Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 39 (1983)
Heft: 2

Artikel: Biblische-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie

Autor: Preuss, Horst Dietrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878387

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie

Vorfragen:

1. Was soll, was will dieses Referat versuchen?[1] Im Protokoll unserer letzten Tagung, auf der die Thematik der jetzigen vorbesprochen wurde, heisst es: Es soll versucht werden, «die Rahmenbedingungen biblischer Theologie, ausgehend von den konkreten Aufgaben einer Applikation biblischer Texte im Zusammenhang einer Fragestellung, die von einem konkreten Gegenwartsproblem ausgeht, zu erproben. Erwartungen, Funktionen, Methoden biblischer Theologie können nach Auffassung der Diskussionsteilnehmer von dem einzelnen Theologen nur von einem Zugang heutiger Erfahrung her überprüft werden, wobei – analog zu den methodischen Schritten bei einer Predigtvorbereitung – der ganze Weg (!) zu einer Rückfrage nach den Texten beider Testamente zurückzulegen wäre, der für eine biblisch begründete Antwort auf die Gegenwartsfrage nötig ist.»

Ausgangspunkt ist damit ein uns vorgegebenes Sachproblem, ein Problem heutiger Daseins- und Handlungsorientierung.[2] Von dorther soll eine orientierende Rückfrage nach dem Zeugnis der Schrift erfolgen, und dies in konkreter Vollzugskombination von Sachfrage und Diskussion der Methodenproblematik biblischer Theologie. Die Fragen «Wie mache ich das?», «Was entdecke ich?» und «Was kommt m. E. dabei heraus und warum?» gehen ein Miteinander ein.

2. Ob dabei wirklich der «ganze Weg» (s. o.) abgeschritten werden kann, d. h. der von biblisch-theologischen Erhebungen über systematisch-theologische und darin besonders ethische Geltungsfragen zur Diskussion der ökologischen Problemstellungen und damit doch auch der Diskussion *innerhalb* der Ökologie, erscheint fraglich, zumal noch unklar bleibt, zu welchen ökologischen Problemen Stellung zu nehmen wäre. Ökologie spricht ja

[1] Gekürzte und leicht überarbeitete Fassung eines Referates, das im März 1981 vor der Arbeitsgruppe «Biblische Theologie» der Wiss. Gesellschaft für Theologie in Stuttgart-Birkach gehalten wurde. – Die ergänzten Anmerkungen wurden bewusst knapp gehalten.

[2] Zur allgemeinen Orientierung: G. Altner u. a., Sind wir noch zu retten? 1978 (darin zum AT: N. Lohfink, 15 ff.). – Erfahrung und Schöpfung, epd-Dokumentation Nr. 31 (1975). – G. Liedke, Die Selbstoffenbarung der Schöpfung, EvKomm 8 (1975), 398–400. – Ders., Die Verheissung gilt aller Kreatur, LM 18 (1979), 469–473. – Ders., Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, 1979. – R. Rendtorff, Macht euch die Erde untertan, EvKomm 10 (1977), 659–661. – O. H. Steck, Welt und Umwelt, 1978. – epd-Dokumentationen Nr. 38 (1979); Nr. 40 (1979); Nr. 48 (1979) (Weltkonferenz über Glaube, Wissenschaft und Zukunft usw.). – Vgl. auch G. S. Hendry, Theology of Nature, 1980. – J. Wiebering, Die Natur als Partner des Menschen, in: Theol. Versuche XI, 1979, 165–176. – E. Wölfel, Welt als Schöpfung, ThEx 212 (1981).

von den Wechselbeziehungen zwischen allem innerhalb dieser unserer Welt. Hier scheint folglich Einschränkung nötig, Einschränkung etwa auf die folgende Frage:

Was kann der Rückgriff auf das Zeugnis der Bibel beider Testamente, was kann ein solches Rückfragen nach der «Biblischen Theologie» für eine Diskussion ökologischer Probleme heute überhaupt leisten? Wie sieht der Beitrag Biblischer Theologie zur Diskussion ökologischer Fragen aus? Ist die Theologie auch hier wieder nur ein «Durchlauferhitzer» (G. Sauter)? Dabei soll dann das biblisch-theologische Zeugnis zu erheben versucht werden, aber zugleich und dabei das Gespräch mit anderen Theologen gesucht werden, die auf den Gebieten, die zu berühren sind, sich schon konkret oder auch allgemein methodisch geäussert haben.

3. Der Ausgangspunkt der Fragestellung, von dem her der Exeget fragen und arbeiten möchte, muss dabei wohl noch deutlicher markiert werden. Er besteht aus aussertheologischen wie innertheologischen Faktoren.

Innerhalb der aussertheologischen Faktoren sind Umweltkrise und ökologische Krise offenkundig. Unsere «Kultur» entfaltet und erhält die Welt, sie zerstört sie aber zugleich, und die zerstörenden Faktoren überwiegen hierbei immer mehr. Ist Wirtschaftswachstum eine Notwendigkeit oder eine zu überwindende Ideologie? Die Probleme scheinen weithin (auch in Theologie und Kirche?) eher verdrängt als angepackt zu werden. Man kennt sehr wohl die vier Gesetze der Ökologie, nach denen jedes Ding mit jedem anderen in Beziehung steht, alles irgendwo bleiben muss, die Natur es im Zweifelsfall besser weiss als der Mensch, und es so etwas wie «Freibier» (G. Liedke) in ihr nicht gibt. Aber was folgt daraus? Wieviel Zeit zum Umdenken und zu neuem Handeln bleibt noch, und wie kann ein notwendiger Aktionsverbund aussehen? Angesichts des steigenden sozialen Gefälles in unserer Welt und angesichts ökologischer Ohnmachtserfahrungen – z. B. schon im Grenzstreit an sich befreundeter Staaten o. ä. – macht sich immer mehr die Resignation breit.

Im innertheologischen Raum steht die Frage von C. Amery (und anderen), ob all das soeben Aufgelistete nicht nur die gnadenlose Folge des Christentums sei, die Folge eines falsch verstandenen Herrschaftsauftrages des Menschen über die Natur oder gar nur die Konsequenz keineswegs missverstandener biblischer Aussagen. Wie steht es um die anthropozentrische Isolierung des Menschen heraus aus der ihn umgebenden Natur? Der australische Biologe Birch zitierte Hos 4,1–4 als Anklage gegen die Theologie. Haben wir zu sehr nach Heil und Geschichte gefragt, zu wenig nach Wohl und nach Schöpfung? Haben wir vielleicht diese soteriologisch-anthropologische Engführung auch dadurch mitbewirkt, dass wir zu sehr nur nach der Botschaft des Neuen Testaments schauten, die doch erheblich weniger von der Schöpfung redet oder zu reden scheint, als dies im Alten Testament der Fall ist? Haben wir ferner Schöpfung meist nur in anthropologischen Kategorien ausgesagt, die Welt und die Kreatur zwar gut biblisch entgöttlicht, aber darin zugleich auch profanisiert und allein zum Objekt des Menschen gemacht, über das er verfügen kann? Wurde christlicher Glaube zu ausschliesslich in der Beziehung von Gott und Mensch, nicht aber in der von Gott und Welt wichtig, oder wurde er sogar als Entweltlichung verstanden und dadurch erneut zur Ursache vieler Entfremdungen zwischen Mensch und Natur? War die Säkularisation von «Welt» auch dadurch schon mitgesetzt (F. Gogarten), dass die «Werke» des Christen seit der Reformation keine Heilsbedeutung mehr hatten? Wie ist das Verhältnis von Schöpfungstheologie zu Geschichtstheologie, von Schöpfung und Heil, von Schöpfung und Erlösung, vielleicht

auch (mit C. Westermann) von segnendem und rettendem Handeln Gottes näher zu bestimmen? Wie das von Weltordnung, Schöpfung und Heil (H. H. Schmid), wohl auch das von Weltschöpfung und Menschenschöpfung (R. Albertz)?[3]

Zu fragen wäre also nach dem biblischen Zeugnis von Schöpfung, d. h. nach dem von Welt und Mensch, genauer von Gott, Welt und Mensch, noch genauer von Gott, Welt und dem Menschen als Sünder und doch auch als glaubendem Christen, und diese Fragen werden dann eben nicht nur aus innertheologischem Interesse gestellt, sondern aus der Not der Gegenwart heraus und mit dem Versuch, erste tastende Antworten zu finden oder auch Richtungen zu weisen.

Innerhalb der Bereiche von Schöpfungstheologie, innerhalb der Bereiche biblischen Zeugnisses von Gott, Welt, Mensch und Gemeinde nach Orientierungs- und Handlungshilfen fragen, heisst nun m. E. aber, nach Grundstrukturen dieses biblischen Zeugnisses zu forschen. Die Einzelexegese der anzuführenden Texte muss dabei sozusagen im Rükken sein und bleiben. Aber vielleicht bietet ja die vorgesehene Diskussion auch die Möglichkeit, einzelne Textaussagen genauer zu erheben oder zu kennzeichnen.

I

Wenn nach Grundstrukturen des biblischen Zeugnisses zu Schöpfung, Welt, Mensch und Gott gefragt werden soll, gilt es also Umschau zu halten. Ein themenorientiertes Durchmustern der beiden Testamente hat zu erfolgen, wobei Durchblicke verschiedener Art und in verschiedene Richtungen zu versuchen sind. Es geht hierbei zuerst um (notwendig knappe) historische, form- und traditionsgeschichtliche Durchblicke.

