erzählungen miteinander verbunden wurden: eine Schöpfungsgeschichte, in der der Lebensbaum eine Rolle spielt, und eine Paradiesgeschichte, in der vom Erkenntnisbaum die Rede ist (vgl. exemplarisch R.G. Kratz/H. Spieckermann, *Schöpfung*, 258–263). Tatsächlich gibt es eine Reihe altorientalischer Urzeitmythen, in denen Lebensbäume, verbotene Bäume und Schlangen von Bedeutung sind (Überblick: A. Schüle, *Urgeschichte*, 62–64). So ist es gut möglich, dass der Komposition von Gen 2–3 verschiedene Traditionen vorausliegen. Eine Aufteilung des Textes in Entstehungsstufen lässt sich aber nicht in vollständig befriedigender Weise durchführen:

„In ihrer vorliegenden Gestalt sind die Vernetzungen zwischen Gen 2 und 3 allerdings so stark, dass eine Abtrennung exegetisch nicht sinnvoll erscheint.“ (A. Schüle, *Urgeschichte*, 62)

Gen 2–3: Aufbau und Thema

Die Erzählung in Gen 2–3 ist folgendermaßen aufgebaut:

Gen 2,4b–25: Erster Teil: Die Erschaffung der Welt und des Menschen	
2,4b–5	Die Vorwelt (Einleitung)
2,6–8	Die Erschaffung des Menschen
2,9	Die Bäume
2,10–14	Der Garten und seine Geographie
2,15–17	Der Mensch im Garten
2,18–20	Die Erschaffung der Tiere
2,21–25	Die Erschaffung der Frau
Gen 3,1–24: Zweiter Teil: Die Menschen im Garten	
3,1–5	Die Schlange und die Frau
3,6–8	Die Erkenntnis
3,9–20	Das Verhör
3,21–24	Die Vertreibung aus dem Garten

Gen 2–3 ist damit in erster Linie eine *Menschenschöpfungserzählung* (Anthropogonie, griech. „Menschen-Entstehung“), in der die Welterschöpfung kaum eine Rolle spielt. Darin unterscheidet sich der Text von Gen 1–2.

Auch Gen 2 hat eine „*Vorweltschilderung*“; es wird angegeben, wie die Welt beschaffen war, als JHWH mit der Schöpfung begann (Vv. 4b–5): Es gab noch kein fruchtbares Land, und es gab noch niemanden, der es hätte bebauen können. Damit ist zugleich das Ziel der Erzählung angegeben, nämlich die Schaffung des Menschen als Landwirt. Der Einleitungsvers in 2,4b fasst offenbar die Schöpfungserzählung von 1,1–10 zusammen, und der Text setzt mit seiner eigenen Erzählung gewissermaßen bei Tag 3 ein. Damit Leben entsteht, muss zur Erde zunächst (Süß-)Wasser kommen, das in Gen 2 wie in Gen 1–2 als ein Ur-Element vorausgesetzt ist. In Gen 2,6 als Nebel oder Wasserdampf vorgestellt, ermöglicht es, dass JHWH die Welt mit Pflanzen und Lebewesen bevölkern kann.

Kann man demzufolge annehmen, dass Gen 2 die Erschaffung von Licht, Himmel, Land und Meer aus Gen 1 stillschweigend voraussetzt, formuliert der zweite Schöpfungsbericht von 2,7 an dann eine *andere Reihenfolge der Geschöpfe: Mensch – Pflanzen – Tiere – Frau*. So wird ein *alternatives Menschenbild* zu Gen 1–2 ausgedrückt, ohne dass Gen 1–2 damit für völlig falsch erklärt wird. Tatsächlich lehnt sich Gen 2,7.15–24 eng an Gen 1 an, interpretiert die Schöpfung aber anders.

Gen 2: Die Schöpfung

Gen 2: Der Mensch als
Geschöpf

In Gen 2,7 „formt“ JHWH aus Staub vom Erdboden (die Luther- und die Einheitsübersetzung übersetzen hier „aus Erde vom Acker“) den Menschen. Damit ist auch in Gen 2 der Mensch als eine Art Statue vorgestellt. Die Herleitung des Menschen vom Erdboden bezweckt zweierlei: Zum einen deutet sich damit an, dass der Mensch von der Erde stammt, die er bebauen soll (2,5). Zum zweiten will Gen 2 deutlich machen, dass der Mensch als Statue Gottes nicht aus göttlichem Material besteht, wie man aus Gen 1,26–27 schließen könnte, weil dort nichts von der „Herstellung“ des Menschen erzählt wird. Gen 2,7 will den *Unterschied zwischen Gott und Mensch* stärker betonen. Abgeschlossen wird die „Herstellung“ des Menschen durch Einhauchen des Atems. Das Bild wird lebendig.

In Vv. 8.15 pflanzt JHWH einen Garten, den der Mensch „bebauen und bewahren“ soll. Dieser Garten (hebr. gan; griech. paradeisos, davon „Paradies“) liegt im Land „Eden“ (hebr. „Wonne“). Ohne genaue Lokalisierung spielt der Text auf die parkähnlichen Anlagen an, die in Ägypten, Mesopotamien und Persien Tempel und Paläste umgaben. Sie symbolisierten den Kosmos, über den der jeweilige Gott oder König herrschte. Die äußerst aufwendigen und gepflegten Anlagen verhielten sich zur übrigen Welt wie der Kosmos zur Chaos-Welt. In gleicher Weise ist das Paradies von Gen 2 gedacht. Entscheidend ist für den Text, dass in diesem Garten eine *unmittelbare Begegnung zwischen JHWH und dem Menschen* möglich ist.

Gen 2: der Mensch als
Arbeiter

Trotzdem ist das Paradies für den Menschen ein Ort der Arbeit: In V. 15 wird er beauftragt, für JHWH als Gärtner tätig zu sein. Hier findet eine ganz eigenartige Vermischung von Menschenschöpfungsvorstellungen statt. Einerseits scheint der Mensch in Gen 2 wie in Gen 1 ein Bild Gottes zu sein. Andererseits ist er in Gen 2 wie in vielen altorientalischen Menschenschöpfungstexten, z. B. im babylonischen Gilgamesch-Epos, zur Arbeit für Gott bestimmt. Er ist „*Arbeiter im Haushalt Gottes*“ (A. Schüle, Urgeschichte, 65 f.).

Gen 2: der Mensch, die
Tiere und die Frau

Ab 2,18 wird das Thema der „*Gemeinschaft*“ angesprochen, derer der Mensch bedarf. JHWH sucht nach einem ergänzenden Wesen für den Menschen. Die Formulierung der Luther-Übersetzung

Ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.

lautet etwas wörtlicher übersetzt:

Ich will ihm eine Unterstützung machen, so etwas wie sein Gegenüber.

Der Text meint hier tatsächlich eine gleichberechtigte Partnerschaft.

Zu diesem Zweck erschafft JHWH zunächst Landtiere und Vögel, wobei die Handlung und das Material exakt die gleichen wie bei der Menschenschöpfung sind, Mensch und Tier sind also ihrem Wesen nach verwandt. Ob die Tiere sich als Partner eignen, muss der Mensch entscheiden. In der Namengebung soll sich diese Entscheidung ausdrücken. Nachdem der den Menschen unterstützende Partner nicht gefunden wird, findet in 2,21–22 ein neuer Schöpfungsakt statt.

Gen 2,23 Da sprach der Mensch: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist“.

Indem der Mensch (*'ādām*) das andere Wesen als Frau (hebr. *'iššāh*) erkennt, erkennt er sich selbst als Mann (hebr. *'iš*). Mit diesem Wortspiel wird ausgedrückt, dass die *partnerschaftliche Unterstützung* endlich gefunden ist.

Mit Gen 2,25 ist die eigentliche Schöpfungserzählung abgeschlossen, wenn man darunter allein die Erschaffung der Welt und ihrer Bewohner versteht. Gen 3 erzählt, wie der Mensch *vom Gärtner Gottes zum Landwirt* wurde.

Gen 3: der Verlust des Paradieses

„Sündenfall“ oder „Paradiesgeschichte“?

Für Gen 3 hat sich die Überschrift „Sündenfall“ eingebürgert. Der Verstoß gegen Gottes Gebot mit seinen Folgen Arbeit, Schmerzen beim Kinderkriegen und Tod (vgl. 3,16–19) gilt als die Ursünde des Menschen, mit der er das Paradies, die Gottesnähe und die Unsterblichkeit verloren hätte. Diese Interpretation von Gen 3 findet sich biblisch zuerst im Neuen Testament, in *Röm 5,12*:

Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.

Paulus greift dabei jedoch auf zeitgenössische antik-jüdische Auslegungen von Gen 3 zurück, vgl. *4 Esr 7,118*:

Ach, Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen!

In der weiteren Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Gen 3 (vor allem in der christlichen) wurde die Schuld mehr und mehr von Adam auf Eva verlagert und die Schlange als Verkörperung des Teufels verstanden (ausführlich: H. Schüngel-Straumann, Eva).

Diese Auslegung von Gen (2–)3 ist so nicht vom Text gedeckt. Von „Sünde“ ist hier nicht die Rede. Der Begriff „Sünde“ erscheint vielmehr erst in Gen 4,7 in der

Geschichte von Kain und Abel. Auch dass sich die Sünde (durch Sexualität) im Menschen fortpflanzt (Erbsünde), lässt der alttestamentliche Text nicht erkennen.

Zweifellos haben die Menschen Gottes Gebot übertreten, als sie vom Baum der Erkenntnis aßen; die Folge waren die Vertreibung aus dem Paradies, ein mühevolleres Leben und die Sterblichkeit. Trotzdem ist es textgemäßer, Gen 2–3 die „Paradiesgeschichte“ zu nennen als den „Sündenfall“ (vgl. auch I. Willi-Plein, Sprache, 31f.)

H. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg/Basel/Wien 1989.

Gen 3: Menschwerdung

Gen 2–3 erzählt, wie der Mensch geschaffen wurde (Gen 2) und wie er im vollen Sinne Mensch wurde (Kap. 3). Es ist eine Geschichte von Gewinn und Verlust, die ein ambivalentes Bild vom Menschen – und von JHWH – bietet. Einerseits befindet sich der Mensch im Paradies in größtmöglicher Nähe zu Gott, die so nie wieder erreicht wird. Andererseits ist er dort „nur“ ein Arbeiter. Einerseits schafft JHWH dem Menschen eine lebenswerte Umgebung, die Tiere und eine Partnerin. Andererseits will er nicht, dass der Mensch die „Erkenntnis von Gut und Böse“ erlangt.

Gen 2–3: Erkenntnis als Selbsterkenntnis

„Erkenntnis von Gut und Böse“ meint kein abstraktes Wissen, so, als ob der Mensch dumm geschaffen worden sei. Bei der Erschaffung der Tiere und der Frau zeigt sich, dass der Mensch über Intelligenz, Sprache und Selbsterkenntnis verfügt. Letztere ist allerdings noch unvollständig. Das zeigt 2,25. Mensch und Frau erkennen noch nicht, dass sie nackt sind, d. h. sie können sich noch nicht als Personen wahrnehmen. In dieser Hinsicht sind sie wie Kinder, die ihre Möglichkeiten noch nicht erkennen können. Dieser Bogen schließt sich in 3,7. Die beiden erkennen und verstehen ihre Nacktheit.

Gen 2–3: Erkenntnis als Gottähnlichkeit

„Erkenntnis von Gut und Böse“ hat nicht nur einen kognitiven, sondern auch einen ethisch-moralischen Aspekt. Die hebräische Wendung „Erkenntnis von Gut und Böse“ zielt auf das praktische Unterscheiden zwischen dem, was lebensdienlich („Gut“) und dem, was dem Leben abträglich ist („Böse“). Es handelt sich also um eine praktische Kompetenz der Beherrschung von Kosmos und Chaos und kommt daher in erster Linie Gott zu. Gemeint ist ein Bewusstsein von Zusammenhängen und Konsequenzen des eigenen Handelns. Auch in dieser Hinsicht sind der Mensch und die Frau zunächst wie Kinder. Gen 3 erzählt demnach, dass der Mensch bei der Schöpfung nicht „wie Gott“ ist, aber zumindest im Hinblick auf die „Erkenntnis von Gut und Böse“ so wird wie er (vgl. 3,22).

