

# Altes Testament / Judentum

DOI 10.1515/olzg-2015-0118

**Schmid, Konrad (Hg.):** *Schöpfung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. X, 357 S. 8° = Themen der Theologie 4. Brosch. € 17,99. ISBN 978-3-16-150686-4.

Der handliche UTB-Band „Schöpfung“ enthält Beiträge von einer Autorin, der Altorientalistin Annette Zgoll (Alter Orient), und von fünf Theologen, Konrad Schmid (Altes Testament), Matthias Konradt (Neues Testament), Anselm Schubert (Kirchengeschichte), Reiner Anselm (Systematische Theologie) und Martin Rothgangel (Praktische Theologie). Der Herausgeber hat mit einer Einführung „Schöpfung als Thema der Theologie“ und einer Zusammenschau „Die Welt als Schöpfung“ die von der Reihe geforderte innertheologische Vermittlung der Fachdiskussionen zu stärken versucht. Die einzelnen Kapitel schließen mit gegliederten Quellen- und Literaturverzeichnissen; am Ende des sorgfältig redigierten, lektorierten und gestalteten Buches finden sich ein Personen- und ein Sachregister. Studierende, aber nicht nur sie, werden den Band mit Gewinn zur Hand nehmen, um sich über komplexe und weitreichende theologische Fragen und Themen, auch im Zusammenhang aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen, einen Überblick zu verschaffen und grundlegende Literatur zu finden. Der Grad der Elementarisierung und damit die Verständlichkeit der Einzelkapitel für Nicht-Theologen oder für theologische Anfängerinnen ist unterschiedlich. Streckenweise hat das Buch den Charakter eines sehr ausführlichen enzyklopädischen Artikels (vgl. den im Aufriss ähnlichen Artikel „Schöpfung“ in der 4. Auflage der RGG). Zudem wäre es eine exzellente Basis für eine (Weiter-)Führung theologischer Debatten, da die Kapitel in ihren Inhalten nicht sehr stark verflochten wurden.

Alle Beiträge zu würdigen, ist im Rahmen dieser Besprechung nicht gefordert und wäre wegen der Dichte der einzelnen Kapitel auch kaum möglich, weshalb der Fokus auf die für die Leserschaft der OLZ besonders interessanten Kapitel von A. Zgoll und K. Schmid gerichtet werden soll. Damit sei zugleich betont, dass diese Besprechung ausschnitthaft ist.

In einem Buch über Themen der Theologie ein so umfassendes erstes Kapitel (S.17–70) der Göttinger Altorientalistin A. Zgoll über „Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien“ vorzufinden, ist eine Überraschung. Dem Herausgeber kann man

zu seinem Entschluss nur gratulieren und der Autorin zu diesem unvergleichlichen Beitrag. Sie hat es verstanden, auf gut 50 Seiten die mesopotamischen Schöpfungsvorstellungen nicht nur lesbar, sondern geradezu spannend, mit vielen Beispielen und auf dem neuesten Stand der regen Entwicklungen ihres Faches zu erläutern und thematisch zu ordnen. Dass A. Zgoll seit langem im Austausch mit Bibelwissenschaftlern/-innen steht, zeigt sich daran, dass sie ihr Thema souverän und in wohlthuender Frische mit Blick auf die biblischen Traditionen und exegetische Diskurse, jedoch ohne eine fachfremde Fixierung auf sie, zu entfalten vermag, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede der Schöpfungstheologien und Anthropologien Mesopotamiens und Israels sichtbar macht und so für die folgenden Beiträge des Buches eine hervorragende Vorlage (oft mit konkreten Querverweisen auf biblische Texte) präsentiert, die zu den Standards exegetischer Ausbildung gehören sollte, überdies aber der Bibelwissenschaft auch eine Fülle von Impulsen, teilweise en passant, gibt, die aufzugreifen sich auch in Zukunft lohnen wird. Die Autorin arbeitet heraus, dass die Schöpfung von Himmel, Erde und Mensch in den von ihr behandelten Texten auf die Gründung von Kultzentren zuläuft, um die herum Städte gebaut werden. Tempel und Stadt haben eine zentrale Bedeutung in der Kosmogonie und Kosmologie, ja die Stadt ist Inbegriff und Abbild des Kosmos. Auch die rettende Arche ist eine Art schwimmende Stadt und der Himmel, wo die Gottheiten wohnen, ist eine Stadt. Was für die biblischen Schöpfungstexte gilt, gilt auch für die mesopotamischen. Sie sind nicht einfach Erzählungen von den Ur-Anfängen, sondern sie weisen allen Teilen des Kosmos Stellung, Rechte und Pflichten im Blick auf die Gegenwart zu. Bekanntlich werden die Menschen im Atramḥasis-Mythos zur Ablösung der Dienstgötter, der Igigi, geschaffen. Arbeit ist ihre Daseinsberechtigung. Die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Göttern spielt hier nun eine wesentliche Rolle (S.43), denn die Menschen müssen mit den Göttern kommunizieren können und sollen göttliche Aufgaben übernehmen, wenn auch eingebunden in eine Hierarchie. So wird plausibel, dass auch das Motiv der Gottebenbildlichkeit in Gen 1 gewisse Wurzeln in den mesopotamischen Schöpfungsmythen hat. Die Fluterzählung im Atramḥasis ist ein erzählerisches Mittel, die Sterblichkeit der Menschen zu begründen. Ihre unkontrollierte Vermehrung – da sie nicht sterben – führt zu dem verheerenden Lärm, der Enlil den Schlaf raubt. Nach der Sintflut sind die Menschen ‚Sterbliche‘, nur um den Preis des Todes kann die Fruchtbarkeit der Gattung gewährleistet werden. Die Nähe der Menschen zu den Göttern wird auch im *Enūma eliš* hervorgehoben, sie sind Kunstwerke Marduks. Im Wort ‚Mensch‘ *awilum* steckt *ilum* ‚Gott‘, und so sieht Zgoll in diesen Mythen in nuce bereits die Erwartung angelegt,