Das Alte Testament redet nicht überall und stets von Schöpfung, das Neue Testament noch weniger. Vielmehr zeichnen sich für biblische Zeugnisse von der Schöpfung deutlich historische Schwerpunkte, aber auch Schwerpunkte in bestimmten Textsorten ab. Warum ist das so, und wie ist der Befund zu deuten? Lassen sich «Grundstrukturen» erheben?

a) Der alte, ursprüngliche Jahweglaube war offensichtlich kein Glaube an diesen Jahwe als den «Schöpfer». Die Texte vom Auszug aus

[3] Vgl. dazu C. Westermann, Schöpfung, Themen der Theologie 12, 1971. – Ders., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Erg. Bd. 6, 1978. – H. H. Schmid, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen, in: FS E. Käsemann, 1976, 403–414. – Ders., Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. «Schöpfungstheologie» als Gesamthorizont biblischer Theologie, in: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, 1974, 99-30 (= ZThK 70 [1973], 1–19). – R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung, 1974.

Ägypten, die von der Theophanie am Sinai sprechen nicht davon, die (m. E. in ihren Grundlagen alten) Patriarchenerzählungen auch nicht (zu Gen 14 s. u.). Aber der Auszug aus Ägypten bezeugt mit dem rettenden Wunder am Meer (Ex 13/14) doch implizit Jahwe auch als den potentiellen Herrn der Naturmächte (Wasser, Wind), und die Sinaitheophanie hatte (wie auch andere alte Theophanieerzählungen; vgl. etwa I Reg 19; Ps 68) kosmische Begleiterscheinungen. Ziel der Wanderungen war für die Patriarchengruppe(n) wie für die Mosegruppe des späteren Volkes Israel das Land. Aber als man begann, über die Frage nachzudenken, ob Jahwe auch der Geber der Früchte und Gaben des Landes sei (Hosea; vgl. später das Dt), da wurde nicht gesagt, dass er dies als der Schöpfer sei, sondern eben als der Gott, der sein Volk geschichtsmächtig in dies Land geführt, der ihm dieses Land gegeben habe. Mit allem gab es sozusagen «Anknüpfungspunkte» im Jahweglauben für eine spätere Schöpfungstheologie, aber eine solche war selber noch nicht ausgebaut oder explizit mit dem frühen Jahweglauben mitgesetzt.

b) Die berühmten Credotexte (Dt 26,5–9; 6,20–24.25f.; Jos 24,2b–13.17f.)[4] sind nun – anders als noch G. von Rad es meinte, durch den diese Texte berühmt wurden, – nicht als alte Texte anerkannt (anders vielleicht der ähnliche Text Num 20,15f.). Von ihnen her ist folglich keine Priorität des Heilsglaubens für das alte Israel beweisbar. Es zeigt sich hier vielmehr die vorwiegend geschichtstheologisch ausgerichtete deuteronomistische Theologie, und die Aussagen über «Schöpfung» sind innerhalb des Alten (und Neuen) Testaments nicht selbstverständlich, sondern sie werden sehr gezielt eingesetzt, wie zu zeigen sein wird. Im Buch Jona (Jon 1,9) kommt erst eine Credoformulierung vor, die auch eine Schöpfungsaussage enthält, aber auch sie ist klar situationsgebunden und situations- und kontextbezogen und verweist mit ihrer Nennung des Gottes des Himmels ausserdem deutlich in die persische Zeit.

c) Ein doch wohl altes Stück (ursprünglich ausserisraelitischen?) Überlieferungsgutes, das eine Schöpfungsaussage enthält, ist der in die Abrahamserzählungen eingefügte Abschnitt Gen 14,18–20, wo in Verbindung mit Melkhisedeq, dem König von (Jeru-)Salem, von *El* als dem Schöpfer des Himmels und der Erde die Rede ist. Diese Verbindung ist

[4] Zu ihnen als Überblicksorientierung (und mit Lit.): H. D. Preuss, Deuteronomium, EdF 164, 1982, 145–147 + 236f.

in späteren Texten selten, und so sieht man wohl mit Recht in diesen Aussagen ein Kompendium jebusitischer Theologie (F. Stolz) mit *El 'eljôn,* Schöpfungsaussage, Zusammenhang von Priestertum und Königtum (vgl. Ps 110) und Beziehung zu Jerusalem, damit zur späteren Zionstheologie Israels, auf die (gerade wegen ihrer Schöpfungstheologie) später zurückzukommen sein wird.

d) Der (z.B. mit F. Crüsemann, L. Schmidt, W.H. Schmidt, H. Seebass) in der Zeit des salomonischen Grossreichs anzusetzende Jahwist (J) bringt in den ihm zuzuordnenden Texten Gen 2,4b–3,24; 8,20–22, vgl. 6,5 (vgl. auch Gen 10; 11,1–9) Schöpfungstheologie zur Sprache. Dabei sind in dem erzählenden Text Gen 2–3 (dessen mögliche Schichtung und überlieferungsgeschichtliche Differenzierung hier nicht zu erörtern sind) Schöpfung und Fall, d.h. Schöpfung von Mensch und Welt sowie Zusammenhang von Welt und Sünde, nicht trennbar. Auch zwischen Schöpfung, Flut und Neubeginn danach besteht ein deutlicher Zusammenhang. Die theologische Wertung der Völker in Gen 10–11 entspricht der des Menschen in Gen 2–3: beide sind Geschöpfe Jahwes, die sich aber gegen ihn wenden. Nach Gen 2 wird zuerst der Mensch (als Mann) erschaffen und gebildet, die Welt dann um ihn herum erbaut und ihm zugeordnet. Weltschöpfung und Menschenschöpfung sind verbunden. Der Mensch darf die Tiere benennen und übt darin (analog zu Gen 1) seine Herrschergewalt über sie aus. Der Mensch soll bereits noch im Garten Eden arbeiten, nämlich den Garten bebauen und bewahren (Gen 2,5.15; 3,17–19.23), wozu Lamech mit seiner Zerstörungswut und Mordlust (Gen 4,23f.) sowie das in Gen 11,1–9 Erzählte wohl bewusste Kontraste bilden sollen. Erst mehrere Menschen, erst Mann und Frau (Gen 2,23) bilden das volle Menschsein.

Der «Fall» des Menschen besteht im Sein-Wollen wie Gott, besteht darin, dass man Gott nicht mehr als Herrn über sich anerkennen will, dass man Verantwortlichkeit vor Gott ablehnt. Der Fall des Menschen hat Folgen auch für die ihn umgebende Welt (vgl. Sintflut), und die Fluchworte in Gen 3,14ff. machen zugleich deutlich, dass der Mensch sich in der Welt nicht (mehr) nur wohl fühlen kann und soll. Der auf sein Eigeninteresse und seine Eigenverantwortung pochende Mensch ist eine Gefahr für die Welt insgesamt (vgl. V. 35 am Ende von Ps 104!). Jahwes Fluchwort trifft auch den Ackerboden (Gen 3,17), und das sich durch Gen 2–4 hindurchziehende und in Gen 12,3b betont aufgenommene 'adāmāh-Motiv verbindet auch Urgeschichte und Vätergeschich-

ten. Es macht zugleich die Verbundenheit von Mensch und Erde *('ādām-'ᵃdāmāh)* deutlich, weist wohl auch (und zwar nicht nur wegen Gen 12,1–3) auf die Bedeutung der Landverheissung für die Theologie von J voraus.

Entscheidend für das «Kerygma» von J ist nun aber, dass dieser «sündige» und gestrafte Mensch doch ein von Jahwe gehaltener ist. Der Mensch wird zwar aus dem Garten Eden vertrieben, und dieser bleibt ihm fortan verschlossen, aber er nimmt von dort nicht nur die Arbeit und die Frau, sondern auch schützende Felle mit (Gen 3,21), so wie der Brudermörder Kain doch auch ein Schutzzeichen erhält (Gen 4,15) und Jahwe in Noah dann doch auch zugleich seine Schöpfung liebt. Die Erhaltungszusage von Gen 8,22 schliesst sich an die Fürsorgen Jahwes nach Gen 3–4 gut an.

Durch das *'ᵃdāmāh*-Motiv vorbereitet und durch den offenen Schluss von Gen 11,1–9 klar signalisiert, lässt J dann erkennen, dass Gen 1–11, was wir so schön als «Urgeschichte» bezeichnen, keine selbständige theologische Einheit mit eigenständig zu erhebender Aussage sind, sondern dass alles auf Gen 12ff. zuläuft und dort weitergeführt wird.

Insgesamt wird erkennbar, dass die Welt und ihr Geschick mit dem Verhalten des Menschen gegenüber Jahwe verbunden sind, und dieser Mensch ist nicht nur straffluchbeladen (vgl. auch Gen 9,20–27), sondern segensbedürftig. Diesen notwendigen und notwendenden Segen aber kann er in, bei und durch Abram/Abraham bekommen. Weltgeschichte und Heilsgeschichte sind miteinander verzahnt, und auch Gen 9,20ff. zielen schon auf Volksgeschichte, die dann in Gen 10–11 sowie in 12,1–3 thematisch angepackt wird. Menschen wie Tiere sind mit Jahwes Lebenshauch begabt (Gen 7,22), beide sind aber auch sterblich. Obwohl die jetzige Welt nicht dem Ursprungswillen Jahwes entspricht, wirkt doch in ihr sein Schöpferwille weiter. Sein Erhaltungswille wirkt sich aus (Gen 8,22), und sein Segensangebot gilt. Die Schöpfung beginnt ausserdem mit der Erschaffung des Menschen, nicht aber irgendwo vor dieser. Wie in Gen 1 sind folglich auch hier Schöpfung und Geschichte verbunden. Von Theogonie, Theomachie oder ähnlichem wird (beredt) geschwiegen.