So, wie die Nacktheit sozusagen der Testfall für die Selbsterkenntnis ist, so ist es die Sterblichkeit für die Einsicht in den Zusammenhang von Tat und Folge. Die Ankündigung JHWHs in 2,17:

denn an dem Tage, da du von ihm issest, musst du des Todes sterben.

ist absichtlich mehrdeutig formuliert.

- ▶ Die Todesdrohung (hebr. *mōt tāmût*) könnte bedeuten „Du wirst sofort tot umfallen“.
- ▶ Die zweite Möglichkeit ist das Verständnis „Du wirst sterblich werden“.
- ▶ Die dritte Möglichkeit lautet: 2,17 bedeutet „Du wirst erkennen, dass du sterblich bist“. *Das letzte Ziel menschlicher Erkenntnis ist demnach das Bewusstsein der eigenen Begrenztheit und der verantwortungsvolle Umgang damit.*

Dass die Erkenntnis zuerst zur Selbsterkenntnis führt, wird in 3,7 deutlich. Die Menschen verstehen ihre Nacktheit und bedecken sich. Damit sind sie gewissermaßen erwachsen geworden. Ihre Tat wird dadurch aber auch für Gott erkennbar. Das Verhör von 3,9–15 dient dem Erweis, dass zur Erkenntnis auch *Verantwortungsbewusstsein* und ein *Gefühl für Konsequenzen* gehören. Aus diesem Grund folgen die drei Sprüche Gottes, die nicht als Strafen, sondern als Aufzeigen der Folgen zu verstehen sind. Die Frau muss erkennen, dass zu ihrer Rolle auch die mühsamen und gefährlichen Schwangerschaften gehören und sie von nun an in jeder Hinsicht den Mann braucht.

Der Mann muss begreifen, dass er sein müheloses Leben im Paradies gegen ein anderes eintauschen wird. Aufgrund seines Erkenntnisstrebens ist er nun kein Bewusstseins-loses Erdwesen mehr, dem alles in den Schoß fällt. Vielmehr ist der Boden von nun an „gehemmt“ (so die wörtliche Bedeutung von *’ārūr*, „verflucht“, vgl. I. Willi-Plein, Sprache, 32), so dass er mit Fleiß und Mühe bearbeitet werden muss. Mensch und Erde sind erst im Tod wieder vereint. Die drei Sprüche in 3,16–19 machen den Erkenntnisprozess komplett: Jetzt ist der Mensch sich seiner selbst bewusst und weiß, was ihm bevorsteht, einschließlich seines Todes. Die Vv. 20.21 führen dies aus: In V. 20 gibt der Mann seiner Frau ihren Namen *Hawwāh* (griech. Eva), „Leben“. Die beiden nehmen also ihre Rolle als Stammeltern der Menschheit an. In V. 21 gibt JHWH ihnen das erste, was sie brauchen, nämlich Kleidung. Damit sind sie sowohl geschützt als auch in ihrer Individualität kenntlich gemacht.

Erkenntnis und Sterblichkeit

Gen 3,16–21: Konsequenzen

3,22–24: die Vertreibung
aus dem Garten

In V. 22 stellt JHWH in einem Selbstgespräch (vgl. auch 1,26) fest, dass der *Mensch* nun *wie die Götter* geworden ist, weil er über die volle Erkenntnis verfügt. Die Gefahr besteht, dass der Mensch nun wirklich Gott, d. h. unsterblich werden will. Aus diesem Grund kann er nun nicht mehr im Paradies leben, wo nur Raum für JHWH selbst ist. Die weitere Geschichte der Menschheit vollzieht sich daher räumlich von Gott getrennt, aber nicht von Gott verlassen. Die Welt, in die der Mensch entlassen wird, ist die „sehr gute“ Schöpfung aus Kap. 1.

Gen 2–3: ein neues Bild
vom Menschen

Im Unterschied zur Kosmogonie von Gen 1–2 ist Gen 2–3 im Wesentlichen eine Anthropogonie. An der Art, wie Gott die Welt erschaffen hat, zeigt Gen 2–3 kaum Interesse und verzichtet daher auf einen eigenen Bericht von der Schaffung der Welt.

Indes ist das Menschenbild von Gen 2–3 in vielem eine Korrektur von Gen 1–2:

	Gen 1–2	Gen 2–3
Zweck des Menschen	Herrschaft	Arbeit
Fruchtbarkeit	Segen	Mühe und Gefahr
Verhältnis zur Erde	Herrschaft	Widerstand der Erde
Verhältnis zu Gott	Stellvertreter Gottes	Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf

Es ist daher wahrscheinlich, dass Gen 2–3 verfasst wurde, weil das Menschenbild von Gen 1–2 seine Plausibilität verloren hatte; wahrscheinlich unter dem Eindruck der Umbrüche des 4. Jhs. v. Chr. (→ Kap. 4.5.1). In dieser Doppelgestalt aus Gen 1–2 und 2–3 ist die Schöpfung in die Tora eingegangen.

das biblische Menschenbild

Gen 2–3 teilt mit dem priesterschriftlichen Text zwei wichtige Anliegen, die daher als hauptsächliche Elemente des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens bezeichnet werden dürfen. Auch für Gen 2–3 gilt, dass alle Menschen von Gott unter den gleichen Bedingungen und zum gleichen Ziel geschaffen worden sind. Sie teilen zwar nicht mehr einen gemeinsamen Herrschaftsauftrag, aber doch die Belebung durch Gottes Geist. Zweitens gilt auch für Gen 2–3 eine mit der Schöpfung gegebene Gleichheit der Geschlechter. Sie drückt sich allerdings in einem etwas anders akzentuierten Vorgang aus: Die Frau wird geschaffen, nachdem sich „der Mensch“ allein als nicht wirklich lebensfähig erweist. Das Nacheinander der beiden Menschenschöpfungen drückt keinen Rangunterschied aus! Vielmehr formuliert der

Mann-Mensch nach der Erschaffung der Frau selbst, dass er und die Frau eine Einheit bilden (Gen 2,22–23).

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Versuchen Sie, sich das Paradies von Gen 2–3 vorzustellen. Wie sieht es konkret aus?
2. Vergleichen Sie das Verhältnis zwischen Mensch und Tier in Gen 1 und Gen 2. Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede stellen Sie fest?
3. Lesen Sie noch einmal konzentriert Gen 2,1–3,24. Ist nach Ihrer Meinung die Existenz im Paradies der eigentliche Höhepunkt des menschlichen Lebens, demgegenüber alles andere nur einen Verlust darstellt? Oder ist der Gottesgarten eine vorläufige Form des Menschseins, die erst in 3,24 am Ziel ankommt? Eine hilfreiche Auslegung bietet:

A. Schüle, Urgeschichte, 52–83.

4. Der evangelische Theologe Paul Tillich (1886–1965) schreibt in seiner (dogmatischen) Auslegung von Gen 2–3:

„In psychologischen Begriffen kann man den ... Zustand [des Menschen bis Gen 2,25] als ‚träumende Unschuld‘ bezeichnen. Beide Worte weisen auf etwas hin, was der aktuellen Existenz vorausgeht. „Träumende Unschuld“ hat Potentialität, aber keine Aktualität. (...) Träumen ist ein Zustand des Bewußtseins, der zugleich wirklich und unwirklich ist, genau wie Potentialität Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit ist. (...) Das Wort Unschuld kann bedeuten: Mangel an aktueller Erfahrung, Fehlen von persönlicher Verantwortung und Nichtvorhandensein moralischer Schuld. In dem hier gebrauchten Sinn sind alle drei Bedeutungen erhalten. Unschuld kennzeichnet den Zustand vor der Aktualität, vor der Existenz und vor der Geschichte. Die Metapher „träumende Unschuld“ ruft Assoziationen konkreter menschlicher Erfahrungen hervor. Man denkt an die frühen Stadien der Kindheit.“ (P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart 1958, 40).

Inwiefern ist diese Deutung von Gen 2–3 möglicherweise besser als das Verständnis als „Sündenfall“?

Rezeption im Neuen Testament und im Christentum

5.1.2

P.C. Bouteneff, Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives, Grand Rapids 2008.

C. Frevel/O. Wischmeyer, Menschsein: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg 2003 (NEB Themen 11).

G. May, Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin 1978 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 48).

M. Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, Berlin/New York 1994 (BZAW 223).

Übernahme der alttestamentlichen Texte

Das Neue Testament spricht an mehreren Stellen vom Schöpfer und von der Schöpfung (Röm 1,25; Hebr 11,10; 1 Petr 4,19; Mk 10,6; 13,19; Röm 1,20; 8,20.21.22; Kol 1,15; Hebr 9,11; 2 Petr 3,4–5; Apk 3,14 u. ö.). Jesus zitiert Gen 2 (Mk 10,6–8.9), Joh 1 ahmt Gen 1 nach, 2 Petr 3,4–5 zitiert Gen 1. Das Thema „Schöpfung“ wird also mit seinen zentralen Texten vom Alten ins Neue Testament übernommen.

Schöpfer der Welt als Vater Jesu Christi

Dabei gilt: Der Schöpfer ist der allmächtige Gott Israels und der Vater Jesu Christi. Dass auch andere Götter die Welt geschaffen haben könnten, wird nun ausgeschlossen. Für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften gilt, dass allein dieser Gott überhaupt Gott sein kann.

Uminterpretationen

Bei der Rezeption der alttestamentlichen Schöpfungsvorstellungen im Neuen Testament wurden allerdings mehrere Ergänzungen übernommen, die das frühe Judentum in weiteren Schriften niedergelegt hat (→ Kap. 4.5.4; 4.5.5). Aus 2 Makk 7,28 geht hervor, dass das hellenistische Judentum die (griechische) Vorstellung von der „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo*) übernahm und auf die Texte der Genesis übertrug. Auch Paulus nimmt Gen 1 in diesem Sinne auf (Röm 4,17).

Außerdem entwickelte sich in der neben- und nachalttestamentlichen Literatur eine sehr differenzierte *Engellehre*. Für das Thema „Schöpfung“ ist vor allem diejenige Tradition relevant, die einen Aufstand der Engel gegen Gott und ihre Verbannung auf die Erde erzählt. Sie findet sich erstmalig im Henochbuch und ist aus Gen 6,1–4 heraus entwickelt. Dass der Satan – als rebellischer Engel – auf die Erde verbannt wurde und die Schöpfung seitdem unter seiner Macht steht, wird im NT mehrfach erwähnt (Lk 10,18; 2 Petr 2,4; Apk 12,19 u. ö.).