Bespr. von **Silvia Schroer**, Bern, E-Mail: [silvia.schroer@theol.unibe.ch](mailto:silvia.schroer@theol.unibe.ch)

dass trotz ihrer Sterblichkeit den Menschen ein göttlicher und damit unsterblicher Teil eingepflanzt ist (S. 50 f). Götter, Rohstoffe, König und Menschen sind erschaffen, damit die Tempel funktionieren, die das Band zwischen Himmel und Erde bilden und daher kosmoserhaltend wirken. Herausgehoben ist dabei die Rolle des Königs, der durch Tempelbau und Kult, aber auch durch seinen Kampf gegen jegliche Unordnung und Ungerechtigkeit die von den Göttern geschaffene und intendierte kosmische Ordnung gründet und stabilisiert. Der arbeitende, kulturschaffende Mensch ist in mesopotamischer Sicht eine Erfindung, die den Göttern und damit dem ganzen Universum Ruhe und Harmonie garantieren soll. Das erfinderische Wesen der Menschen führt zugleich das schöpferische Wirken der Götter weiter. Immer wieder macht Zgoll auf die Verflechtung der urzeitlichen und der fortgesetzten Schöpfung aufmerksam, die sich besonders beim Tempel verdichtet.

Der Beitrag von K. Schmid geht in klassischer Weise wichtigen alttestamentlichen Texten entlang, in denen das Thema Schöpfung entfaltet wird: Gen 1 (mit Blick auf 6–9) und Gen 2–3, die Psalmen 8, 19 und 104, Deutero- und Tritojesaja sowie die Weisheitsschriften (Prov 1–9, Hiob, Kohelet) und ein Ausblick auf die apokalyptische Literatur. Hier wird der Leser und die Leserin die vielen, teilweise erfreulich detaillierten Beobachtungen besonders zu den Genesis-Texten sehr schätzen, vielleicht auch das eine und andere vermissen, beispielsweise zur Frage der Erschaffung der Geschlechter. Klassisch ist auch der theologische Tenor des ganzen Kapitels. Die Schöpfungstheologie Israels gehöre weder religionsgeschichtlich noch literarisch zum Urgestein israelitischen Glaubens, sei Israel vorgegeben gewesen und ohnehin erst denkbar und plausibel in einer agrarischen Kultur. Die literarische Gestaltung sei abhängig von der Begegnung mit der babylonischen Kultur im Exil. Als ältestes außerbiblisches Zeugnis einer israelitischen Schöpfungsaussage führt Schmid die Zeilen auf einem Jerusalemer Vorratskrug aus dem 7. Jahrhundert an, die möglicherweise den „Gott, der die Erde erschaffen hat“ nennen (vgl. Gen 14,19). Schmid gibt der Unterscheidung von *creatio prima* und *creatio continua* in den biblischen Quellen einiges Gewicht. Vor allem aber wiederholt er refrainartig das Dogma der evangelischen Exegese, dass Schöpfer und Schöpfung vollkommen getrennt voneinander seien (erstmalig S. 11, 89, 122, 330 und öfter), Gott der Schöpfung nicht nur als einziger Gott (im Gegensatz zu den polytheistischen Mythen), sondern eben (in israelitischer Neuerung) auch alobal gegenüber stehe. „Gott hat keine weltliche Qualität und die Welt hat keine göttliche Qualität“. Alle Versuche, diese offenbarungstheologische Position zu diskutieren oder gar zu relativieren, rücken in Schmid's Sichtweise in (gefährliche) Nähe zu Gnosis, Mystik und vor allem Romantik. Nicht nur durch