Ob hinter der Aussage, dass Jahwe im Rhythmus der Natur (Gen 8,22), der jedoch dem insgesamt «linearen» Geschichtsbild des Jahwisten klar eingeordnet ist, diese Welt erhält, eine gewollte Usurpation von Funktionen Baals durch Jahwe vorliegt, ist nicht eindeutig, würde

aber für die Intention von J eine Zeugnisnähe zu den Eliageschichten (Jahwe gibt Dürre und Regen, nicht Baal) und zu Hosea herausstellen – was noch nichts über Datierungen dieser Texte aussagt. Es war ja wohl doch das davidisch-salomonische Grossreich, das durch seine Eingliederung ursprünglich kanaanäischer Gebiete mit deren Bevölkerung die erste intensivere, weil direkt existentielle Berührung Israels mit der kanaanäischen Religion brachte.

e) Gen 14,18–20 sowie der Jahwist machen es wahrscheinlich, die weiteren, gleich zu nennenden Texte machen es m.E. eindeutig, dass die der sog. Zionstradition zuzuordnenden Texte des Alten Testaments (trotz ihres nachexilischen Ausbaus) auf vorexilisch-judäische Grundlagen zurückgehen und vornehmlich eine Kombination von vorjahwistisch-jebusitischer Stadttheologie (vgl. Ez 16,3 über Jerusalem!) mit jahwistischer Ladetheologie darstellen.[5] Auch sie und gerade sie sind nun für bestimmte Schöpfungsaussagen wichtig und lassen erkennen, dass «Schöpfung» ein Glaubensthema war, das mehr dem Bereich der «sedentären» Frömmigkeit zuzuordnen ist.[6] Am Zion und vom Zion her wird Jahwe auch als Schöpfer bezeugt, nicht am Sinai.

Der Zion ist der Gottesberg, zu dem auch der Gottesgarten gehört, von dem die Ströme ausgehen, von denen die Welt insgesamt lebt (Gen 2,10–14). Zion/Jerusalem wird in Psalm 46 und 48, in Psalm 76,87 und 24 (vgl. Jes 6), dann auch in den Jahwe-Königspsalmen (Ps 47; 93; 99; nachexilisch-eschatologisch: Ps 96,97, vgl. auch Ps 22,28–30) transzendiert. Jahwe wird als Weltenherr gepriesen, der von Zion aus die kosmische Ordnung errichtet und erhält. Er ist aber als König auch hier eher König der Menschen als der Götter, da der letztere Titel nur noch traditionelles Element ist. Die Welt ist unter seiner Macht, und das heisst, dass es die Völker sind. Die Chaosmächte wie die Völker als ihre Vertreter und Repräsentanten branden vergeblich gegen Jahwe und seine Stadt an. In und als Gefahr wie in und als Bewahrung sind Kosmos und Geschichte auch hier klar verbunden (vgl. neben Ps 46,6f.; 48,5–8; 76,2–7 auch Jes 7,1ff.; 8,1–8; 29,1–7; 31,1+3.4.5.8a; auch 28,17–19?), und diese kosmische wie politische Chaosbewältigung Jahwes sind ein sowohl einmaliger wie dauernder Akt Jahwes: *creatio* und

[5] Dazu: J. Jeremias, Lade und Zion, in: FS G. von Rad, 1971, 183–198.

[6] Vgl. V. Maag, Das Gottesverständnis des Alten Testaments, in: Kultur, Kulturkontakt und Religion, 1980, 256–299 (= NedThT 21 [1966/67], 162–207). Dieser wichtige Aufsatz verdient mehr Beachtung, als er zur Zeit erfährt.

creatio continua gehören (hier wie in Gen 2–3) zusammen (Ps 68,23; 74,13f.; 77,17–19; 89,10f.; 93,3f.; 104,5ff.). Der «Friede», das Heil, welches Jahwe vom Zion her schafft, umfasst Natur wie Völker (Ps 46 u.ö.), denn vom Zion her schützen Jahwe und sein Haus letztlich im Kern die Welt, so wie auch der menschliche König von Jerusalem für Politik und Kosmos gleichzeitig zuständig sein kann (Ps 72). Und wenn (nicht nur dort, aber hier besonders) in Texten der Zionstradition von Jahwes heilschaffender Gerechtigkeit gesprochen wird (Ps 96,13f.; 97,2.6; 98,1–3.9; 99,4; vgl. 89,15), so umgreift auch diese sein Heilswirken an Welt und Geschichte, an Israel und der Schöpfung gemeinsam und hat Wirkung auf Kosmos und Geschichte. Am Zion verdeutlicht sich ausserdem (vgl. J) die bedrohte und doch zugleich von Jahwe gehaltene Welt, und es ist die Gemeinde Jahwes (vgl. Gen 9,26f.; 12,1–3 usw.), welche sich mit ihrem «Der Herr Zebaoth ist mit uns» (Ps 46,8.12; vgl. Jes 7,14 Ende) als auch für den Kosmos heilvermittelnde Grösse aussagt und anbietet und die zugleich damit einlädt, zu diesen «Uns» zu gehören. Wieder begegnet also hier der Zusammenhang von Mensch, Geschichte, Welt und Gott, wieder die Wechselwirkung von Geschichte und Kosmos, und es ist die Gemeinde Jahwes hier wie dort, die sich als Kern und Keim der durch Jahwe gehaltenen Schöpfung bekennt, als Zuflucht in bedrohter Welt, als Quelle des Segens angesichts von Fluch (J), als Ort der Ruhe (Gen 2,1–4a P).

Bei der der Zionstradition zuzuordnenden Textgruppe ist schliesslich ein eschatologisches Gefälle ihrer Zentralaussagen deutlich (vgl. Ps 96 + 97; DtJes 52,7–10; vgl. 41,21; 43,15; 44,6: Jahwe als König des Zion, der Welt und seines Volkes; vgl. auch Ps 22,28ff.).

Das besonders für die Zionstradition typische, aber auch bereits beim Jahwisten begegnende Miteinander von Schöpfung und Geschichte findet sich dann z.B. auch in Jer 5,21–25; 10,12–16; 27,5f.; 31,35ff.[7], und hier ist (wie bei Hosea oder im Dt) die Landtheologie erneut verbindendes Element, dann ferner in fortschreitender Weise innerhalb der Festkalender Israels (Ex 23; 34; Dt 16; Lev 23; Num 28/29), später z.B. in Neh 9 und öfter im Chronistischen Geschichtswerk. Dass auch in prophetischen Gerichtsansagen das Gericht Jahwes oft Menschen und andere Kreatur gemeinsam trifft, dass es Israel und sein Land mit dessen Gaben vernichtet, sei nur noch angemerkt.

[7] Zu diesen Texten jetzt ausführlich: H. Weippert, Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches, SBS 102, 1981.

f) Wie die Zionstheologie in wesentlichen Bestandteilen weithin aus Israels Umwelt übernommen, dann aber jahwesiert worden ist (vgl. Gen 14,18–20), so gilt dies auch für bestimmte Schöpfungspsalmen, die (oft sogar erweisbare; vgl. die Kommentare) ältere Traditionen aufnehmen bzw. auf ältere Textgrundlagen zurückgehen und folglich auch als dem Jahweglauben zugewachsen, durch Israel übernommen und umgeprägt sowie angereichert anzusehen sind.

Ps 8 – ein m. E. alter Psalm, der nicht von Gen 1 abhängig ist, sondern die hinter beiden Texten stehende gemeinsame ältere Tradition erkennen lässt und auf einen alten kanaanäischen Königspsalm aus dem Gottesdienst der Neujahrsnacht zurückgehen dürfte[8] – besingt preisend die Macht und Herrlichkeit Jahwes/Gottes in der Natur und im Menschen wiederum gemeinsam, und dies tut, wie die Kehrverse zeigen (V. 2 + 10), auch wieder die Gemeinde. Jahwe schafft den Menschen nicht nur, sondern er «gedenkt» seiner und richtet sein Augenmerk auf ihn (V. 5). Jedoch ist nicht der Mensch allein in seinem Verhältnis zu Gott das Thema, auch nicht Mensch und Mitmensch, sondern Mensch und Kreatur sind verbunden durch und unter Gott, und es ist keineswegs alles in der Welt nur auf den Menschen bezogen und um seinetwillen da (vgl. Hi 38 f.). Gott, Mensch und Welt stehen im Miteinander. Der kleine Mensch in der weiten Welt unter dem grossen Gott ist doch der durch Gott gewürdigte Mensch (V. 5–7).

In Ps 19 ist bekanntlich ein (alter) Schöpfungspsalm (V. 1–7) mit einem (jüngeren) Torapsalm (V. 8–15) sekundär zusammengefügt worden. Nach dem Psalmteil A redet zwar die Schöpfung selber sogar (vgl. Ps 97,6), und es handelt sich somit eigentlich nicht um einen Schöpfungshymnus des Menschen, aber der Mensch versteht diese ihre Sprache nicht. Der Mensch stellt nur fest, dass die Gestirne durch ihr Dasein (?) den *k^ebôd El*'s (!) preisen. Sie tun es – nicht: sie sollen es tun! Hier ist wohl älteres Gut aus einem Sonnenhymnus (Utu/Schamasch als Gott der Weltordnung?, als «Sonne der Gerechtigkeit»?) verarbeitet worden.