Schöpfung unter hellenistischen Vorzeichen

Insgesamt ging die alttestamentliche Schöpfungsvorstellung nicht ungebrochen ins Neue Testament über. Mit dem Durchbruch des Hellenismus als Leitkultur der antiken Welt (→ Kap. 4.5.1) verlor das altorientalische Weltbild mit seiner grundlegenden Differenz von Kosmos und Chaos langsam seine Evidenz und wurde schrittweise durch das griechische Paradigma „Gott“ und „Welt“ bzw. „Geist“ und „Materie“ ersetzt. Alles, was Materie ist, ist demnach weniger gut, weniger wirklich und weniger mächtig als das, was Geist ist. Da die meisten Erscheinungsformen der Welt

eine Mischung aus Materie und Geist bilden, wurde im griechischen Denken eine ontologische (= „auf das Sein bezogene“) Hierarchie entwickelt, die auf die Kurzformel gebracht werden kann: „Je mehr Geist, desto mehr Sein“. Zur „Materie“ gehören dabei auch Gefühle, Wünsche, Leidenschaften u. Ä. Materie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie vergänglich ist, „Geist“ hingegen ist unvergänglich. Im Zuge der Adaption griechischen Denkens in die ehemals altorientalische Welt fand daher eine zunehmende „*Vergeistigung*“ Gottes statt, der erst jetzt als unsichtbare, allmächtige, allgütige, ewige Macht vorgestellt wurde. Die alttestamentliche Schöpfungsvorstellung bildete für die hellenistischen Vorstellungen ein Problem, weil sie mit dem Urteil Gottes „Und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31) der materiellen Welt eine Qualität zuschreibt, die sie nach griechischem Denken nicht haben kann. Allerdings gab es auch keinen unüberbrückbaren Gegensatz: Vor allem die ausgesprochen abstrakte Schöpfungsdarstellung von Gen 1,1–2,4a erwies sich als mit griechischem Denken vermittelbar. Die griechische Übersetzung des Pentateuch verstärkte noch diese Tendenz und harmonisierte die beiden Schöpfungsberichte Gen 1,1–2,4a und 2,4b–3,24. Das Ergebnis ist eine Schöpfungsgeschichte, die die ursprüngliche Schöpfung als Werk eines transzendenten Gottes erfasst. Diese ursprüngliche Schöpfung ist aber dem Menschen durch seine Verfehlung nicht mehr zugänglich, und er ist auf Erlösung und Rückführung in die eigentliche Schöpfung angewiesen (dazu ausführlich M. Rösel, Übersetzung, 25–84). In dieser Interpretation der Septuaginta ist die alttestamentliche Schöpfungsvorstellung ins Neue Testament eingegangen und bietet die Grundlage für die Sicht auf den Menschen und seine Erlösungsbedürftigkeit (vgl. Röm 1,20–21). Diese Rezeption des Alten Testaments im Neuen hatte weitreichende Konsequenzen vor allem für das Menschenbild und die Lehre von Sünde und Gnade.

In frühchristlicher Zeit wurde noch lange um die Schöpfung als Thema christlicher Theologie gestritten. Einen Schlusspunkt setzte die kirchliche Entscheidung gegen Marcion (ca. 85–ca. 160 n. Chr.). Dieser einflussreiche Denker des frühen Christentums hatte eine radikale Seinslehre vertreten, nach der die Welt – weil Materie – nicht gut sein kann und derzufolge der alttestamentliche Schöpfer nicht der wahre Gott sein kann, weil er diese schlechte Welt geschaffen hat. Marcion lehnte daher das Alte Testament als Offenbarung komplett ab. Anders als Marcion lehrt die christliche Kirche: Gott ist der Schöpfer der Welt und

des Menschen. Trotz ihrer Erlösungsbedürftigkeit ist und bleibt die Welt Gottes gutes Werk.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Joh 1,1–14. Inwiefern stellt der Text aus dem Johannesevangelium eine Neuinterpretation von Gen 1,1–2,4a dar?
2. Lesen Sie 1 Kor 11,9–11. Auf welchen alttestamentlichen Schöpfungstext bezieht sich diese Briefstelle? Ist der alttestamentliche Text Ihrer Ansicht nach sachgemäß erfasst? Begründen Sie Ihre Ansicht!

5.1.3 | Impulse für die Praxis

- S. Bauberger**, Schöpfung oder Urknall?, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 688–702.
- R.L. Fetz u. a.**, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart 2001.
- C. Kummer**, Evolution und Schöpfung: zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie, in: Stimmen der Zeit 224 (2006), 31–42.
- M. Rothgangel**, Naturwissenschaft und Theologie. Ein umstrittenes Verhältnis im Horizont religionspädagogischer Überlegungen, Göttingen 1999 (Arbeiten zur Religionspädagogik 16).
- M. Rothgangel**, Gottes- oder Affenkind? Bibel und Naturwissenschaften bei SchülerInnen, in: R. Feldmeier/H. Spieckermann (Hg.), Die Bibel. Entstehung – Botschaft – Wirkung, Göttingen 2004, 117–132.

Der Durchgang durch die alt- und neutestamentlichen Aussagen zum Thema „Schöpfung“ hat gezeigt, dass es keine einheitliche Lehre von der Schöpfung gibt, sondern dass Schöpfungsvorstellungen je nach Zeit, Perspektive und theologischer Zielsetzung variieren können (→ Kap. 5.1.1 und 5.1.2). Außerdem werden ältere Vorstellungen ständig in neue Kontexte übersetzt und neu interpretiert. Der praktisch-theologische Umgang mit den biblischen Schöpfungsaussagen ist eine weitere Übersetzungsleistung.

Dabei ist das größte Hindernis bei der Übersetzung der biblischen Aussagen in die heutige Zeit in einem grundsätzlichen *Paradigmenwechsel* zu sehen. Für die Welt des Alten und Neuen Testaments galt unhinterfragt, dass die Welt von (einem) Gott geschaffen wurde und erhalten wird. Der Glaube an einen Schöpfergott kann heute nicht mehr als Paradigma gelten (→ Kap. 5.1.1), sondern ist eine – persönlich zu verantwortende – Glaubensaussage.

Um den Wert dieser Glaubensaussage deutlich zu machen, kann es hilfreich sein, den Ertrag der Schöpfungstheologie folgendermaßen zu formulieren: Der Glaube an einen Schöpfer will der Überzeugung und Hoffnung Ausdruck geben, dass die Welt und die Menschen nicht zufällig sind. Vor allem aber hält der biblische Schöpfungsglaube fest, dass Welt und Menschen gut sind (vgl. Gen 1,31). Die Welt ist nicht böse, minderwertig oder nur der uneigentliche Aufenthalt der Menschen, sondern der Ort, an dem sie leben können und sollen. Die Rede von der Schöpfung kann helfen, die *Welt als Heimat* zu begreifen.

die Welt als Heimat

Für die Praxis bietet es sich hier an, nicht den Schöpfungsakt in den Vordergrund zu stellen, sondern die jeweilige Wahrnehmung der Welt – für jüngere Kinder ist hier vor allem Ps 104 geeignet. Die geordneten Zusammenhänge und der liebevolle Detailreichtum der Weltwahrnehmung sind eine Entdeckung wert. Das altertümliche Weltbild des Alten Testaments mit seiner Leitdifferenz „Kosmos“ und „Chaos“ hält dabei im Bewusstsein, dass die Welt sehr wohl gefährliche und bedrohliche Elemente enthält. Die biblisch begründete Hoffnung ist die, dass Gott diese Elemente so weit wie möglich vom Menschen fernhält. Indes ist in den Texten – auch bei Gen 1 – unterschwellig immer zu spüren, dass Katastrophen wie Fluten oder Erdbeben ihre Eigen-dynamik haben, die nichts mit der Güte Gottes oder der Verantwortung der Menschen zu tun haben.

In alttestamentlicher Sicht, die auch vom Neuen Testament nicht aufgegeben wird, gilt: Gott und Mensch gehören zusammen, auch wenn zwischen ihnen ein unermesslich großer Abstand liegen sollte. Gott steht zu allen Menschen uranfänglich in derselben Beziehung des Segens und der Würde; es gibt niemanden, der daraus ausgenommen ist. Es kann also keinen Menschen geben, der „von Natur“ aus einen geringeren Wert hätte als ein anderer. Schöpfungsglaube kann hier ein Gegengewicht zu Weltbildern bilden, die auf das Recht des Stärkeren setzen.

die Würde des Menschen

Dass Christentum und Kirche häufig genug entgegen dieser biblisch begründeten Einsicht gehandelt haben (Hexenverfolgung, Kolonialismus, Nationalsozialismus), ist bekannt und stellt für die christlichen Gemeinschaften ein schweres Erbe dar, dem sie sich zu stellen haben. Das entwertet aber noch nicht den Ausgangspunkt des Schöpfungsglaubens an sich. Die Missachtung menschlichen Lebens und seine Kategorisierung als „unwert“ lässt sich aus der Bibel gerade nicht ableiten. Die Kirche mag sich in ihrer Geschichte als unglaubwürdig erwiesen haben, eine

Diskrepanz zwischen Schöpfungsglauben und kirchlicher Praxis

ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsglauben zeigt aber, dass dies nicht im Inhalt des Glaubens begründet ist, sondern in dessen Anwendung.

Geht die Bibel als Ganze auch von der unverlierbaren Würde jedes Menschen und damit vom unermesslichen Wert eines jeden Menschenlebens aus, so gibt sie doch keine Definition darüber, wann ein Leben anfängt und wann es zu Ende ist. In Debatten um Abtreibung, „Sterbehilfe“ und Gentechnik bietet daher ein Verweis auf die Schöpfung keine Hilfe, es sei denn, er wird mit plausiblen Zusatzargumenten untermauert. Grundsätzlich muss man sagen, dass die heutigen medizinisch-technischen Möglichkeiten völlig außerhalb des Denkhorizonts biblischer Autoren liegen. Ob man daher mit gentechnisch manipuliertem Material Hungerprobleme lösen oder Krankheiten heilen „darf“ oder ob man mit Hilfe moderner Reproduktionsmedizin in die Entwicklung (menschlichen) Lebens eingreifen sollte, bedarf einer gründlichen Auseinandersetzung sowohl mit der theologischen als auch mit der ethischen und der medizinisch-technischen Seite des jeweiligen Problems.

Schöpfung und Weltentstehung

Die Beschränkung des Themas „Schöpfung“ auf den Bereich der Weltentstehung hat sich in der religiösen, besonders in der religionspädagogischen Praxis in letzter Zeit als problematisch erwiesen. Die Texte können nicht als Antwort auf alle heutigen Fragen gelesen werden. Dies muss nicht bedeuten, dass man sich nicht mit Gen 1–2; 2–3 als kosmologischen Grundtexten auseinandersetzen sollte. Sie enthalten Wahrnehmungen der Welt, die heute noch bedenkenswert sind. Auch die derzeit gültige naturwissenschaftliche Kosmogonie ist „nur“ ein Modell, das sich einem bestimmten wissenschaftlich-kulturellen Paradigma verdankt. Andere Zeiten werden möglicherweise andere Paradigmata bringen. Trotzdem sollten Sie die historische Bedingtheit der konkreten Schöpfungsvorstellungen im Blick behalten und berücksichtigen.

Kreationismus

Der sog. Kreationismus geht davon aus, dass die Schöpfungsberichte der Bibel wörtlich zu verstehen sind. Neuere Variationen scheinen auf den ersten Blick einen Ausweg aus dem Dilemma eines verantwortlichen Umgangs mit den biblischen Schöpfungsberichten zu bieten. Sie weisen auf Erklärungslücken innerhalb neuzeitlicher Evolutionstheorien hin und geben dafür eine Erklärung mit den Mitteln neuzeitlicher Rationalität. Sofern diese Theorien auf den wissenschaftlichen „Beweis“ der Schöpfung im biblischen Sinne hinauslaufen, sind sie abzuleh-

nen und bilden keine Lösung des Problems. In neuzeitlicher (Natur-)Wissenschaft gilt das Prinzip, dass eine Annahme empirisch belegbar sein muss. Im Bereich der Schöpfungsberichte ist dieser Nachweis nicht zu führen, die Anpassung biblischen Denkens an neuzeitliche Denkstrukturen ist methodisch nicht zulässig.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. In Martin Luthers „Kleinem Katechismus“ wird der Schöpfungsartikel des Glaubensbekenntnisses folgendermaßen erklärt:

„Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.

Was heißt das?

Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Frau und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mit allem, was not tut für Leib und Leben, mich reichlich und täglich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne alle mein Verdienst und Würdigkeit. Für das alles ich ihm zu danken, zu loben, zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin. Das ist gewisslich wahr.“

Inwiefern ist Luthers Erklärung biblisch begründet? Wo finden Sie in diesem Artikel Elemente der „prima creatio“ und der „creatio continua“? Auf welchem Element liegt der Schwerpunkt? Können Sie Luthers Erklärung in dieser Formulierung zustimmen? Falls nicht: Wie würden Sie formulieren?

Abraham, Isaak, Jakob: Familiengeschichten?

| 5.2

Die Geschichten von Abraham, Isaak, Jakob und Joseph (Gen 12–50) gehören zu den alttestamentlichen Texten, mit denen schon Kinder vertraut gemacht werden. Aufgrund ihrer Einbettung in einen Familienkontext und des relativ einfachen Gottesbildes gelten sie als ideale Anknüpfungspunkte für eine Einübung in biblische Traditionen. Trotz der scheinbaren Einfachheit rufen diese Erzählungen jedoch – schon bei Kindern, mehr aber noch bei Erwachsenen – häufig Irritationen hervor. Auch hier geht es vielfach um „Übersetzungsprobleme“.