den alttestamentlichen Teil, sondern durch den ganzen Band zieht sich die Wiederholung, ja geradezu Beschwörung dieses unaufgebbaren Credo. Im Hinblick auf die religionsgeschichtlichen und bibeltheologischen Grundlagen ist dieses aber doch zu hinterfragen und auch keineswegs nur von Mystikern, Gnostikern und Romantikern hinterfragt worden. Es sind katholische, auch gewichtige jüdische Stimmen, die zur Differenzierung riefen und rufen. Doch auch in der evangelischen Theologie ist die Diskussion – wie einige der in diesem Band folgenden Kapitel anderer Autoren durchaus aufzeigen – mindestens komplexer und wohl auch anschlussfähiger als der ‚Refrain‘ (S. 330 f). Während man es gewohnt ist, dass viele evangelische Neutestamentler eher volens als nolens, vorwiegend über die paulinische Theologie, zu Systematikern werden, erstaunt es doch, wenn hier die alttestamentliche Exegese, nachdem die katholische Jahrhunderte brauchte, um sich vom Joch der Dogmatik (gerade bei der Lektüre der Genesis-Texte) zu befreien, so bereitwillig in den Chor ihrer dogmatischen Tradition einstimmt. Es wäre eine Chance, im Wissen um diese Tradition nicht nur die biblischen Texte und Gedanken, auf die sie sich zurückbeziehen kann, sondern auch die, die ihr Impulse zu einer Veränderung bieten oder gar unvereinbar mit ihr sind, sichtbar zu machen. Das Alte Testament muss wie das Neue für jede moderne Schöpfungstheologie Bezugspunkt, aber auch *pièce de résistance* bleiben.

Zunächst sind einige Prämissen, die Schmid macht, fragwürdig. Dass die Schöpfungstheologie Israels ein ‚Spätling‘ der biblischen Theologie sei, lässt sich nicht halten. Israel entstand nicht aus einer Nomadenbevölkerung (S. 72 f), sondern erwuchs in und aus der kanaänischen Kultur, die komplett agrarisch und zugleich hoch entwickelt war und die ausgeprägte Schöpfungsvorstellungen kannte, vor allem den Chaostkampf. Diese sind allerdings nicht in so einprägsamen, berühmten Texten wie den mesopotamischen Epen, dafür breiter in Bildzeugnissen dokumentiert. Die kanaänischen Schöpfungsvorstellungen sind in die biblischen Texte, z. B. die Psalmen, genauso eingeflossen wie die mesopotamischen und übrigens auch die ägyptischen. Die ägyptische Schöpfungstheologie hätte nicht nur im Zusammenhang mit Psalm 104, sondern gerade auch mit Gen 1 eine ausführlichere Würdigung verdient, weist dieser Text doch sehr interessante Verbindungen zur Schöpfung durch das Wort auf, die in der memphitischen Theologie mit dem Gott Ptah verbunden wurde.

Die These der fundamentalen Verschiedenheit von Schöpfung und Schöpfer lässt sich nur – und keineswegs glatt – halten, wenn man Gen 1–2 von sehr vielen biblischen Aussagen über Gott und die Schöpfungswerke isoliert. Aber schon innerhalb des Schöpfungshymnus von Gen 1, der abschließt mit dem erstaunlich