Psalmteil B bringt dann die *interpretatio israelitica.* In der Schöpfung (Psalmteil A) redet Gott zwar, aber dem Menschen nicht vernehmlich und nicht verständlich. In der Tora redet er klar und ver-

[8] Vgl. J. Hempel, FF 35, 1961, 119–123. – Zu Ps 8: G. Wallis, Psalm 8 und die ethische Fragestellung in der modernen Naturwissenschaft, ThZ 34 (1978), 193–201.

ständlich – zu Israel (vgl. Dt 29,28). Die Tora auch redet vom Willen Jahwes, was die Schöpfung nicht tut. Auch hier wird der Israelit damals wie der Bibelleser heute über eine reine und isolierte Theologie der Schöpfung hinausgeführt und auf «Israel» und Jahwes Tora verwiesen.

In Ps 104[9] ist das Ineinander von Tradition, Erfahrung und Reflexion, das Miteinander verschiedener Stil- und Textelemente sowie das Miteinander von Mensch, Kreatur und Welt im Lobpreis des Schöpfers und seines Waltens besonders schön zu erkennen. Dieser jetzt insgesamt späte Psalm hat eine klar ausgrenzbare alte Grundlage, denn die besondere Nähe der Verse 20–30 zum Sonnengesang des Echnaton ist so offensichtlich wie bekannt. Ob eine direkte oder eine kanaanäisch vermittelte Abhängigkeit vorliegt, kann hier unentschieden bleiben. Das schöne Plus des israelitischen Psalms gegenüber seiner gerade hier besonders nahen ägyptischen Vorlage in V.26 sollte nicht unerwähnt bleiben: Jahwe hat den Leviathan geschaffen, «um damit zu spielen»! In allem geht es deutlich um den gut gefügten, elementaren Zusammenhang aller Lebewesen und Lebensbedingungen, und da der Psalmist sich sogar daran wagt, diese Welt aus der Optik Jahwes zu betrachten, kommt er zu einer insgesamt doch optimistischen Weltschau, obwohl auch das Bedrohliche der Natur nicht abgeblendet wird. Es ist aber doch das Zueinandergeordnetsein, was Leben insgesamt und für alle und alles ermöglicht, Leben allerdings unter der stetigen (!) Zuwendung Jahwes zur Welt, die damit nicht als «Objekt» des Menschen gewertet werden kann. Im grossen Zusammenhang der Schöpfung hat und erhält hier jeder und jedes seinen Lebensraum, und «Schöpfung» meint auch hier erneut nicht nur eine Ersterschaffung, sondern die Lebensgewährung immer und überall. Der Psalm ist – wie gesagt – an sich optimistisch in seiner Weltschau, da er alles von Jahwe herleitet. Dass Jahwe den Tieren Nahrung gibt, Wohnung und Wasser schenkt, Regen und Jahreszeiten gewährt und in allem seine Schöpfung erhält, wird auch in anderen Psalmen dankbar bekannt (vgl. etwa Ps 36,7; 74,15.17; 84,4; 147,9; dann auch I Reg 17f.; Dt 11,11ff.). Was in Ps 104 aber nun auffällt, oft überlesen oder zumindest nicht ausreichend gewürdigt wird, ist der Schluss- und Zielvers des Psalms, ist die Aussage

[9] Vgl. zu ihm: O. H. Steck, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, TThZ 87 (1978), 178–191. – E. von Nordheim, Der grosse Hymnus des Echnaton und Psalm 104, in: FS E. Link, 1978, 51–74.

über die «Sonderstellung» des Menschen in dieser schönen Welt Jahwes, ist das Sündersein des Menschen, das nach Vernichtung ruft (V. 35)! Nur er, nur der Mensch stört in diesem «Kosmos», nur er kann Gegenkraft sein. Damit ist die Welt also wohl auch hier (vgl. Ps 19 als Einheit) als Gebotsgefüge Jahwes zu sehen. Das theologische Problem der Schöpfung ist hiernach (und nicht nur hiernach) der Mensch als Sünder! Die Schöpfung stellt durch den Menschen die Heilsfrage – auch in Ps 104. Schöpfungshymnus (vgl. noch Ps 65, 10–14) ist Transzendierung der Welt auf Gott hin, ist lobende Antwort des Geschöpfes an seinen Schöpfer, in der die Welt als Zeichen göttlicher Zuwendung besungen, nicht als Objekt vereinnahmt wird. Weder eine autonome Natur noch ein autonomer Mensch wird hier gepriesen. «Schöpfung» wird vielmehr existentiell als zum Lob befreiend erfahren und als Einbettung in das Welterleben interpretiert – wobei allerdings diese Welt dieses Gottes für den Sünder, welcher der Mensch nun einmal ist (vgl. Theologie des Jahwisten!), die völlige Bergung nicht geben kann (Ps 104, 35).

g) Ein deutlicher Schwerpunkt schöpfungstheologischer Aussagen liegt dann in Texten aus der Zeit des babylonischen Exils. Da ist zuerst die sog. Priester(grund)schrift (= P bzw. P^G) zu nennen, und für sie geht es um Gen 1,1–2,4a, um ihren Anteil an Gen 6–8 (Sintflut) und um Gen 9,1–17.[10] Auch für P gibt es keine Theogonie und Theomachie (trotz der Anklänge in Gen 1,2), keine Zeit vor der Zeit dieser Welt. Gottes machtwirkendes Wort (vgl. DtJes) bewirkt Welt und Menschen, und diese Schöpfung setzt die Geschichte des Menschen, sie beginnt mit ihr und zielt mit dem Sabbat(!) als Krone der Schöpfung und Gabe Gottes (Gen 2,1–4a) bereits deutlich auf die (Heils-)Geschichte Gottes mit und für Israel, was oft nicht recht gewürdigt wird. Von der Welt und ihren gottgesetzten Ordnungen, die Halt geben sollen, schreitet das Schöpfungswerk zum Menschen, dann zum Sabbat und zeigt hier bereits sein deutlich markiertes Ziel, das in der Gabe des Kultus an Israel, in der Zusage der Wohnung Jahwes bei seinem Volk (Ex 29,43 ff.) besteht. Die Ordnungen der Schöpfung, die durch P mit einer Weltordnung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges nicht in Zusam-

[10] Zu diesen Texten (neben den Kommentaren): N. Lohfink, Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, 1977 (156 ff., 172 ff., 190 ff.); W. Zimmerli, Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes, ZThK 76 (1979), 139–158.

menhang gesetzt werden, sind für die Gegenwart der durch P (bzw. P^G) Angeredeten Hilfe und Stütze. Babylonisches Kolorit und Gegenüber wird in Gen 1 (und 6–8) mehrmals erkennbar, und zahlreiches älteres Traditionsgut wird verwendet, um der Exilsgemeinde durch die schöpfungstheologisch unterbaute Heilszusage neuen Mut zuzusprechen: «Der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, da dein Fuss gehen kann.» Der Blick auf die Welt hilft zur neuen Standortbestimmung in ihr (vgl. Hi 38). Der Segen Gottes über dem Menschen (Gen 1,28, vgl. 9,7; 17,5) wird auch den Tieren zuteil (1,22; zu den Landtieren vgl. 8,17)[11], und Weltschöpfung und Menschenschöpfung sind verbunden. Der zuerst nur an pflanzliche Kost verwiesene Mensch (1,29) darf erst nach der grossen Störung durch die Flut auch Tiere verzehren, jedoch auch hier noch nicht ihr Blut, das das Leben ist (9,4). Der Mensch wird aber auch dann noch nicht zum absoluten Herrscher über seine Umwelt. Tiere werden vor dem Menschen, der Mensch vor den Tieren geschützt (9,4f.). Die Sintflut beweist auch hier die Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Welt, und das «es war gut» (Gen 1,4 u.ö.; 1,31) wird als Urteil über Welt wie über Mensch gesprochen.

Das sog. *dominium terrae* nach Gen 1,27f., dessen zu negative Interpretation in der Auslegungsgeschichte bis mindestens zu G. v. Rad reicht (ATD z. St.), würdigt den Menschen als Gottes Abbild und Entsprechung, als Gottes Herrschaftspartner. Rechte Herrschaft im Auftrag Gottes, die durch die Selbstüberlegung Gottes den Menschen auf seine Besonderheit klar anspricht, kann aber nach dem Gesamtzeugnis des Alten Testaments nie eine absolute und selbstherrliche sein. Die Verben in Gen 1,28b haben zudem durch N. Lohfink eine überzeugende Deutung als «in Besitz nehmen» und «weiden», nicht aber nur als «niedertrampeln» und «herrschen» erhalten. Ausserdem ist der Mensch als Herrschaftspartner Gottes sowohl durch den folgenden Sabbat als auch an ihm auch Jahwes Gesprächspartner – an dem Tag, den Jahwe aussonderte und mit seinem Segen begabte, und der wohl besonders der Exilsgemeinde Hilfe und Halt war (Ez 20,12–20). Es ist der Tag der gegenseitigen Zuordnung von Gott und Mensch – genauer:

[11] In Gen 1 fehlt der Segen über die Landtiere wohl, weil hier der mögliche «Konflikt» zwischen dem Menschen und diesen Tieren noch deutlicher vermieden werden sollte; vgl. die Kommentare.

von Jahwe und Israel (vgl. Ex 16,22–36 mit P-Anteil). Auch Gen 1 und auch P^G bieten daher keine von der weiterlaufenden Erzählung und Geschichte[12] isolierbare, eigenständige Theologie der Urgeschichte. Gen 1 will Israel in der Schöpfung begreifen, nicht die Schöpfung als solche. Wenn später nach P die Begegnung zwischen Israel und Jahwe am Sinai auch an einem 7. Tag geschieht (Ex 24,15), wenn die Verheissung und der Auftrag der Mehrung aus Gen 12,8 in Ex 1,7 aufgenommen wird und somit in Israel an sein erstes Ziel gelangt, wenn die Schöpfung und die Geschichte nach P auf die Stiftung des Kultus für Israel hinlaufen, dann darf man in Gen 1 keine allgemeine, von Israel und seiner Geschichte ablösbare Schöpfungstheologie suchen. Gott setzt die Welt und will sie erhalten (Gen 9, 1–17); aber Gen 9 ist nicht ohne Weiterschau auf Gen 17 (P) interpretierbar, wodurch das bisher Gesagte erneut unterstrichen wird.