- ▶ Vor allem bei der Behandlung biblischer Geschichten im Religionsunterricht ist zu berücksichtigen, dass es sich dabei nicht um Literatur für Kinder handelt, selbst wenn gelegentlich Kinder oder Jugendliche eine wichtige Rolle spielen. Die entfalteten Probleme sind häufig sehr viel eher solche von Erwachsenen, was die Aneignung für Kinder schwierig macht. Will man also Kindern und Jugendlichen durch die Vermittlung biblischer Geschichten eine religiöse und pädagogische Orientierung vermitteln, muss eine Elementarisierung stattfinden.
- ▶ Zweitens sind gerade die Texte der Genesis unter der Oberfläche ihres scheinbar zeitlosen Familienkontextes durch ihre historische Entstehungssituation geprägt. Sie setzen eine vergangene Gesellschaft voraus, deren Ordnung sich in allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens äußert – von den Machtbefugnissen, die ein Familienvater hat, über das Bild der Geschlechterrollen bis in die Gestaltung persönlicher Beziehungen. Hierbei ist eine besonders sorgfältige Übersetzungsleistung gefordert.
- ▶ Drittens schließlich ist zu berücksichtigen, dass Gen 12–50 eine kunstvoll gestaltete Komposition darstellt. In dieser haben die Episoden ihre Funktion für die Gesamterzählung, sie sind keine exemplarischen Einzelerzählungen, die ihren Sinn aus sich heraus gewinnen (vgl. dazu ausführlich J. Taschner, Verheißung). Dieser Zusammenhang ist mit zu unterrichten.

In letzter Zeit hat sich die Rezeption von Gen 12–50 vor allem auf die Abrahamsgeschichte (Gen 12–25) konzentriert. Abraham ist nicht nur die Identifikationsfigur für das nachexilische Israel und das (entstehende) Judentum. Auch das Christentum und der Islam berufen sich auf ihre Herkunft von Abraham her. In dem Bezug auf „Abraham, unseren Vater“ wird daher derzeit eine große Chance für die interreligiöse Verständigung zwischen Juden, Christen und Muslimen gesehen. Dieser Rückbezug auf Abraham knüpft dabei direkt an die Geschichte der biblischen Texte an.

5.2.1 | Die alttestamentliche Darstellung: Texte, Grundzüge, Entwicklungen

- D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.
- D. Dieckmann, *Segen für Isaak. Eine rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten*, Berlin/New York 2003 (BZAW 329).
- G. Fischer, *Jakobs Rolle in der Genesis*, in: Ders., *Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus*, Stuttgart 2011 (SBAB 49), 63–77.

- I. Fischer, Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36, Berlin/ New York 1994 (BZAW 222).
- M. Görg (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (FS J. Scharbert), Stuttgart 1989.
- R. A. Klein, Jakob. Wie Gott auf krummen Linien gerade schreibt, Leipzig 2007 (Biblische Gestalten 17).
- M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit A. Alt und seinen Erben, Göttingen 1988 (FRLANT 142).
- M. Köckert, Art. „Erzväter/Erzväter-/Erzelternüberlieferung“, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, 1540 f.
- H. Krauss/M. Küchler, Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob, Göttingen 2004.
- H. Seebass, Art. Jakob, in: NBL II, Zürich 1995, 272.
- H. Seebass, Genesis II. Vätergeschichte II (23,1–36,43), Neukirchen-Vluyn 1999.
- H. Spieckermann, Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament, in: R. G. Kratz/T. Nagel (Hg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 11–21.
- J. Taschner, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19–33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens, Freiburg u. a. 2000 (HBS 27).
- Themenheft „Abraham“, Welt und Umwelt der Bibel 30 (4/2003) (<http://www.bibelwerk.de/>).

Die Entstehungsbedingungen des Komplexes Gen 12–50 sind im vorigen Kapitel ausführlich geschildert worden (→ Kap. 4.2.2; 4.3.2; 4.3.5; 4.4.3).

Entstehungsbedingungen

Die Geschichten von den Erzvätern und -müttern stellen die Frage: „Warum gibt es uns?“. Die Antwort lautet: „Weil Gott mit unseren Urahren war“. Der Akzent der Erzählungen in Gen 12–36 (37–50) liegt also auf der Rolle Gottes in dieser Familiengeschichte. Gott bleibt trotz aller Schwierigkeiten den Urahren und ihren Familien treu. Bekräftigt wird diese Aussage in den sog. „Verheißungen“ an die Väter (und Mütter) (→ Kap. 4.3.2).

Woher kommen wir?

Die Verheißungen an die Väter

Mit dem altertümlichen Wort „Verheißung“ bezeichnet man exegetisch ein feierliches und unbedingtes Versprechen Gottes. Außer in Gen 12–50 begegnen Verheißungen als Textgattung überwiegend in der Prophetie, besonders in Jes 40–44. In Gen 12–50 treten viele Versprechen Gottes auf. Die wichtigsten Texte sind:

an Abraham	Gen 12,1–3	Nachkommenschaft, Segen Gottes, Name
	Gen 12,7	Land, Nachkommenschaft
	Gen 13,14–17	Land, Nachkommenschaft
an Hagar	Gen 16,10	Nachkommenschaft
an Isaak	Gen 26,3	Beistand Gottes, Segen, Nachkommenschaft
an Jakob	Gen 28,13–15	Land, Nachkommenschaft, Segen, Beistand Gottes

In Gen 15;17 sind Verheißungen in literarisch komplexe Texte integriert worden. Das Versprechen eines Sohnes ergeht nur an Abraham und Sara (Gen 15,4; 17,19; 18,12–13; 21,6–7) und ist keine echte Verheißung, sondern steht im Dienste der Dramaturgie der Väter-und-Müttergeschichte.

Der Grundbestand der Verheißungen – eine große Nachkommenschaft, aus der Völker hervorgehen, und die Beheimatung im Land – erklärt sich aus der Situation der Eroberung und der Fremdherrschaft. Formuliert sind diese Verheißungen aus der Perspektive der bereits eingetretenen Erfüllung: Dass es nach den Erfahrungen von 720 v. Chr. noch so etwas wie ein Volk gab, konnte nur durch die Treue Gottes erklärt werden. So ergab sich die Hoffnung, auch irgendwann einmal wieder das eigene Land zu besitzen.

Verheißungen als Leittexte

Die einzelnen Episoden der Abrahams-, Isaaks- und Jakobsge-
schichte sind von den Verheißungen her zu lesen. Die einzelnen
Ereignisse haben den Zweck, die Verheißungen schrittweise zu
bestätigen. Das Verhalten der Hauptfiguren hat auf die Erfül-
lung der Verheißung keinen Einfluss, vielmehr gefährden sie
die Verheißung eher. Die Texte in Gen 12–50 haben daher sehr
viel weniger mit individuellen – gar historischen – Charakteren
zu tun als mit exemplarischen Erfahrungen einer Gefährdung,
die durch *Gottes unbedingte Treue* überwunden wird, wodurch eine
weitreichende Zukunft eröffnet wird. Die Verheißungen sind daher
geeignet, einen in sich sehr differenten Erzählkomplex zu einer
Einheit zu gestalten.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Hier finden Sie eine Auflistung sämtlicher Verheißungstexte der Genesis: Gen 12,1–9; 13,1–18; 15,1–21; 16,1–16; 17,1–27; 18,1–15; 18,16–33; 20,1–18; 21,1–8; 21,9–21; 22,1–19; 24,1–67; 26,1–11; 26,23–35; 28,1–5; 28,10–22; 31,1–54; 32,1–22; 35,1–5; 46,1–47,12; 47,27–31; 48,1–22; 50,22–26.
2. Lesen Sie diese Texte und erfassen Sie folgendes:
 - a) An wen ergeht die Verheißung?
 - b) Welche konkreten Inhalte hat die Verheißung?
 - c) Hat die Verheißung Zusatzbedingungen?
 - d) In welchem erzählerischen Kontext steht die Verheißung?
 - e) Welche Figur erhält die meisten Verheißungen?
 - f) Gibt es Verheißungen, die nur an eine einzige Person ergehen?

Weitere wichtige Strukturelemente sind die folgenden:

1. Die *Geburt der nächsten Generation* ist immer mit *Problemen verbunden* und scheint eigentlich sogar ausgeschlossen. Dies wird erzählerisch an die Frauenfiguren gebunden: Sara ist alt, Rebekka unfruchtbar, Rahel, die Mutter Josephs, zunächst auch. So wird zwar immer am Anfang einer Geschichte ein Sohn oder sogar mehrere geboren (Ismael, Esau, die Söhne Leas). Aber sie sind noch nicht die eigentlichen „Helden“ der nächsten Generation. Damit hängt das zweite Element zusammen:
2. Den Erfolg der nächsten Generation sichert *niemals der Erstgeborene*, sondern *immer ein jüngerer Sohn*. Isaak und Jakob sind die Verheißungsempfänger und -träger, nicht ihre älteren Brüder.

So kommt es in jeder Generation zu spannungsreichen Konflikten zwischen Brüdern und/oder Frauen. Zwischen den beiden Frauen Abrahams, Sara und Hagar, entsteht ein Konflikt um die Legitimität der Söhne: Wird der Erstgeborene Ismael Abrahams Nachfolger werden, obwohl er der Sohn einer Nebenfrau ist, oder hat der Sohn der Hauptfrau, wenngleich später geboren, diesen Anspruch (Gen 16; 21)? Isaaks Zwillingsöhne Esau und Jakob ringen um den Segen ihres Vaters (Gen 25; 27), Jakobs Frauen machen sich gegenseitig die Liebe ihres Mannes streitig (Gen 29–30), Jakobs Söhne schließlich verkaufen ihren jüngsten Bruder nach Ägypten (Gen 37–50). Auf diese Weise bietet sich den Lesern und Leserinnen eine aufregende – und auch theologisch herausfordernde – Konstellation: Einerseits stellt der Verheißungsträger selbst und/oder sein unmittelbares Umfeld die Erfüllung der Verheißung durch sein Verhalten in Frage, andererseits kann man auf Gottes Treue zu seiner Verheißung – die in der Genesis niemals an Bedingungen gebunden ist – sicher vertrauen.