schöpfungsbiologischen Satz „Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde“, bricht sie sich daran, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wird. Tatsächlich ist, anders als in den mesopotamischen Erzählungen, hier kein Blut im Spiel. Die Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch wird in Gen 1,26 f, obwohl sie sich vergleichbar niederschlägt wie eine Blutsverwandtschaft, nämlich in der Ähnlichkeit, anders grundgelegt. Die Menschen werden von Gott ‚gemacht‘, wie die anderen Schöpfungswerke auch, nun aber mit der erklärten Absicht, ein Porträt des Schöpfergottes zu erschaffen. Generell ist das ‚Machen‘ in Texten über den erschaffenden Gott kein Produzieren und das Ergebnis daher auch kein Produkt, sondern es ist ein künstlerisches, erwählendes Schaffen, und das Ergebnis ist daher ein Kunstwerk, das vom Künstler für gut befunden wird und das diesen gewissermaßen in sich und den Abdruck seiner Finger (Ps 8, 4), seine Signierung, auf sich trägt. Ein Kunstwerk steht dem Künstler nie in derselben Weise völlig getrennt gegenüber wie ein Machwerk dem Macher. Nicht materielle Substanz des Künstlers, aber doch Freude, Beziehung, Mitteilung, Inspiration fließen in ein Kunstwerk – hierin liegt sein göttlicher Anteil. In Gen 2,7 kommt mit dem eingeblasenen Lebensatem aber eine göttliche Substanz hinzu, die aus den Kunstwerken lebendige Wesen werden lässt. Dass die Schöpfung auch im israelitischen Monotheismus ihrer Numinosität nicht vollständig verlustig gegangen ist, hat die Rezensentin gemeinsam mit O. Keel nicht nur behauptet, sondern breit dokumentiert<sup>1</sup> und einen Paradigmenwechsel in der theologischen Rede über Schöpfung und Schöpfungswerk vorgeschlagen. Die Diskussion über diesen Vorschlag scheint aber aus dogmatischen Gründen unmöglich, und zwar auf evangelischer Seite. Bezeichnenderweise wird im vorliegenden Band auch der Segen nicht zentral behandelt.<sup>2</sup> Gottes Segen ist nach biblischer Vorstellung in allem, was lebt, fruchtbar

1 Othmar Keel / Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Freiburg CH, 2. Auflage 2008; Silvia Schroer / Othmar Keel, Die vergessene Göttlichkeit der Schöpfung. Ansätze zu einer Revision alttestamentlicher Schöpfungstheologie im 21. Jahrhundert, in: Janowski, Bernd / Liess, Kathrin (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59) Freiburg i.Br. 2009, 537–590. Silvia Schroer, The Forgotten Divinity of Creation: Suggestions for a Revision of Old Testament Creation Theology in the 21st Century, in: Lemaire, André (ed.), Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133), 321–337.

2 Magdalene Frettlöh, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 5. Auflage 2005; Martin Leuenberger, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen, Zürich 2008.

ist, also Leben weitergibt, reifen lässt, ermöglicht. Auch über den Segen lässt sich eine Schöpfungstheologie neu formulieren, die daran festhält, dass nichts Geschaffenes Gott ist, zugleich aber mit den biblischen Zeugnissen der Dignität der Schöpfung als Kunstwerk des Schöpfers und der damit verbundenen Heiligkeit entspricht. Der Segen von Gen 1 wird durch die Verfluchung, die die Sintflut darstellt, vorübergehend (teilweise) zurückgenommen. Aber diese Texte bilden einen Erzählzusammenhang, der in konkreten Krisensituationen (Geburten, Leiderfahrung, aber auch Neujahrsfesten) Zuversicht geben sollte. Hier gerät der ‚Sitz im Leben‘ solcher Texte (vgl. dazu Zgoll, S. 38–40) allzu sehr aus dem Blick. ‚Einmal und nie wieder‘ lautet ja das Fazit Gottes (nicht der Menschen) nach der Sintflut, und dies ist zugleich die Botschaft der ganzen Geschichte. Der uranfängliche Segen kann wieder wirken und wird teilweise explizit aufgrund der veränderten Situation neu gesprochen. Die unilaterale Zusage ist, dass eine solche schwere Krise nicht mehr vorkommen wird, dass Gott seiner Schöpfung in Liebe und Sorge zugewandt ist und bleiben wird, auch wenn die Menschen ihre Bosheit nicht ablegen. Es dürfte schon möglich sein, auf diesem Gedanken aufbauend eine Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Schöpfung zu formulieren, nicht im Sinn der Wiedererlangung der paradiesischen ungebrochenen Gemeinschaft von Gott, Mensch und Tier, sondern im Sinn einer neuen, transformierten Schöpfung, des Reiches Gottes.