Dass beim ebenfalls exilischen Deuterojesaja (DtJes) oft von Schöpfung[13] gesprochen wird, dieses Reden dabei aber so gut wie nie ein Eigengewicht hat, sondern Aussagen über Heil und Geschichte zugeordnet ist, ist anerkannt und unbestritten. Jahwe wird als schöpfungsmächtig und geschichtsmächtig zugleich bezeugt (vgl. Jes 43,14ff. mit dem P-Anteil in Ex 14), und es ist hier wie dort sein Wort (Gen 1; Jes 40,3–5; 55,8–11; vgl. auch Ez 37,1ff.!), das in beidem wirkt. Schöpfungsaussagen und Geschichtsaussagen sind bei DtJes klar miteinander verbunden und aufeinander bezogen, damit aber auch Geschichte und Natur. Israels Schöpfung ist seine Erwählung oder Berufung (Jes 51,9–13; 42,5; 43,2.19 u.ö.), und Jahwe ist auch «Schöpfer» von Geschichte (Jes 40,12–17; 41,25–29). Der neue Exodus wird angesichts einer verwandelten Schöpfung geschehen (Jes 40,3; 40,28–31; 46,9f. u.ö.). Als Schöpfer ist Jahwe Herr der Welt und ihrer Geschichte (Jes 45,7!). Es ist wahrscheinlich, dass sowohl bei P als auch bei DtJes diese Aussagen eine religionspolemische Spitze enthalten: Jahwe ist Schöpfer, nicht aber Marduk! Damit ist auch (vgl. P) die angesprochene Gegenwart in der Hand des Gottes Israels als des machtvollen Schöp-

[12] Zur Gesamtproblematik: N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, VTS 29 (1978), 189–225.

[13] Vgl. dazu ausführlicher H.D. Preuss, Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, 1976, 58–61 und die dort genannte Lit.; ferner: E. Haag, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterojesaja, TThZ 85 (1976), 193–213. – W. Kirchschläger, Die Schöpfungstheologie bei Deuterojesaja, BiLi 49 (1976), 407–422.

fers, nicht aber in der Hand der macht- und sprachlosen Götzen. Jahwe als der eine Gott (Jes 44,6) ermöglicht diese Zusammenschliessung von Schöpfung, Geschichte, Gottesvolk und Völkern im Jetzt des Heils. Er ist als König Israels der Herr der Gesamtwelt (Jes 52,7–10; 41,21; 43,15; 44,6). Der Heilsglaube sagt somit hier, dass Jahwe das Heil seines geschlagenen Volkes (neu) *will.* Die den Heilszusagen (und anderen Textsorten) zugeordneten Schöpfungsaussagen unterstreichen, dass Jahwe dieses Heil auch wirklich schaffen *kann.* So ist es auch kein Zufall, dass sich innerhalb des Alten Testaments der Selbstpreis Jahwes (auch als des Schöpfers) nur hier bei DtJes (41,4b; 42,8; 43,10b–13 u.ö.) und dann später noch in Hiob 38f. (V.9–11+23; 39,6) findet. Die Zusammenbindung von Schöpfung und Geschichte, von Schöpfung und Heil wirkt dann in mehreren nachexilischen Psalmen weiter (s.u.).

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ausserdem die dem Amosbuch später eingefügten sog. Gerichtsdoxologien (Am 4,13; 5,8f.; 9,5), die sämtlich Schöpfungshymnusteile sind und vielleicht einmal zusammengehörten, ebenfalls der Exilszeit entstammen. Sie würden dann ebenfalls (als absichtlich an schwere Gerichtsworte angefügte, den Herrn dieses Gerichts preisende und sein Gericht annehmende Texte) die Hoffnung der Exilsgemeinde als auf den weltmächtigen (!) Jahwe erkennen lassen. Dass ein Rückgriff auf das eigene Geschaffensein eines Menschen Stütze individueller Hoffnung sein kann, zeigen Ps 22,10f. (vgl. den Kontrast in Jer 20,14f.; Hi 3,1ff.).

h) Schaut man kurz auf einige nachexilische Schwerpunkte und Eigenarten des Redens von Schöpfer und Schöpfung, so zeigen zuerst eine Gruppe von Psalmen[14], dass auch hier (in Fortführung von P und DtJes vor allem) der Glaube an Jahwe als den Schöpfer neue Hoffnung in der Geschichte vermitteln soll (Ps 74; 89; 102; dann 115; 124; 33 usw.).

Wo dann von neuer Schöpfung in Weiterführung der Hoffnung auf eine Verwandlung der Schöpfung (vgl. schon Hos 2,20ff.) gesprochen wird, da ist auch diese Hoffnung nie isoliert, sondern mit der auf das neue Gottesvolk, den neuen Zion, den neuen Tempel, den neuen Davididen verbunden, und neben dem Tierfrieden steht der Völkerfriede, die paradiesische Fruchtbarkeit neben dem Kommen des «Mes-

[14] Dazu L.Vosberg, Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen, 1975.

sias» (vgl. als Beispiele: Am 9,11–15; Jes 7,21f.; 11,6–9; Jer 31,31–34; vgl. 31,22; dann zum Sabbat in Jes 66,22; ferner Ez 11,19f.; 36,16–36; 47,1–12; Lev 26,4f.9; Jes 65,17–25; 66,18–22; Joel 4,18; Sach 14,6–11; Jes 2,1–4 par.). Die an den Grenzen des Alten Testaments zögernd und noch begrenzt erhoffte Auferstehung erfolgt hinein in Gottes neues Volk in Gottes neuer Welt (Jes 26,19; Dan 12,2; Ps 22,28ff.). Wenn und wo die Beziehung Gott–Mensch nicht mehr stimmt (Ex 36; Ps 51; Jer 31 u.ö.), wird nicht nur sie erneuert, sondern zusammen mit ihr auch die Welt. Dass Welt und Kreatur zusammen hoffen, ist nicht erst die Überzeugung des Paulus (Röm 8,22–25).

Als Beispiel frühjüdischer Apokalyptik, die sich angesichts von Weltnot oft der Theodizeefrage stellen musste (vgl. schon Qoh 3,10f.), sei IV Esra 6,38–7,50 (vgl. 6,59: wenn die Welt um unsertwillen erschaffen ist, warum haben wir sie dann nicht in Besitz?!) genannt. Die Welt ist nach dem Wort Gottes um Israels willen erschaffen (vgl. V. 55), aber jetzt herrschen andere Völker über sie. Um zur Antwort zu gelangen, wird dann Gen 1 paraphrasiert, und die Antwort, nach der diese arge Welt nur der Durchgang zur kommenden guten sei, bezeugt nochmals das Ineinander von Welthoffnung und Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte Israels. Der Jahweglaube wird (vgl. noch Jub 2; äth. Hen 45; 72; 91 u.ö.) als Schöpfungs- und Heilsglaube angesichts negativer Welterfahrung hoffend durchgehalten.

i) Inneralttestamentlich bleibt die Weisheitsliteratur auf ihr Reden von Schöpfer und Schöpfung zu befragen[15].