Gen 12–36.49–50: weitere strukturierende Elemente

Ehe und Familie im biblischen Israel

Die Regeln und Strukturen des Familienlebens sind damit der für das Verständnis notwendige Hintergrund der Geschichten der Genesis, aber auch z.B. der Geschichte Davids (1 Sam 16–2 Kön 2) und des Ruthbuchs. Leider ist ein Großteil dieser Regeln und Strukturen nur aus den Geschichten selbst zu erschließen. Hier muss man auch immer damit rechnen, dass die dargestellten Verhältnisse möglicherweise an die Bedürfnisse des Textes angepasst sind und damit nicht zwangsläufig der damaligen Lebenswelt entsprechen. Erschwerend kommt hinzu, dass sich das Familienleben im Lauf der Geschichte Israels gewandelt hat und dass sich Familienstrukturen zudem je nach Lebenskontext unterschieden: Die bäuerlichen Familien der Genesis lebten anders als der großstädtisch-adlige

Hof Davids (2 Sam 13–1 Kön 2), und dieser unterschied sich wiederum vom Kleinstadtmilieu des Ruthbuchs. Ungeachtet dieser sozialen und historischen Differenzierungen lassen sich folgende Konstanten benennen:

1. Der Familienvater war das unangefochtene Oberhaupt der Familie. Er „herrschte“ über seinen Haushalt, musste diesen aber gleichzeitig auch verwalten, rechtlich vertreten und verteidigen.
2. Eheschließungen dienten nicht nur dem Überleben der Familie – durch Kinder –, sondern stifteten auch rechtliche und wirtschaftliche Verbindungen zwischen Familiengruppen. So vergrößerten Familien ihren Aktionsradius und ihren Handlungsspielraum.
3. Frauen, Kinder und Unfreie waren keine Rechtssubjekte, d.h. sie konnten keinen eigenen Besitz erwerben, ihre Ehepartner und -partnerinnen nicht frei wählen, nicht erben und nicht vererben. Über diese Rechte verfügten nur Männer mit Grund- oder Viehbesitz, d.h. in der Regel die Familienväter. Das bedeutet nicht, dass die anderen Personen keine Rechte gehabt hätten! Sie konnten sie indes nicht selbständig wahrnehmen, sondern brauchten einen freien Mann, der als ihr Anwalt agierte.
4. Erwachsene Söhne waren erst dann selbständig, wenn sie aus dem Haushalt des Vaters entlassen wurden, häufig auch erst nach dessen Tod. Der Familienvater musste entscheiden, welcher Sohn seinen Besitz und seine Führungsrolle übernahm. In der Regel war der erstgeborene (bzw. erstüberlebende) Sohn allein erbberechtigt, unabhängig von der Herkunft seiner Mutter. Diese Regel konnte jedoch durchbrochen werden, wenn es die Umstände erforderten (vgl. 1 Kön 1–2).
5. Ehen wurden als Privatvertrag zwischen dem Vater der Braut und dem Bräutigam oder dessen Vater verabredet und geschlossen. Dabei erhielt die Familie der Braut vom Bräutigam einen „Brautpreis“. Es handelte sich aber nicht um „Kaufehen“, bei der die Braut vom Besitz des Vaters in den Besitz des Mannes überging. Vielmehr war der Brautpreis eine – jeweils nach Ermessen ausgehandelte – Entschädigung der Brautfamilie für das, was sie bisher in die Tochter investiert hatte, und für den Verlust ihrer Arbeitskraft, d.h. der Brautpreis war eher eine „Ablösesumme“. War der Bräutigam mittellos, konnte er den Brautpreis „abarbeiten“, indem er in den Dienst des Schwiegervaters trat (Dienstehe); das ist der Fall bei Jakob und seinem Schwiegervater Laban (vgl. dazu unten) und bei David und seinem Schwiegervater Saul (1 Sam 18–19).
6. Außer bei der Dienstehe (vgl. 5.) zog die Braut in das Haus ihres Mannes bzw. zu ihren Schwiegereltern (sog. Patrilokalität: Wohnen beim Vater). Witwen konnten in der Familie ihres Mannes bleiben (Gen 38) oder zu ihrer Herkunftsfamilie zurückkehren (Rut 1).
7. Wie viele Frauen ein Mann haben konnte, war nicht festgelegt, sondern richtete sich nach seinen wirtschaftlichen Verhältnissen. Prinzipiell konnte ein Mann so viele Frauen haben, wie er ernähren konnte. Die Unterscheidung nach „Haupt-“ und „Nebenfrauen“ ist schwierig. Jede Frau, die ein Mann einfach zu sich nahm, ohne dass ein Ehevertrag geschlossen wurde, hat als Nebenfrau zu gelten. „Hauptfrauen“ sind dann Frauen, deren Ehe ein Vertrag zugrunde lag.

8. Die Rangfolge von (verheirateten) Frauen in einer Familie richtete sich nach der Zahl ihrer Söhne. Je mehr Söhne eine Frau hatte, umso höher war ihr Rang, unabhängig von ihrem Status als Haupt- oder Nebenfrau. Die wichtigste weibliche Respektperson im Haushalt war die Familienmutter bzw. die Mutter des erbberechtigten Sohnes. Sie war auch weisungsberechtigt gegenüber ihren Söhnen, über ihr stand indes ihr Mann bzw. der Familienvater.
9. Unverheiratete Töchter unterstanden ihren Vätern, Brüdern und Müttern (in dieser Reihenfolge). Ihre Bewegungsfreiheit in der Öffentlichkeit richtete sich nach ihrem Herkunftsmilieu. Bauern- und Viehhaltertöchter waren durch Feldarbeit und Viehhüten, außerdem durch Wasserholen, in der Öffentlichkeit sehr präsent. Töchter aus städtischen, vor allem aus höfischen und priesterlichen Familien lebten wohl stärker abgeschlossen (vgl. 2 Sam 13). Allem Anschein nach hatten junge Frauen bis zu ihrer Eheschließung jungfräulich zu bleiben – das Hohelied Salomos kennt aber auch Paare, die sich nicht danach richten (Hld 3,1–5). Das durchschnittliche Alter bei der Eheschließung ist weder für Frauen noch für Männer bekannt. Kam es vor, dass unverheiratete Töchter vergewaltigt wurden, war es offenbar die Aufgabe ihrer leiblichen Brüder, die Strafe (am Vergewaltiger!) vorzunehmen (vgl. Gen 34; 2 Sam 13). Dtn 22 kennt aber auch andere Vorgehensweisen.

Die Dramaturgie der Geschichten in Gen 12–36 bewegt sich innerhalb dieser Rahmenbedingungen, die häufig genug zu Konflikten führten und gegeneinander ausgespielt werden mussten.

- I. **Fischer**, Genesis 12–50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte; in: L. Schottroff/M. Th. Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2007, 12–25.
- M. **Grohmann**, Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel; in: M. Öhler (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 97–116.
- I. **Pabst**, Szenen zweier Ehen. Beobachtungen zu den Erzelternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel/Lea und Jakob; in: E. Klinger u. a. (Hg.), *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute*, Würzburg 2002, 93–131.
- C. **Schäfer-Lichtenberger**, Frauen in der Frühzeit Israels – Beobachtungen aus soziologischer und sozialgeschichtlicher Perspektive; in: M. Oeming (Hg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen*, Münster 2003 (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), 127–155.

Die Jakobsgeschichte hat zwei Schwerpunkte. Der äußere Rahmen erzählt vom Konflikt zwischen Jakob und seinem Zwillingbruder Esau: Weil Esau ihn töten will, muss Jakob aus seiner Familie fliehen (Gen 27). Am Schluss versöhnt er sich mit Esau, und die beiden begraben gemeinsam ihren inzwischen verstorbenen Vater Isaak (Gen 33.35.27–29). Zwischen diesen Eckpunkten wird erzählt, wie Jakob jenseits des Jordans in Labans Dienst tritt, dessen Töchter Lea und Rahel heiratet und mit ihnen (insgesamt zwölf) Söhne bekommt. Jakob wird reich und trennt sich

die Geschichte Jakobs

schließlich von seinem Schwiegervater (Gen 29–31*). Den Mittelpunkt bildet Gen 28,10–22: Unmittelbar nach der Flucht vor seinem Bruder hat Jakob in Bet-El eine Begegnung mit JHWH. JHWH verspricht ihm Beistand und Rückkehr. In Gen 35 wird diese Zusage als erfüllt anerkannt.

wunderbares Überleben

Die Jakobsgeschichte lässt sich somit sehr gut als individuelle Lebensgeschichte lesen, sie ist aber gleichwohl aus der Perspektive derer formuliert, die sich von Jakob herleiten. Die Nachkommen Jakobs erklären ihre Herkunft mit der Geschichte ihres Urvaters. Es ist die Geschichte eines Wunders: Der heimatlose, mittellose und mit seiner Familie entzweite *Jakob findet unerwartet eine Familie und kommt zu Reichtum. Es ist allein Gottes Wille und Beistand, der dies möglich macht.* Israel als Volk kann daher weiterhin auf diese Treue Gottes bauen, gleichgültig, unter welchen politischen Verhältnissen es lebt.

Jakob, der Betrüger?

Die Wahrnehmung der Jakobsgeschichte ist bis heute mit Schwierigkeiten belastet, denn der spannungstragende Konflikt beginnt mit einem *Betrug an Jakobs Bruder Esau* (Gen 27,1–45). Jakobs späterer Erfolg wird daher häufig als Lohn für diesen Betrug empfunden. Da Gott den Jakob mit seiner Verheißung begleitet, wird dies auch aus theologischer Sicht ein Problem (vgl. dazu M. Fricke, „Schwierige“ Bibeltexte).

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gen 27,1–45.

Gen 27: Wer betrügt wen?

Gen 27 spiegelt wider, wie sich die Erbfolgeregelung in israelitischen Familien vollzog. Der alte, schwache und fast blinde Isaak will vor seinem Tod einem seiner Söhne seinen Segen geben. Dieser „Segen“, die Weitergabe heilschaffender Kraft (→ Kap. 5.1.1), ist im Grunde eine Art Testament und Einsetzung des neuen Familienoberhauptes (vgl. I. Willi-Plein, Genesis 27, 44). Mit dem Segen überträgt er sein Führungscharisma auf den erwählten Sohn. Isaak will Esau den Segen geben, Rebekka bevorzugt Jakob. Der *Betrug* wird also *von Rebekka inszeniert, nicht von Jakob*. Jakob macht sogar allerlei Einwände gegen den Plan der Mutter. Vor allem befürchtet er, dass der Betrug den Segen gewissermaßen „vergiften“ und in einen Fluch verwandeln könnte. Rebekka nimmt diese Gefahr jedoch auf sich, d. h. sie handelt in vollem Bewusstsein der möglichen Folgen ihrer Tat (V. 11).

Jakob befindet sich hier in einem Dilemma, das der Text zu einer spannenden Geschichte ausbaut.

Die Pointe der Erzählung von Gen 27 in ihrem unmittelbaren Kontext besteht darin, dass niemand von diesem Betrug profitiert. Die Familie ist zerbrochen, und Jakob hat zwar seinen Vater beerbt, muss aber vor seinem zornigen Bruder fliehen. Rebekka hat ihre beiden Söhne verloren. Auffallenderweise ist dies der letzte Auftritt Rebekkas. Von ihrem Tod berichtet das Alte Testament (anders als bei Sara und Rahel) nichts.

ein erfolgloser Betrug

Liest man Gen 27 losgelöst vom Kontext, so ist nicht ersichtlich, wer der ältere der beiden Brüder ist. Im Kontext bekommt der von Jakob und Rebekka begangene Betrug allerdings eine doppelte Rechtfertigung.

Rechtfertigungen: Gen 25

- ▶ *Gen 25,21–26* erzählt von der Geburt der Zwillinge Jakob und Esau, von denen Jakob der Jüngere ist. Vor ihrer Geburt erhielt Rebekka jedoch eine Weissagung Gottes, nach der der Jüngere über den Älteren herrschen würde. Diese Weissagung rechtfertigt Rebekkas Handeln, so dass sich ergibt: „Rebekkas Betrug ist kein Betrug, sondern die folgerichtige Tat zur richtigen Zeit“ (I. Pabst, Szenen, 111).
- ▶ In der bekannten Geschichte *Gen 25,29–34* wird Jakob gerechtfertigt: Esau verkauft ihm sein Erstgeburtsrecht – also den Anspruch auf die Familienführung – um den Preis einer Mahlzeit. Wie sich die beiden Rechtfertigungsgeschichten entstellungsgeschichtlich zu Gen 27 verhalten, ist in der Exegese außerordentlich umstritten.

R. A. Klein, Art. Rebekka, in: www.wibilex.de.

A. Rofé, An Inquiry into the Betrothal of Rebekah; in: E. Blum u. a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 27–39.

I. Willi-Plein, Genesis 27 als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten, in: Dies., *Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, hg. von M. Pietsch und T. Präckel, Neukirchen-Vluyn 2002, 41–59.

Die Konsequenz des Zerwürfnisses in Gen 27 ist eine Teilung der Familie in zwei Zweige, den Esauzweig (das spätere Edom) und den Jakobzweig (das spätere Israel).

Gen 28: ein neuer Anfang

JHWHs *Beistand ab Gen 28* wendet sich dem beziehungs- und mittellosen Jakob zu und hilft ihm, neue Strukturen aufzubauen. Dabei steht Jakob immer zwischen menschlichen Problemen und Gottes Beistand: Er wird von seinem Schwiegervater Laban mehrfach betrogen (Gen 29,1–30; 30,25–43) und muss bei Nacht und Nebel vor ihm fliehen (Gen 31). Trotzdem weiß er sich mit

List gegen seinen Schwiegervater zu behaupten, was vom Text auf die Zusage des göttlichen Beistands zurückgeführt wird.