Wahrscheinlich fällt es einer katholischen Theologie leichter, die vorgeschlagenen Justierungen in der Schöpfungstheologie vorzunehmen. Hier sind am Ende zwei radikal verschiedene Weltbilder im Spiel. Ist die erfahrbare, reale Welt als solche entlassen in die totale Gottlosigkeit oder bleibt sie trotz aller Brüche, Flüche und trotz allem Bösen Offenbarung Gottes, in ihrer Potenz ein Sakrament, weil der uranfängliche Segen in allem Geschaffenen erfahrbar ist und bleibt? Franz Rosenzweig hat diesen Gedanken entgegen dem damaligen Zeitgeist in seinem „Stern der Erlösung“ stark gemacht und die Offenbarung als Erneuerung der Schöpfung gesehen, die Schöpfung aber als die ursprüngliche Offenbarung, die Basis für die Entdeckung des Glaubens. Die ökumenische (jüdisch-katholisch-evangelische) Zeitschrift „Kreatur“ (1926–30) folgte ihm in diesen Gedanken, die sich bestens durch das biblische Hiobbuch untermauern lassen.

Auf der im Grunde apologetischen Fluchlinie des alttestamentlichen Kapitels liegt auch, dass die israelitische Weisheitstradition sehr kurz und nicht immer ganz zutreffend abgehandelt wird. Tatsächlich rückt ja in den Weisheitsschriften – ähnlich wie in der griechischen Naturphilosophie – die Frage nach dem erkennbaren

göttlichen Weltplan, der *archē*, in den Vordergrund, während der Schöpfer in den Hintergrund rückt. Selbst-evident ist die Chokmah, Sophia oder der Weltplan wohl nie, und in manchen Schriften entrückt sie vollständig zu Gott (Hiob 28). Doch gerade in Prov 8,22–31 (wie überhaupt in Prov 1–9) erscheint sie, anders als von Schmid beschrieben (S. 105 f), sehr offen und zugänglich, muss nicht gesucht werden, sondern geht auf die Menschen zu. Spätere Traditionen (Sir 24 und öfter) sehen in der Tora eine Manifestation der Schöpfungsordnung Gottes. Die Spannung zwischen einer offenbaren Weisheit, einem offenbaren Weltplan und der verborgenen Weisheit, dem verborgenen, ja geradezu verschlossenen Sinn der geschaffenen Welt durchzieht die Weisheitsschriften Israels und auch die neutestamentlichen Schriften. Letztere verweisen nicht zuletzt unter Verwendung weisheitlicher Konzeptionen auf Jesus Christus, in dem Schöpfung und Schöpfer erneuert werden.

Es ist bedauerlich, dass die konfessionell-theologische Verhaftung des vorliegenden Buches zum Thema „Schöpfung“ nicht reflektiert wird, abgesehen von sehr allgemeinen ‚Anzeigen‘ (S. 8 f). Von der ersten Seite an wird die ganze Schöpfungstheologie mit einem „Problemhorizont“ behaftet (siehe die Kapitelüberschrift der Einführung). Wenn eine evangelische Schöpfungstheologie aus Überzeugung an ihren Grundsätzen und den damit verbundenen ‚Problemhorizonten‘ (und vielleicht Aporien) festhalten will, sollte sie es doch wenigstens in Auseinandersetzung mit anderen Theologien tun und nicht, indem sie solche Zugänge ignoriert und die biblischen Texte immer gewohnheitsmäßiger für ein dogmatisches Denken funktionalisiert und passend macht. Das biblische Weltbild und die damit verbundenen Schöpfungsvorstellungen sind sicher weniger mythisch als vergleichbare mesopotamische und manche (nicht alle) ägyptischen Vorstellungen von der Entstehung und Erhaltung der Welt. Entzaubert ist sie dadurch nicht. Die geschaffene Welt, die Natur und die in ihr wirkenden Lebenskräfte, sowie die Menschen, die gezeugten Generationen und die Kulturen, die diese wiederum schaffen, überhaupt als Schöpfung zu verstehen, impliziert, dass es einen Schöpfer gibt, impliziert, dass es eine Diskrepanz zwischen dem Segen oder der Heiligkeit, die dieser Welt von Anfang an inhärent ist, und dem immer wieder eindringenden Chaos, den nicht-lebensförderlichen, bedrohlichen, ja bösen Einflüssen gibt, impliziert nicht zuletzt, sich auf die Frage einzulassen, die den (altorientalischen und) biblischen Texten die wichtigste ist: Wozu ist der Mensch auf Erden? In diesem Sinn ist und bleibt die Rede von ‚Schöpfung‘ eine Deutung und Lesung der Welt – Natur und Kultur – vor dem Angesicht des einen Schöpfergottes.