Die Proverbien reden zwar mehrfach, aber meist unreflektiert von Jahwe als dem Schöpfer, z.B. des Armen wie des Reichen (Prov 22,2; vgl. ferner 14,31; 16,4.11; 19,17; 20,12; 29,13), so dass, wer den Geringen bedrückt, dessen Schöpfer schmäht (17,5). Damit geht es hier zunächst stets (nur) um Menschenschöpfung, nicht um Weltschöpfung, so dass es schon von daher Schwierigkeiten bereitet, die «Weisheit» via Schöpfungstheologie dem Jahweglauben zuzuordnen. Das Thema

[15] Dazu: F. E. Eakin, Wisdom, Creation and Covenant, PRSt 4 (1977, Nr. 3), 225–239. – H.-J. Hermisson, Observations in the Creation Theology in Wisdom Literature, in: FS S. Terrien, 1978, 43–57. – L. J. Hoppe, Biblical Wisdom: A Theology of Creation, Listening 14 (1979), 196–203. – G. von Rad, Christliche Weisheit? in: TB 48, 1973, 267–271. – Ders., Weisheit in Israel, 1970. – Ders., Gottes Wirken in Israel, 1974 (darin: 108ff., 119ff.). – R. Rendtorff, Weisheit und Geschichte im Alten Testament, EvKomm 9 (1976), 216–218. – B. Vawter, Prov 8:22: Wisdom and Creation, JBL 99 (1980), 205–216. –

«Schöpfung» hat für die ältere Weisheit Israels keine konstitutive Funktion im Blick auf die Orientierung des Weisen in der Welt. Die Weisheit fragt vielmehr nach «Ordnung», nach ethischer und kosmischer Weltordnung. Dies aber ist etwas völlig anderes als dem Jahweglauben zugeordnete oder ihm entwachsene Schöpfungsaussagen. Die Welt ist sonst für Israel, da und wie sie von Jahwe geschaffen ist, keineswegs ein überschaubarer und funktionierender Ordnungsmechanismus. Schöpfungsglaube ist im Alten Testament nicht identisch mit der Erfahrung der Welt als «Ordnung», etwa vor allem im Rahmen eines Tun-Ergehen-Zusammenhanges. Wenn gesagt wird, dass Jahwe eben auch diese Welt und ihre Ordnung geschaffen habe, so muss rückgefragt werden, was hier in der Weisheit und was z. B. bei J, bei DtJes oder auch bei P usw. unter «Ordnung» verstanden wird, und warum die Proverbien dann ausgerechnet von der Weltschöpfung schweigen – und warum dieses Thema, als es dann im Hiobbuch zentral herangezogen wird, gerade in weisheitskritischer (!) Funktion begegnet (Hi 38 f.). Vieles der «Ordnungen» der Schöpfung bleibt dem Menschen unergründbar (Prov 30,15 f. 18 f. 24–28), denn der Jahweglaube setzt nicht die Erkennbarkeit von Ordnungen frei (Prov 16,9; 21,1. 30 f.; vgl. Jes 28, 23–29).

Dass Gott alles «schön» (Qoh 3,11 – nicht «gut»!) gemacht habe zu seiner Zeit, und dass man auf die Schöpfung auch als auf ein Vorbild schauen kann, um an ihr aber gerade die Unverfügbarkeit Gottes zu lernen (11,4–6), hilft dem Qohelet in seiner Resignation angesichts der dem Menschen entnommenen Verfügung über alles Sein (3,1–15) sowie angesichts des Zufalls (9,11) auch nicht weiter. Der Mensch verfügt nicht über die Welt, und Mensch und Tier sind miteinander in der Todesverfallenheit, die Qohelet öfter zur Markierung der Grundlagenkrise der Weisheit thematisiert (7,15; 8,5–12a. 12b–13; 8,16–9,6), verbunden (3,19).

Im Hiobbuch[16] wird öfter von Gott als dem Schöpfer (Hi 4,17; 31,15; vgl. 10,8–11; 32,22; 35,10; 36,3) und dem Menschen als Geschöpf gesprochen (4,17 ff.; 5,8 ff.; 15,14–16; 25,1–6; 37,1–13. 14–26; zu Kap. 28 siehe unter k). Besonders in der Klage wird gefragt, ob denn der Schöpfer sein Geschöpf vernichte (10,3. 8–13. 18; 14,13–15; 31,15; vgl.

[16] Vgl. zu ihm aus den Kommentaren vor allem den von G. Fohrer, KAT. – Dann R. Albertz (s. A. 3). – S. Wagner, «Schöpfung» im Buche Hiob, ZdZ 1980, Nr. 3, 93–96.

Ps 22,10f.; 71,5f.; 138,8; Jes 64,7), wobei mit «Schöpfung» offensichtlich meist die Geburt des Menschen gemeint ist (vgl. weiter Hi 10,8–22 insgesamt; dann 3,20–23; 7,12–16; in 7,17f. wird Ps 8 parodiert!; dann Hi 11,7f.; 12,7–9; 4,17). Manche dieser Texte geben so nebenbei einen Blick auf das damalige Weltbild frei (etwa 26,7; 36,8).[17] Was Hiob in seinen Klagen und Anklagen bezweifelt, ist dann aber die gerechte Ordnung dieser Welt – nicht ihr Geschaffensein! Ob aber die Schöpfung sich (nach Hi 12,7–9) selbst interpretiert, sich selbst als vertrauenswürdig darstellt und dem, der sich auf sie einlässt, selbst ihre Wahrheit erweist[18] (welche Wahrheit?!), erscheint doch wohl vom Hiobbuch insgesamt her als eher fraglich.

In den Dialogteil sind dann mehrere grössere Texteinheiten eingefügt, die jetzt mit ihrer Schöpfungstheologie faktisch auf das Anliegen und die Eigenart der Schöpfungsaussagen der Gottesreden hinführen, die jedoch eher umgekehrt als spätere, von den Gottesreden bereits beeinflusste ausführende Zusätze anzusehen sind (9,4–10; 10,3.8–12; vgl. 9,24; dann 12,7–11; 26,7–13 oder V. 10–14; 34,10–15(19).[19]

Nirgends wird dann aber vom Schöpfungshandeln Gottes/Jahwes innerhalb des Alten Testaments so breit geredet, wie in den Gottesreden des Hiobbuches.[20] Ob ursprünglich nur eine Gottesrede anzunehmen ist oder beide ursprünglich sind, soll hier auf sich beruhen. Wichtig ist vor allem, dass hier Jahwe selbst redet, und dass er dies auch in der Form der (sonst dem Hymnus zugehörenden) rhetorischen Frage und sogar im (sonst nur noch bei DtJes begegnenden) Selbstpreis tut. Dabei haben die Hinweise auf seine Schöpfung und auf seine Schöpfertätigkeit die Funktion einer kritischen Anfrage an Hiob. Insofern ist unbedingt wichtig, wovon Jahwe redet, nicht aber nur, dass er es tut. Jahwes mit einer (Gerichts-?) Theophanie verbundene Rede ist eine Streitrede, die auch die Funktion eines Gottesurteils hat (vgl. Ex 33,18f. und dazu Hi 9,11).

[17] Dazu: G. von Rad, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses, in: TB 8, ^{3}1965, 311–331. – L. I. J. Stadelmann, The Hebrew Conception of the World, 1970. – M. K. Wakeman, God's Battle with the Monster, 1973. – H. Gese, Die Frage des Weltbildes, in: Zur biblischen Theologie, 1977, 202–222.

[18] So G. von Rad, TB 48, 268f.

[19] So z. B. mit G. Fohrer, KAT z. St.

[20] Zu den Gottesreden im Hiobbuch vgl. neben meinem Beitrag in der FS W. Zimmerli (1977, 323–343) jetzt vor allem O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob, 1978. – H.-P. Müller, Das Hiobproblem, EdF 84, 1978, 101ff. – V. Kubina, Die Gottesreden im Buche Hiob, 1979.

Schöpfungstheologie wird bemüht, um weisheitliches Ordnungsdenken kritisch in Frage zu stellen. Diese Polemik macht es wohl erneut unmöglich, gerade in der Schöpfungtheologie die Basis der Weisheit zu sehen. Und wenn dann Jahwe von allem nur möglichen aus seiner Schöpfung spricht, nicht aber vom Menschen, um den es doch an sich im Hiobbuch geht, dann soll damit doch wohl deutlich gemacht werden, dass Schöpfung und Welt nicht nur der Beurteilung des Menschen entzogen sind, sondern dass vor allem nicht alles in der Welt nur auf den Menschen beziehbar und als von ihm her beurteilbar anzusehen sein soll. Dass Gottes Freude an seiner Welt hier anklingt, mag man gerne zugestehen, kaum aber, dass der Mensch eingeladen wird, an ihr teilzunehmen, sondern sich nicht als Mittelpunkt der Welt zu sehen. In Hi 38 ff. wird vor allem Jahwes Macht als Schöpfer herausgestellt, was nicht aussschliesst, dass auch die Zuwendung zu seiner Schöpfung mit genannt wird. Alles ist einander zugeordnet, alles greift ineinander (vgl. Ps 104), auch wenn der Mensch dies nicht erkennt.

Der Schluss des Hiobbuches (und nicht nur er) machen nun auch deutlich, dass Schöpfungsgeschehen und Erstellen von dem Menschen einsichtigen (sittlichen) Weltordnungen nicht identisch sind – auch nicht, wenn man von einem Schöpfungsglauben im weiteren Sinne des Wortes ausgeht.[21] Dass «Rechtfertigung» bei Paulus auch in Kategorien des schöpferischen Handelns Gottes ausgesagt wird, ist etwas anderes, als Schöpfungstheologie und «Gerechtigkeit als Weltordnung» zum Gesamthorizont biblischer Theologie zu erklären. Ob die Fragen nach Tun-Ergehen-Zusammenhang und Weltordnung wirklich *das* Thema der Theologie sind oder sein sollten, ist doch sehr die Frage.[22]

k) Innerhalb der Weisheitsliteratur spielen nun noch einige Texte aus der sog. theologischen Weisheit Israels eine besondere Rolle, und zwar wegen der in ihnen (angeblich oder wirklich) vollzogenen Verzahnung von Schöpfung und Weisheit und ferner wegen ihrer (möglichen) traditionsgeschichtlichen Bedeutung für die neutestamentliche

[21] So nach H. H. Schmid; s. A. 3 und ders., Gerechtigkeit als Weltordnung, 1968.

[22] Neben H. H. Schmid wird diese These in Anwendung auf eine «Biblische Theologie» durchzuführen versucht von U. Luck, Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie, ThEx 191, 1976; vgl. ders., Inwiefern ist die Botschaft von Jesus Christus «Evangelium»? ZThK 77 (1980), 24–41.