Auch in seiner unmittelbaren Familie zeigt sich dieser Zwiespalt Jakobs: Er verteilt seine Liebe nicht gleichmäßig auf seine beiden Frauen Lea und Rahel – die Folge ist jedoch ein Kinderreichtum der ungeliebten Lea, der direkt auf Gottes Eingreifen zurückgeführt wird (Gen 29,31). Erst der mühsam erworbene Reichtum und Erfolg Jakobs ermöglicht eine Versöhnung der beiden Brüder, die sich nun auf gleicher Ebene begegnen können (Gen 33). Aus Esau gehen schließlich Könige und Fürsten hervor (Gen 36) – Ähnliches wird sich an Jakob lange nicht erfüllen. Seine Nachkommen müssen erst den langen Weg nach Ägypten hinein und wieder hinaus bestehen.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gen 32,23–33; 35,9–15 und vergleichen Sie die beiden Umbenennungen Jakobs in Israel miteinander.

Gen 49: offenes Ende

Die Jakobsgeschichte schließt gewissermaßen mit einem offenen Ende: *Jakob segnet alle seine Söhne*. Vorerst bleibt offen, wer von ihnen sein legitimer Nachfolger werden wird. Insofern lässt sich sogar die Ansicht vertreten, dass Jakob aus seinen vielen Schwierigkeiten gelernt hat.

Kritik an Jakob

Außerhalb der Genesis erscheint Jakob als Person nur noch in wenigen Texten. Die 160 Nennungen des Namens Jakobs außerhalb der Genesis bezeichnen überwiegend Israel als Volk, gelegentlich das Territorium des Königreiches. Eine signifikante Ausnahme ist Hos 12, ein Text, der scharfe Kritik an Jakob äußert. Aufgrund seiner problematischen Persönlichkeit scheint er als Identifikationsfigur ungeeignet und wird gegen Mose ausgespielt. Die Geschichte Jakobs hat daher allem Anschein nach ihre Funktion als Paradigma der Identität Israels recht schnell verloren. Die priesterschriftliche Bearbeitung der Jakobsgeschichte versucht ebenfalls, Jakob zu einer geradlinigeren Figur zu machen.

F. Crüsemann, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobsgeschichte der Genesis zur politischen Ethik, in: Ders., *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*, Gütersloh 2003, 80–87.

W. Dietrich, Jakobs Kampf am Jabbok, in: Ders., *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2002, 173–183.

- J. Ebach, Der Kampf am Jabboq. Genesis 32,23–32. Eine Geschichte voller Verdrehungen, in: Ders. u. a. (Hg.), „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001, 13–43.
- A. de Pury, Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte, in: R. G. Kratz u. a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (FS O.H. Steck), Berlin/New York 2010 (BZAW 300), 33–60.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Zu Gen 27 schreibt Kurt Frör:

„Gott lässt offenbar zu, dass Jakob sich an seinem Segen vergreift. Er lässt einen Menschen zum Träger seiner Verheißung werden, der dazu nach unseren Maßstäben von Sittlichkeit und Religion nicht geeignet scheint. Gott kann es sich leisten, dass ein Unwürdiger seinen Segen empfängt und damit seine Verheißung weiterträgt.“ (Kurt Frör (Hg.), Die kirchliche Unterweisung an der Volksschule, 1./2. Jahrgang, München 1965, 126)

Stimmen Sie dieser Auslegung zu? Wenn ja, warum, wenn nein, warum nicht?

Auf lange Sicht wirkungsmächtiger bei der Identitätsbildung erwies sich die Geschichte Abrahams (Gen 12–25) als Darstellung der Vorgeschichte Israels. Auch in der Abrahamsgeschichte bildet Gottes Verheißung und seine Treue zu dieser das Schlüsselement, das das Überleben Abrahams gegen alle Wahrscheinlichkeiten garantiert.

Gen 12–25: Abraham

Die Dynamik der Erzählung besteht darin, dass Abraham und Sara verheißten ist, einst Stammeltern eines Volkes zu sein. Doch die beiden sind kinderlos (Gen 11,30) und außerdem alt. Spannend wird die Abrahamsgeschichte dadurch, dass Abraham und Sara auf jede nur erdenkliche Weise versuchen, Gottes Verheißung wahr werden zu lassen (Gen 13; 15,2). So greifen Sara und Abraham zum Mittel der „Leihmutterchaft“, und Abraham bekommt mit seiner ägyptischen Sklavin Hagar einen Sohn (Gen 16). Dieser begründet die Linie der *Ismaeliter* (Gen 16; 21). Erst nach all diesen Versuchen bringt Sara doch noch den ersehnten eigenen Sohn *Isaak* zur Welt (Gen 18; 21). Von ihm wird die Fortsetzung des Bundes erwartet, den Gott noch vor seiner Geburt mit Abraham schließt. Nach Saras Tod nimmt sich Abraham noch einmal eine Frau und zeugt mit ihr die Stammväter der *südarabischen Völker* (Gen 25).

Gen 12–25: Abraham als Vater der Völker

Abrahams und Saras Versuche, ein Kind zu bekommen, sind Versuche, Gottes Verheißung mit menschlichen Mitteln wahrzumachen. Auf diese Weise drücken die Verfasser und Komposito-

Abraham: Zweifel an der Verheißung?

ren der Abrahamsgeschichte einen Zweifel an der Gültigkeit der Verheißungen und also an der Treue Gottes aus. In diesem Zweifel spiegelt sich die immer weiter andauernde Fremdherrschaft über Israel und die Existenz von Israeliten auch außerhalb Judas/Samarias. Die Verfasser der Abrahamsgeschichte konzipieren aber durchaus eine Antwort auf diese problematische Situation, indem sie die Verheißungen Gottes durch seinen Bund bekräftigen und überbieten: Die zentralen Texte der Abrahamsgeschichte sind Gen 15 und Gen 17.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1 Lesen Sie Gen 17,1–21.

Gen 17: Bund und Beschneidung

Gen 17 ist der Priesterschrift zuzurechnen und gehört zu den zentralen Texten dieses Literaturwerks (→Kap. 4.3.5). Das Kapitel steht nach der Geburt Ismaels (Gen 16) und zielt auf die Unterscheidung zwischen dem engeren und dem weiteren Kreis der Abrahamsippe. Gen 17 besteht aus einer langen Gottesrede mit einem nur knappen narrativen Rahmen. Dieser Erzählstil ist typisch für priesterschriftliche Texte (vgl. z. B. auch Gen 9,1–17). Der Text ist folgendermaßen aufgebaut:

17,1–3	Einleitung: Gottes Erscheinung vor Abram
17,4–8	Erster Teil der Gottesrede: Ankündigung des Bundes
17,9–14	Zweiter Teil der Gottesrede: die Beschneidung
17,15–21	Ankündigung der Geburt Isaaks
17,22–27	Abschluss

Gen 17: Begegnung mit Gott

Obwohl Abraham bereits mehrere Verheißungen Gottes empfangen hat (Gen 12; 13; 15), beschreibt Gen 17 doch die erste echte Begegnung zwischen den beiden. Gott „erscheint“ dem Abraham (V. 1). Das deutet auf einen direkten Kontakt hin. Allerdings wird diese Begegnung nicht näher ausgemalt. Alles Gewicht liegt vielmehr auf der Rede. Gott stellt sich Abraham zunächst vor. Der Geschichtstheologie der Priesterschrift entsprechend (→Kap. 4.3.5) offenbart er sich hier nicht mit seinem Namen JHWH, sondern mit dem namenartigen Begriff „*El Šaddaj*“. Die Luther-, Einheits- und Elberfelder Übersetzung geben die Selbstbezeichnung Gottes in Gen 17,1 mit „Der allmächtige Gott“ bzw. mit „Gott der Allmächtige“ wieder. Obwohl der Gebrauch des Gottesnamens *El Šaddaj*

Gottes Macht zum Guten und Bösen ausdrückt, hat das Hebräische keinen Begriff für „Allmacht“. Die gängige Übersetzung „Der Allmächtige“ für *El Šaddaj* ist daher nicht ganz textgemäß.

Die Priesterschrift buchstabiert Heilsgeschichte entlang der sich wandelnden Gottesnamen: Innerhalb der Urgeschichte (Gen 1–11) ist Gott der ganzen Welt als *’Elohīm*, „Gott“, erkennbar (→ Kap. 5.1.1). Mit Abraham und den Seinen geht dieser Gott eine speziellere Beziehung ein, die sich im neuen Namen ausdrückt. Erst beim Auszug aus Ägypten wird Gott als JHWH erkennbar.

Parallel stellt Gott zunehmend spezifische Ansprüche an die Menschheit (→ Kap. 5.3.1). In Gen 17,1 formuliert er Erwartungen an Abraham, die sich als „Frömmigkeit“ verstehen lassen, jedoch noch nicht in Gebote gefasst werden. Der Aufforderung zur Frömmigkeit folgt in Vv. 2–4 die Ankündigung des „Bundes“ Gottes mit Abraham. Da „Bund“ als theologische Kategorie im Alten Testament eine besondere Beziehung zwischen Gott und Mensch meint (→ Kap. 5.4.1), beginnt in Gen 17 etwas Neues in der Geschichte: Gott wendet sich einer ganz bestimmten Menschengruppe zu, nämlich Abraham und seinen Nachkommen. Diese neue Gottesbeziehung hat drei Ausdrucksformen.

Gen 17: eine neue Gottesbeziehung

- ▶ Die erste ist die nun erfolgende Offenbarung Gottes als „*El Šaddaj*“. Dem entspricht die *Umbenennung* Abrams in Abraham und Sarajs in Sara.
- ▶ Zweitens wird dieses spezielle Gottesverhältnis in der *Beschneidung* sichtbar, mit der die männlichen Bundespartner Gottes ihren Körper zeichnen (→ Kap. 4.3.5).
- ▶ Drittens schließlich erwartet Gott analog zu seiner Zuwendung von seinen Bundespartnern auch etwas, nämlich das *Halten des Bundes*.

In diesen Rahmen der neuen und verpflichtenden Gottesbeziehung werden in Gen 17 die alten Verheißungen eingefügt und bekommen dadurch eine neue Qualität. Hermann Spieckermann fasst das so zusammen:

„Auf symbolträchtige Weise macht Gott seine Verheißung neu, indem er Neues schafft. Abram ... bekommt seinen neuen Namen Abraham (17,4–6), gedeutet als „Vater einer Menge von Völkern“ ... Saraj bekommt als neuen Namen Sara (17,15 f.), gedeutet als Völkerfürstin.“ (H. Spieckermann, *Verheißungen*, 18)

Abrahams setzt die Anweisungen zur Beschneidung sofort um (17,23–27). Damit ist der Bund geschlossen.

Neuinterpretation der Verheißung

Bis zur priesterschriftlichen Fortschreibung von Gen 12–36 wurden die Verheißungen als unbedingte Versprechen Gottes verstanden, deren Erfüllung erwartet wurde. Die Verheißungstexte der babylonischen Zeit legen den Schwerpunkt auf die Volkwerdung und die Gabe des Landes als Heimat, also auf ein Überleben Israels nach den Eroberungen von 720 und 587 v. Chr. (→ Kap. 3.3.7). Da sich jedoch die politische und religiöse Situation Israels im Mutterland und in der Fremde auch nach der babylonischen Zeit nicht signifikant besserte, wurde die Verheißung als theologische Kategorie zunehmend problematisch. Auf Gottes Treue gegen jeden Augenschein ließ sich nicht mehr unangefochten bauen. Gen 17 ändert die problematische Verheißung daher in einen Bund, der neue – und vertraglich festgelegte – Verhältnisse schafft. Von nun an gilt, dass in Beschneidung, Herkunft und Verhalten erkennbar ist, wer zum Bund gehört. Eine Nichterfüllung der Verheißung Gottes kann nun auch auf menschliches Versagen zurückgeführt werden. Außerdem wird die Mehrungsverheißung politisch zugespitzt: Aus Abraham sollen nicht nur Völker hervorgehen, sondern Könige.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gen 15,1–21.