Sophia-Christologie und die dortigen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Christi (vgl. unten III).[23]

Nach Prov 3,19 hat Jahwe die Erde in (durch?) Weisheit gegründet und nach seiner (!) Einsicht die Himmel bereitet. Hier ist demnach nicht (!) von einer dem Menschen aus der Schöpfung zugänglichen Weisheit Gottes die Rede (zu Prov 1,24–28 vgl. Joh 1,11; zur Sache s. auch Ps 104,24).

Prov 8,22–31(36) bieten eine Selbstvorstellung der personifizierten Weisheit. Sie spricht von ihren geheimnisvollen Anfängen bei Jahwe vor (!) der Schöpfung und davon, dass Jahwe sie von Ewigkeit her bei sich hatte (zu V. 25 vgl. Ps 90, 2!). Sie war schon bei ihm, ehe die Erde war. Sie spielte vor ihm und war, als er die Erde schuf, sein Kind – also höchstens zuschauend, nicht aber mittätig. Damit kann auch angesichts von Prov 8 nicht von der Weisheit als dem in die Welt gesenkten Schöpfungsgeheimnis gesprochen werden, sondern Weisheit ist auch hiernach etwas, was Gott besitzt, was bei ihm war und (zweckfrei) spielte. Weisheit ist Attribut Jahwes und vielleicht (!) Geheimnis *in* der Schöpfung, aber es wird eben auch hier nicht von der Schöpfung als Weisheit oder der Weisheit als Schöpfung gesprochen, und dass die Weisheit der Schöpfung eingestiftet wurde, wird nicht gesagt – auch wenn man es später so verstanden hat und noch heute immer wieder so (falsch) versteht.[24]

Dies wird angesichts von Hi 28 noch deutlicher.[25] Auch in diesem Text geht es nicht um die Selbstoffenbarung der Weisheit, sondern es wird betont, dass die wahre Weisheit die Weisheit Gottes ist, und diese ist und bleibt dem Menschen absolut unzugänglich und unergründbar (vgl. V. 12 + 20 mit ihren Fragen), da Gott allein sie hat und kennt. Die Weisheit wie die Ordnung sind als Geheimnis (!) der Schöpfung Geheimnis Gottes (V. 24+27). Diese Weisheit war zwar bei der Schöpfung wieder dabei (vgl. Prov 3,19; 8,22 ff.), sie ist aber nicht dem Menschen via Schöpfung erkennbar. Wenn also von der Weisheit als dem

[23] Zur Sache vor allem: M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, OBO 26, 1979. – H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, SEÅ 44 (1979), 77–114.

[24] Der in A. 15 genannte Aufsatz von Vawter ist hier so herzerfrischend kritisch wie theologisch hilfreich.

[25] Hierzu neben Gese (A. 23) und H.-P. Müller (A. 20), 129 ff. noch P. P. Zerafa, The Wisdom of God in the Book of Job, 1978.

Ordnungsgeheimnis der Welt geredet wird, muss der Ton eindeutig auf Geheimnis liegen und verbleiben. Erst der sekundäre Abschluss des Gedichts (vgl. Prov 8,32ff.) bringt in Prosa und als Anrede an den Menschen plötzlich noch die vom Menschen zu praktizierende Weisheit ins Spiel (V. 29), wohl weil man sie hier noch vermisste, sie also in den Versen eben *nicht* fand.[26]

Der Blick muss weitergehen zu Sir 24 (vgl. äth. Hen 42,2; 93,8). Wieder spricht die Weisheit in einer Selbstoffenbarungsrede (vgl. Prov 8; Hi 28) von ihrer Präexistenz und als Person. Aber hier nun kommt sie nicht nur von Gott und durchwaltet seine Schöpfung, ist sie nicht nur Quelle der Wahrheit für die Völker (wo sie allerdings keine Aufnahme fand; vgl. Joh 1,11), sondern sie nahm schliesslich Wohnung auf dem Zion und identifiziert sich (in Weiterbildung von Dt 4,6–8; Esr 7,25) mit der Tora Israels. Auch nach Sir 1,1–10 hat Jahwe die Weisheit durch seinen Heiligen Geist erschaffen, sie ausgeschüttet über allen seinen Werken, und gibt sie denen, die ihn lieben. Hier wird aber nun m.E. eher die Tora von der Weisheit her gedeutet als umgekehrt, da offensichtlich die Tora es ist, die theologisch mehr Federn lassen muss, indem sie zur Weisheitslehre wird. Aber was von Rad für Prov 8, Hi 28 und Sir 24 in Anspruch nimmt[27], nämlich dass hier das unbestritten vorhandene Schöpfungsgeheimnnis der Welt in Verbindung gebracht werde mit der Israel widerfahrenen geschichtlichen Offenbarung, gilt doch wohl nicht erst für diese Textgruppe, sondern etwa auch für Gen 1–2. Wer die Welt als Schöpfung erkennen und verstehen will, muss nicht erst hier, sondern z.B. auch schon für die Zionspsalmen, der Gemeinde Jahwes angehören.

Zu verweisen bleibt noch auf Sap 7,22–9,19 (auch 7,17–21), wonach die Weisheit als Person, ja als «Hypostase» in der Schöpfung und der Geschichte Israels wirksam war und auch in der Endzeit wirken wird. Damit sind hier Weltschöpfung, Heilsgeschichte und Eschatologie und mit allen auch die Weisheit eng miteinander verbunden. Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte wird so zusammenzubringen versucht, dass man Geschichts- und Schöpfungsoffenbarung ebenfalls einander zuordnet – und das alles via Weisheit. Über die Weisheit bekom-

[26] H. Gese, der (A. 23,83f.) den Textunterschied sehr wohl erkennt, zieht keine Folgerungen aus dieser Erkenntnis.

[27] TB 8, 330.

men die Völker Anteil an der Offenbarung Jahwes, was in die Nähe von Röm 1 führt[28].

In diesem letzten der das Material kurz skizzierenden Abschnitte wurde damit eine Textgruppe verhandelt, die nach Meinung vieler Forscher in die Sophia-Christologie des Neuen Testaments einmündet und für das neutestamentliche Zeugnis von Christus als dem Schöpfungsmittler wichtig wurde (vgl. dazu unter III). H. Gese[29] hat hier sogar wieder eine durchlaufende traditions- und offenbarungsgeschichtliche Linie aufzuzeigen versucht und es unternommen, von der späteren Weisheitsentwicklung her den Zusammenhang der Testamente zu beleuchten. Was uns von ihm unterscheidet, ist mehrfach genannt worden. Da werden erstens manche Texte einfach missverstanden (Prov 8 und Hi 28). Da ist nicht klar, warum sein Einsatz bei Hi 28 und nicht z. B. auch bei der älteren Weisheit davor erfolgt. Womit sind dieser Einsatz, womit die Textauswahl als theologisch relevant begründbar? Die Weisheitstradition(en) sind älter, länger, schwerer ausgrenzbar und weiter verzweigt verlaufen (Qoh; Hiobbuch) als Gese darstellt. Auch hier ist die Einlinigkeit des Traditionsprozesses und seine dann daraufhin erfolgende theologische (Auf-)Wertung nicht begründbar. Hi 38 ff. und ihr Zeugnis vom Verhältnis von Weisheit und Schöpfung bleiben z. B. auch unberücksichtigt, wie – abgesehen von Hi 28 – auch sonst das gesamte Hiobbuch. Hier wird folglich weitergefasst zu fragen sein, auch wenn die erstrebte Einlinigkeit eines Traditionsprozesses dabei sich als unhaltbar erweist.

II

Versuchen wir – vorerst noch relativ ungeordnet – einige Resultate der Durchmusterung des alttestamentlichen Befundes festzuhalten, einige Grundstrukturen des alttestamentlichen Zeugnisses von Gott, Schöpfung und Mensch zu markieren.

Mensch und Tier sind in Mitkreatürlichkeit verbunden (Gen 1–2; Qoh 3,19; Hi 14,12, Prov 12,10; Dt 25,4 u. ö.). Beide sind aber auch eine Gefahr füreinander (Tiere als Gerichtswerkzeuge Jahwes usw.). Beide

[28] Dies hat schon W. Eichrodt genauer ausgeführt (ders., Theologie des Alten Testaments, Bd. II/III, [7]1974, 50–56).

[29] Siehe A. 23.

stehen sie unter der Fürsorge Jahwes (Ps 104; Ps 8; Gen 1; 2; 9), und die Tiere sind daher auch der Fürsorge des Menschen befohlen (Lev 25,7; Ex 23,5.10f.12; Dt 22,1.6f.; 25,4). Die verantwortliche Verbundenheit von Mensch und «Natur» wird auch durch das Verbot des Umhauens von Bäumen (Dt 20,19) wie durch die Bestimmungen von Sabbatjahr und Jobeljahr unterstrichen (Lev 25), auch wenn letztere mehr Programm als Wirklichkeit gewesen sein sollten.

Die traditionsgeschichtliche Trennung von Welt- und Menschenschöpfung trägt für das alttestamentliche Zeugnis von Schöpfung insgesamt nichts (mehr) aus.