Gen 15: Bund und Glaube

Diese Neuinterpretation des Bundes Gottes mit Abraham wird in Gen 15 fortgeschrieben und weiteren Aktualisierungen unterzogen. Das komplizierte Kapitel ist folgendermaßen aufgebaut:

15,1–6	Die Sohnesverheißung und Abrahams Glaube
15,7–16	Die Landverheißung und die Frage nach dem Zeichen
15,17–21	Der Schwur und Bundschluss

Im Vergleich mit Gen 17 fallen mehrere Unterschiede auf: Der göttliche Akteur ist hier unmissverständlich JHWH. Die Zusagen an Abram beziehen sich damit von Anfang an allein auf die Anhänger JHWHs und nicht auch – wie dann in Gen 17 – auf die ganze Abrahamsippe. Der zweite Unterschied liegt in der Form des Textes. Gen 17 berichtet über eine Erscheinung *El Šaddajs* vor Abraham, die sich als ununterbrochene Gottesrede vollzieht. Gen 15 hingegen wird als prophetische Vision ausgewiesen (→ Kap. 5.4). Dabei entspinnt sich zwischen JHWH und Abram ein

Dialog. Zweimal stellt Abram zweifelnde Fragen: Vv. 2–3. 8. Die Dramaturgie von Gen 15 zielt also insgesamt darauf, Abram zu überzeugen. Dies geschieht in V. 1 durch den Anblick des Himmels, in V. 17 durch eine Handlung Gottes. Das Ergebnis wird in V. 6 mitgeteilt:

Abram glaubte dem HERRN, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

„Glauben“ im Alten Testament

Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet „Glauben“ das Für-Wahr-Halten eines Sachverhalts, der sich rational nicht beweisen lässt, und das Vertrauen auf diesen. Aus diesem Grund wird „Glauben“ dem Wissen und der Vernunft entgegengesetzt. Religiös geprägte Überzeugungen und Lebensstile werden häufig als „Glaube“ bezeichnet, was in der Regel bedeutet, dass man von der Existenz eines Gottes überzeugt ist, die das Leben und Handeln bestimmt.

In biblischen Zeiten war die Existenz von Göttern keine Glaubenssache, sondern gehörte unhinterfragt zum Weltbild. Glaube hat daher biblisch nichts mit der Frage nach Gottes Existenz zu tun. Vielmehr bezeichnet „Glaube“ alt- wie neutestamentlich eine Haltung, die Überzeugung und Vertrauen vereint, die aber anderen Möglichkeiten der Welt- und Gotteserkenntnis nicht entgegengesetzt ist.

Der hebräische Begriff für „Glauben“ lautet *'aman*. Das Verb bedeutet „fest sein, fest stehen“. Eine Variation davon ist *hæ^zmin*, „fest machen, fest sein lassen“. Mit dieser Verbform wird das beschrieben, was in der Regel mit „Glauben“ übersetzt wird: Vertrauen, Überzeugung, auch „Sich-Überzeugen-Lassen“. Das Wort wird im Alten Testament verwendet, wenn die Überzeugungskraft der Gesagten oder Gesehenen Anlass zu Nachfragen oder Zweifeln gibt. Es geht dann beim „Glauben“ allerdings nicht um Beweise, sondern um eine Bekräftigung der Überzeugung. Aus diesem Grund ist in den Psalmen das „Amen“ (= So steht es fest) die Antwort der Hörer und Hörerinnen auf den Inhalt des Gebets.

F. Sedlmeier, „Wer glaubt, der wird nicht weichen“ (Jes 28,16). Überlegungen zum Thema „Glauben“ im Alten Testament, in: TThZ 109 (2000), 38–53.

In Gen 15,6 muss Abraham tatsächlich überzeugt werden, jedoch nicht von der Existenz Gottes. Vielmehr muss Gott seine Verheißung durch ein Zeichen bekräftigen. Hermann Spieckermann schreibt:

„Die Kinderlosigkeit macht die Verheißungen wertlos (15,3). Gott lässt sich auf keine Diskussion ein, sondern führt Abraham unter den gestirnten Himmel. So soll seine Nachkommenschaft sein. In Gen 13,16 war es der Erdenstaub, in 15,5 ist es der Sternenstaub, der Abraham überzeugen soll. Und der zweifelnde Abraham lässt sich darauf ein. Sein Vertrauen bekommt nun einen Namen: Er glaubt, etwas ganz Seltenes und Spätes im Alten Testament. Abraham hat im Sternenstaub eine Anschauung

für die ihm gegebene Verheißung, aber es ist eine Anschauung ohne Begriff. So vertraut Abraham blind. Dies rechnet ihm Gott als Gerechtigkeit an (15,6). Die blinde Anschauung als Zumutung Gottes quittiert Abraham nicht mit enttäuschter Abwendung, sondern mit dem Sich-Festhalten an Gott. Das ist es, was das hebräische Wort für ‚glauben‘ (hæʾemîn) bezeichnen will. Indem Abraham sich an diesem Gott festhält, hält er diesen Gott fest und das, was er zusagt – mit Anschauung, aber ohne Erkenntnis.“ (H. Spieckermann, Verheißungen, 16)

Gen 15: Verheißung als Schwur

Auch die Verheißung des Landbesitzes muss JHWH in Gen 15,7–8 zusätzlich bekräftigen:

7 Und er sprach zu ihm: Ich bin der HERR, der dich aus Ur in Chaldäa geführt hat, auf dass ich dir dies Land zu besitzen gebe. 8 Abram aber sprach: HERR, mein Gott, woran soll ich merken, dass ich's besitzen werde?

Abrahams Formulierung in V. 8 ist auffallend: Der Besitz des Landes ist ihm nicht erkennbar. Das deutet auf die Verhältnisse der (spät-)persischen Zeit, in der sich eine Teilautonomie Judas und Samarias in eigentümlicher Weise mit Fremdherrschaft mischte und außerdem eine große Anzahl „Fremder“ im Land ansässig war (→ Kap. 3.5). Abraham kennt also wohl die Situation, das Land zu bewohnen, aber nicht zu besitzen, und fordert ein Zeichen. Durch ein merkwürdiges Ritual wird dieses gegeben (Vv. 9.13–17): Bei dieser Szene handelt es sich wahrscheinlich um ein Schwur-Ritual. Der Schwörende – in diesem Fall Gott – drückt aus, dass er selbst das Schicksal der zerteilten Tiere erleiden wolle, wenn er seinen Schwur bricht. Gott muss also die Verheißung noch zusätzlich bekräftigen. Sie wird auch hier, wie in Gen 17, als „Bund“ bezeichnet. Das Kapitel schließt mit der endgültigen Verheißung der politischen Freiheit der Nachkommen Israels inmitten der Völker.

Abrahams Glaube: Gen 15 und 22

Gen 15 ist jünger als Gen 17 und dem priesterschriftlichen Text als Interpretationshilfe vorangestellt worden: Noch vor seiner „Neuerschaffung“ als Abraham und Empfänger des Bundes wird Abram in Gen 15,1–6 deswegen zum Vater Israels, weil er JHWH blind und gegen allen Augenschein vertrauen kann. Innerhalb der Abrahamsgeschichte hat der Text Gen 15,1–6 offensichtlich seine theologische Ergänzung in der ungemein abgründigen Erzählung Gen 22, die Sie in Kapitel 2 als Mustertext für die methodische Auslegung alttestamentlicher Texte kennen gelernt haben. Es handelt sich auch bei dieser Geschichte sicherlich um einen späten Text, dessen Horizont hier aber nicht noch

einmal zu erörtern ist. Auch ohne Bezug auf Gen 15,1–6 wird Abraham hier zum Vorbild des Gläubigen. Die quälende Frage, ob Gott seine Verheißung wirklich selbst in Frage stellen könnte, ist aber von Gen 15,1–6 her bereits beantwortet: Er wird es nicht tun. In Gen 22 wird deutlich, dass Abrahams Glaube sich nicht nur in der Verheißung bewährt, sondern auch in der Bedrohung. Gen 15,1–6 und Gen 22 sind für das Neue Testament zu den zentralen Abrahamstexten geworden.

- M. Oeming**, Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: ZAW 110,1 (1998), 16–33.
- K. Schmid**, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser), Berlin/New York 2004 (BZAW 345/1), 271–300.
- G. Steins**, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg 1999 (HBS 10).

Rezeption im Neuen Testament und im Christentum

| 5.2.2

- E. Aurelius**, „Durch Glauben gehorsam – durch Werke gerecht“. Streit um Abraham im Neuen Testament, in: R. G. Kratz/T. Nagel (Hg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 98–111.
- H. E. Lona**, Abraham in Johannes 8, Frankfurt/Main u. a. 1976 (EHS 23, Theologie 65).
- G. Mayer**, Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur, in: EvTh 32 (1972), 118–127.
- T. Nagel**, „Der erste Muslim“. Abraham in Mekka, in: R. G. Kratz/T. Nagel (Hg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 133–149.
- J. Roloff**, Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie, in: M. Karrer (Hg.), Exegetische Verantwortung in der Kirche, Göttingen 1990, 231–254.
- M. Theobald**, Abraham – (Isaak –) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium, in: M. Labahn u. a. (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (FS J. Beutler), Paderborn 2004, 158–183.
- R. L. Wilken**, The Christianizing of Abraham. The Interpretation of Abraham in the Early Christianity, CTM 43 (1972), 723–731.

Die Figur Abrahams hat in der sog. „zwischen-testamentlichen“ Literatur eine enorme Aufwertung erfahren. Nicht in den Kanon aufgenommene Bücher wie das Jubiläenbuch und das in der Bibliothek von Qumran gefundene Genesis-Apokryphon schließen direkt an die eben geschilderten letzten (alttestamentlichen) Stufen der Abrahamsüberlieferung an und überhöhen Abraham zum Empfänger der Offenbarung des wahren Gottes. Diese Linie der Abrahamsrezeption knüpft an eine in hellenistischer Zeit weit verbreitete Abrahamstradition an. Der Schwerpunkt dieser Abrahamsliteratur ist der, dass Abraham das Gesetz Moses ein-

Abraham in der zwischen-testamentlichen Literatur

hält, noch ohne es zu kennen. Diese Theologie hatte ihren Sitz in von griechischem Denken geprägten Kreisen des frühen Judentums sowohl in Palästina als auch in der Diaspora, die davon ausgingen, dass es eine natürliche Erkenntnis des Gesetzes geben müsste, die die meisten Menschen aber verfehlen (vgl. noch Röm 1,20–28). Abraham war zu dieser Erkenntnis fähig, und das macht ihn zum Vorläufer Israels.

Abraham als Vorläufer des Christentums

Das neutestamentliche Bild Abrahams knüpft hieran direkt an und macht Abraham zum zentralen Glaubensvorläufer nicht Israels, sondern des „wahren Israels“, nämlich des Christentums.

Abraham im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird Abraham an 70 Stellen erwähnt, das ist fast doppelt so oft wie im Alten Testament außerhalb der Genesis (42 Belege von Ex-Mal). Die zentralen Texte sind dabei Joh 8; Röm 4; Gal 3.

Die Ausbreitung des frühen Christentums über die Grenzen Judäas und Samarias hinaus führte zu einer Kontroverse um die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes auch für die neuen Anhänger des Christentums. Als besonders problematisch galt die Forderung nach der Beschneidung, die für die griechische Kultur immer als besonders anstößig empfunden wurde (→ Kap. 3.5.2). In der aktuellen Auseinandersetzung mit den Gemeinden in Galatien hält Paulus fest, dass Abrahams Glaube und die damit verbundene Zusage (Gen 15,6) noch ohne die Forderung der Beschneidung besteht. Die Schlussfolgerung Gal 3,7–8 lautet also:

7 Erkennt also: die aus dem Glauben sind, das sind Abrahams Kinder.
8 Die Schrift aber hat es vorausgesehen, dass Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht. Darum verkündigte sie dem Abraham:
„In dir sollen alle Heiden gesegnet werden.“

Paulus schließt sich in Gal 3 an eine im antiken Judentum weit verbreitete Diskussion an. In Röm 4 reflektiert Paulus das Problem ein zweites Mal und kommt anhand einer Auslegung von Gen 15,6 nach den Regeln jüdischer Hermeneutik zu dem Ergebnis, dass zur Rechtfertigung eines Menschen keine menschliche Leistung mehr nötig sei. Das Zeichen der Beschneidung erhielt Abraham zusätzlich:

„Christen müssen nicht beschnitten werden und dem Gesetz des Mose folgen – und haben doch Abraham als Vater.“ (E. Aurelius, Streit, 106)

In der Kirchengeschichte wurde die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube und Werken immer wieder neu aufgeworfen und immer wieder neu beantwortet, immer aber innerhalb des vom Neuen Testament vorgegebenen Rahmens diskutiert. Insofern wirkt die späte Abrahamstradition des Alten Testaments nach.

Einen anderen Weg nimmt das Johannesevangelium, das die Tradition „Abraham unser Vater“ aufnimmt und christologisch zuspitzt (Joh 8): Wer nicht erkennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, kann Abraham nicht zum Vater haben. Die ‚falsche‘ Berufung auf Abraham, die das Judentum vornehme, begründet daher nicht eine Geschichte der Erwählung (mit zwei Ausgängen), sondern eine Geschichte der Verwerfung des Judentums als Ganzem. Leider hat diese Abraham-Rezeption in der Geschichte des Christentums zu einer weiten Verbreitung gefunden, sie läuft auf eine Enterbung des Judentums als Empfänger der Verheißung hinaus.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Lesen Sie Gal 3. Fassen Sie mit Ihren eigenen Worten zusammen, was Paulus über Abraham aussagt. Welche Bibeltexte zieht Paulus für seine Argumentation als Belegstellen heran? Was beweist Paulus in Gal 3?

Abraham im Islam

Auch für den Islam ist Abraham eine zentrale Figur. Er gehört im Koran zu einer Reihe von Propheten, die bei Adam beginnt und mit Mohammed endet. Als ein solcher Prophet wird auch Jesus angesehen. Für Abrahams Rolle in der muslimischen Theologie lässt sich folgendes formulieren:

„Als Prophet steht der koranische Abraham für den Typus des vom Schöpfer angeredeten Menschen, als der sich Mohammed selbst verstanden wissen wollte. Wie die Stellen des Alten Testaments, in denen von Abraham erzählt wird, die Existenz Israels bereits voraussetzen, so verwendet auch der Koran diese Gestalt, um das islamische Verständnis des Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfer darzulegen und um dieses Verhältnis als das ursprüngliche und daher als das einzig wahre zu erweisen.“ (T. Nagel, Muslim, 133)

Dabei zeigt sich an den koranischen Belegen für Abraham, z.B. Sure 11; 51; Sure 87,19; Sure 53,36f.; Sure 42; Sure 60 u.ö., dass der Koran nicht nur die genuin alttestamentliche Abrahamstradition kennt und rezipiert, sondern auch Motive aus der nichtkanonischen Abrahamsliteratur des Jubiläenbuches u.a. aufnimmt. Hier wie dort hat Abraham seine entscheidende Offenbarung Gottes schon vor seinem Auszug aus Mesopotamien empfangen und gerät dort mit den Einheimischen in einen Konflikt um die Götterbilder. Abraham ist also der erste, der die islamische Glaubenspraxis befolgt: völlig bildlose Verehrung des einen und einzigen Gottes, die Pilgerschaft nach Mekka, Beschneidung u.a.

Es zeigt sich aber ebenso, dass der Islam bei seinem Umgang mit Abraham einen ähnlichen Weg nimmt wie das Neue Testament, indem nämlich Abraham als der wahre Vater aller Muslime erscheint. Dazu interpretiert der Koran den

Abschnitt Gen 16–22 so, dass Ismael und nicht Isaak der Sohn der Verheißung ist, denn er ist Abrahams Erstgeborener. Auch die Erzählung Gen 22 wird auf Ismael übertragen.

Für den Islam bildet sich daher in Abraham die einzig wahre Gottesbeziehung für alle Menschen bereits exemplarisch ab. Die wahre Vollendung bekommt sie aber erst in Mohammed.

5.2.3 | Impulse für die Praxis

Gen 12–50: familien-
bezogene Grundstruktur

Die Geschichten aus Gen 12–50 spielen sich ausschließlich in und zwischen Familien ab. Das Leben in dieser Primärgruppe ist die Bühne für die Geschichte Gottes mit den Menschen. Dabei ist die unbedingte Zusage Gottes, bei diesen Personen bleiben zu wollen (Verheißung) nicht nur die Grundlage dafür, dass diese Großfamilie dauernden Bestand hat. In jeder einzelnen Episode zeigt sich auch, dass durch Gottes Treue krisenhafte familiäre Erfahrungen überwunden werden können, sei es durch einen Neuanfang, sei es durch Versöhnung. Diese familienbezogene Grundstruktur von Gen 12–50 lässt sich als bleibender Impuls zur Auseinandersetzung mit diesen Texten festhalten.

Nichtsdestoweniger bleibt es eine Aufgabe, die theologischen Motive der Texte sorgfältig zu übersetzen. Zu vermeiden ist unbedingt die Gefahr, über Unebenheiten des Textes hinwegzugehen oder die Texte gar zu banalisieren. Die (familiären) Konflikte innerhalb dieser Geschichten sind wirklich krisenhafte Gefährdungen. Sie auf Alltagsgezänk zu übertragen, verharmlost sowohl die Texte als auch ihre theologische Aussage. Die Erzählungen der Genesis zielen weniger darauf, mit Gottes Hilfe den Alltag zu bestehen, sondern ihr Anliegen besteht darin, Krisenfestigkeit im Vertrauen auf Gottes Treue zu vermitteln – selbst wenn sich der Erfolg nicht sofort einstellt. Die Rolle des Glaubens in Gen 15,6 zeigt dies exemplarisch an.

Überschreitung des
familiären Kontexts

Gen 12–50 gehen weit über den familiären Kontext hinaus. Sie entwerfen die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens vieler Familien und sogar „Völker“, den Kontakt zwischen unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und Kulturen. Verglichen mit anderen alttestamentlichen Texten sind die Genesis-Erzählungen auffallend friedlich und inklusiv. Sie sind darin eine Werbung für eine theologisch verantwortete gesellschaftliche Pluralität. Gerade die Texte, die auf einen friedlichen Ausgleich der Figuren der Genesis-Erzählungen mit „Fremden“ zielen (Gen 23; 26; 31) können mit derzeitigen Tendenzen wie „religiöser In-

dividualisierung“, und „konfessioneller/religiöser Toleranz“ korreliert werden.

Gleichwohl darf dabei die Perspektive sowohl der Verfasser als auch der ersten Leser/innen der alttestamentlichen Texte nicht übersehen werden. Sie sind davon überzeugt, dass hinter allen Gottheiten, mit denen die Ureltern in Kontrakt treten, JHWH selbst steht. Die Ägypterin Hagar (Gen 16; 21) empfängt ihre Verheißung nicht von einem ägyptischen Gott, sondern von JHWH. Hinter diesem friedlichen Zusammenleben mit den anderen steht ein sehr klares Bild von der eigenen Identität, die auch nicht preisgegeben wird. Eine Patchworkreligiosität ist in Gen 12–50 nicht vorgesehen. Die Texte sind ganz auf Israel und seine spezifische Herkunft und religiöse Identität zugespißt. Die Chancen und die Grenzen einer solchen Identität werden in Gen 12–50 beispielhaft aufgezeigt.

Gen 12–50 ist ursprünglich nicht als Lebensbild einer Vier-Generationen-Familie entworfen, sondern es ist eine rückschauende Reflexion ihrer Nachkommen. Das Israel, das in Gen 12–50 entsteht, ist von Verfassern wie Lesern bereits vorausgesetzt. Es ist aber von der ursprünglichen Abfassungssituation her ein geschlagenes und besiegt Israel, das allenfalls als Minderheit in der Fremde lebt. Gen 12–50 ist das Beispiel einer Geschichte, die nicht von den Siegern geschrieben wurde, die aber dennoch darauf vertraut, dass Gott trotz allen persönlichen Versagens treu bleibt. Aus dieser Position heraus optiert Gen 12–50 für Machtverzicht als (religiöses) Identitätsmerkmal.

Gen 12–50 kann daher zum handlungs- und erkenntnisleitenden Text für Einzelne und Gruppen werden, die schwere (politische) Erfahrungen erlebt haben (Krieg, Vertreibung etc.). Gleichzeitig wirken diese Texte als Gesamtkomposition innerhalb des Alten Testaments als wichtiges innertheologisches Korrektiv zu Texten, die (mit guten Gründen) andere Optionen vertreten, z. B. Jos 6–8. In diesem Horizont werden persönliche Verfehlungen nicht geleugnet. Sie werden aber auch nicht zum Grund des Überlebens gemacht: Die „Vätergeschichte“ formuliert ein großes „Trotzdem“, das ganz auf Gott zurückgeführt wird.

Das Judentum, das Christentum und der Islam berufen sich auf Abraham als „Vater des Glaubens“ und der drei Religionen. In dieser gemeinsamen Tradition kann daher eine Verständigungsmöglichkeit dieser drei Religionen und ihrer Anhängerinnen und Anhänger gesehen werden. Die gegenwärtige Rezeption der Abrahamsgeschichte betont denn auch sehr stark die Entdeckung der

„abrahamitische
Religionen“

gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam im Namen Abrahams. Der Begriff der „abrahamitischen Religionen“ hat in manchen Zusammenhängen die älteren Kennzeichnungen „monotheistische Religionen“ oder „Buchreligionen“ ersetzt.

Zweifellos hat die Besinnung auf Gemeinsamkeiten in Konfliktsituationen einen erkenntnis- und handlungsleitenden Wert. Alle drei Religionen sind sich darin einig, dass Abraham die Ur-Offenbarung Gottes empfangen hat, die für alle Menschen beispielhaft sein könnte oder sollte.

Es muss aber auch betont werden, dass alle drei Religionen Abraham für die besondere Wahrheit ihrer je eigenen Religion in Anspruch nehmen. Der Durchgang durch die Abrahamrezeption im Neuen Testament und im Koran hat das exemplarisch gezeigt. Im Judentum, Christentum und Islam gilt – zumindest in den jeweils normativen Schriften –, dass Abraham zwar der Vater des Glaubens ist, aber eben des speziellen eigenen Glaubens. Inwiefern im Rückbezug auf Abraham also eine wirkliche Chance zur Verständigung zwischen den drei Religionen liegen könnte – zumindest im Sinne von Gewaltverzicht und Verzicht auf die Behauptung der eigenen Überlegenheit –, ist derzeit noch eine offene Frage.

Blätter Abrahams, Beiträge zum interreligiösen Dialog: <http://www.freunde-abrahams.de/>
M. Fricke, „Schwierige“ Bibeltexte, 259–279.

A.T. Khoury, Der Freund Gottes. Die Gestalt Abrahams im Islam, in: *Bibel heute* 22 (1986), 184–186.

B. Klappert, Abraham eint und unterscheidet: Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Triologs“ zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: R. Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 98–122.

K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994.

Aufgaben/Arbeitsanweisungen

1. Kurz nach den Attentaten des 11. September 2001 schrieb Roland Kany:

„Anhand der Gestalt Abrahams ließe sich entfalten, was Juden, Christen und Muslime eint und was sie trennt. Der Glaube an den Gott Abrahams jedenfalls ist den drei Religionen gemeinsam. ‚Allah‘ ist kein anderer Gott, sondern das von arabischen Christen ebenso wie von Muslimen gebrauchte arabische Wort für Gott schlechthin.“ (*Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 21. Oktober 2001, Nr. 42, 28).

Nehmen Sie persönlich Stellung zu dieser Ansicht. Falls Sie jüdische und/oder muslimische Bekannte haben, fragen Sie diese nach ihrer Meinung dazu.