Die in Gen 1–11 erzählte Urgeschichte, das dortige Zeugnis vom Urgeschehen als Grundgeschehen ist weder für J noch für P noch insgesamt von ihrer Fortsetzung ablösbar.[30] Eine selbständige Theologie der Urgeschichte ist vom Alten Testament her unmöglich. Man kann und soll auch nicht die direkte religionsgeschichtliche Umwelt des Alten Testaments ins Allgemein-Menschliche unkonturiert ausweiten, was zuweilen im Genesis-Kommentar von C. Westermann der Fall zu sein scheint. Daher ist auch keine Erfahrung dieses Urgeschehens, abgesehen vom Glauben, möglich, wie Liedke will. Die Urgeschichte des Alten Testaments ist vielmehr vom Glauben Israels her gestaltet (vgl. Rahmung der Sintflut, Kain und Jahwe, Schöpfung und Sabbat, Fluch und Segen u.a.m.) und daher nicht von ihm und seinen Geschichtserfahrungen lösbar. Sie führt auch deutlich hin auf die «Heilsgeschichte» Israels und mündet in sie ein. Auch in den Zionspsalmen, den Jahwekönigspsalmen, bei DtJes, in Neh 9, in der Theologie des Landes (Dt/DtrG vor allem, aber auch schon bei Hosea)[31] ist die für das Alte Testament besonders typische Verbindung von Schöpfung und Geschichte klar und deutlich (vgl. erneut J und P). Es ist kein Zufall,

[30] Damit wird hier grundlegend anders gewertet als etwa bei C. Westermann, BK I/1, 1974, 798ff., bei G. Liedke oder auch R. Albertz (vgl. A. 2 und die epd-Dokumentation Nr. 31/1975).

[31] Zu ihr besonders: P. Diepold, Israels Land, 1972. – E. Cortese, La terra di Canaan, 1972. – Th. F. Kane, God Who Gives, 1973. – W. D. Davies, The Gospel and the Land, 1974. – R. Rendtorff, Israel und sein Land, ThEx 188, 1975. – F.-W. Marquardt, Die Juden und ihr Land, 1975. – W. Brueggemann, The Land, 1977. – A. Ohler, Israel, Volk und Land, 1979. – A. G. Auld, Joshua, Moses & the Land, 1980. – H. D. Preuss (A. 4), 191–194. – Das für das Alte Testament so wichtige Theologumenon «Land» ist für die in ihm geschehene Verbindung von Schöpfung und Geschichte noch viel zu wenig beachtet worden.

dass die Schöpfung mit der menschlichen Zeit und Geschichte, nicht aber davor beginnt. Die Schöpfungsaussagen haben hier stützende und ausweitende Funktion: Es ist die gesamte Welt, welche als in und aus der Hand des Gottes Israels geglaubt werden darf. Jahwe will retten (Geschichte, Heilsglaube), und er kann es auch (Schöpfungsaussagen), weil diese Welt aus seiner Hand kommt und in seiner Hand ist.

Was G. von Rad seinerzeit über die Zuordnung von Schöpfungsglauben und Heilsglauben in Israel schrieb[32] war zwar überbetont und wohl auch durch theologische Strömungen der damaligen Zeit mitbeeinflusst, es war aber auch nicht nur falsch[33] und kann z. B. nicht durch eine alttestamentlich nicht gerechtfertigte isolierte Theologie der Urgeschichte korrigiert werden, da eine solche dem alttestamentlichen Zeugnis und der Eigenart von Gen 1–11 nicht gerecht wird.

Auch die alttestamentliche Weisheitsliteratur tut dem heutigen Menschen und dem heutigen Theologen nicht den Gefallen, dass sie via Weisheit eine allgemein zugängliche Erfahrung der Welt als Schöpfung Gottes darbietet. Schöpfungsaussagen sind nicht identisch mit dem weisheitlichen Interesse an Weltordnung und ordnen sich diesen nicht bruchlos zu. Gottes Weisheit ist dem Menschen aus der Schöpfung weder zugänglich noch erkennbar (Hi 28; Prov 3; 8), so dass man auch hier nicht von einer Selbstoffenbarung der Schöpfung reden kann, denn was offenbart diese Schöpfung, wem und wodurch? Es ist doch wohl auch nicht nur ein Zufall, dass Ps 19 A (V. 1–7) in Ps 19 B (V. 8–15) als *interpretatio israelitica* eine weiterführende und präzisierende Fortsetzung erhielt. Hinter allem steht die nach wie vor doch zumindest nicht einseitig als klares Ja entscheidbare Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Theologie, nach dem Weg zu Christus durch die Welt oder

[32] G. von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), jetzt in: TB 8, [3]1965, 136–147.

[33] Vgl. ferner zur Sache: K.-H. Bernhardt, Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung Israels in vorexilischer Zeit, ThLZ 85 (1960), 821–824. – A. S. Kapelrud, Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament, ZAW 91 (1979), 159–170. – R. Lux, Schöpfungstheologie im Alten Testament, ZdZ 31 (1977), 416–431. – K.-D. Schunck, Die Auffassung des Alten Testaments von der Natur, ThLZ 104 (1979), 401–412. – O. H. Steck, Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: «Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik», KuD 23 (1977), 277–299. – Ders., Alttestamentliche Impulse für eine Theologie der Natur, ThZ 34 (1978), 202–211. – R. Mosis, Alttestamentliches Reden von Schöpfer und Schöpfung und naturwissenschaftliche Methodenproblematik, in: Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen, Eichstätter Beiträge 2, 1981, 189–229. – Vgl. sonst die in A. 2 genannte Lit.

durch Christus zur Welt. Der theologische Ort der Weisheit ist innerhalb des Alten Testaments nur schwer als «Schöpfungstheologie» bestimmbar, wie schon die Proverbien, vollends aber auch Hiob 38 ff. deutlich machen. Und selbst wenn man dies trotzdem versucht (wie vor allem W. Zimmerli, dann auch S. Wagner), begegnet hier dann eine Art von Schöpfungstheologie, die innerhalb des Alten Testaments weder die bestimmende noch die häufigste ist.

Die Schöpfungsaussagen des Alten Testaments zeigen ferner, dass Gott und Welt nicht als identisch geglaubt wurden. Es gab keine Konsubstantialität zwischen Gott, Welt und Mensch (der Mensch wurde z. B. nicht mit dem Blut eines Gottes erschaffen o. ä.). Daher war aber auch kein Dualismus in bzw. betreffs der Welt möglich (Jes 45, 7!), daher kommen auch Krankheit und Unglück von Jahwe und stellen den Frommen vor seinen Gott. Daher auch gilt das Bilderverbot, da Geschaffenes nicht den Schöpfer analog abbilden kann und darf, denn Jahwe ist als Schöpfer der Herr, nicht aber nur eine der tragenden Weltkräfte. Hier auch liegt der letzte Grund für die Ablehnung jeder zu direkten natürlichen Theologie. Sowohl Natur wie Geschichte sind nur «Gleichnis» und «Darstellungsniveau» der Wirklichkeit Gottes (Chr. Link)[34] und seiner worthaften Offenbarung.

Diese Welt wird ferner als nicht nur geschaffene, sondern auch als bedrohte, aber zugleich von Gott und von ihm allein gehaltene bezeugt (J; P; Zionstradition; Jahwe-Königspsalmen). Hier und auch sonst sind die Schöpfungsaussagen nicht rückwärtsgewandt, sondern sie sind vor allem gegenwartsbezogener Zuspruch. Sie wollen den jeweils Angeredeten vermitteln, dass diese ihre Welt in der Hand des Gottes Israels liegt, wollen neue Orientierung und Glaubenshilfe schenken, sind daher auch an Weltbildfragen relativ uninteressiert.

Der Schöpfungsglaube ist innerhalb des Alten Testaments offensichtlich (vgl. Patriarchengeschichten, Geschichten der Mosegruppe usw.) gegenüber dem Heilsglauben nicht primär. Es wird nicht so argumentiert, dass, weil man Jahwe als Schöpfer kennt, man ihn auch als Befreier erfahren und erhoffen kann. Wo wird in dieser Reihenfolge oder logischen Abfolge argumentiert – wobei Ps 124, 8 doch allein diese Konstruktion nicht tragen kann[35], zumal auch der Ort dieses Textes

[34] Chr. Link, Die Welt als Gleichnis, 1976.

[35] So aber G. M. Landes, Creation and Liberation, USQr 33 (1978), 79–89.

genauer zu bestimmen wäre. Durch Schöpfungsaussagen wird vielmehr Jahwes Verfügungsgewalt erweitert (K.-H. Bernhardt).

Dass auch der Schöpfungsglaube innerhalb des Alten Testaments eine Geschichte durchlaufen hat, ist so eindeutig wie selbstverständlich. Israel nahm dieses Thema offensichtlich mehrfach und aus jeweils konkretem Anlass und in bestimmtem Gegenüber auf (Kanaan, Exil usw.), und diese Aufnahme war nicht nur in Gen 1 eine zugleich auch polemische («Jahwe ist sein Name!»; vgl. die Doxologien bei Amos). Dies aber ist hier nicht näher zu verfolgen.

Wichtig aber ist noch, dass sich innerhalb der Schöpfungsaussagen oft die Gemeinde der (so) Glaubenden zu Worte meldet. Sie ist es, die hier Welt, Schöpfung und Geschichte deutet, die sich als «wir» und «uns» direkt einbringt und ihre Rolle innerhalb dieser Schöpfung herausstellt (J; P; DtJes; Zionstradition u. ö. bis hin zur Apokalyptik). Sie bekennt Jahwe als den Geber und Erhalter des Lebens, der zu seiner Welt steht trotz der Sünde der Menschen, der Leben gewährt, aber nicht nur dem Menschen. Das Miteinander von Gott, Welt und Mensch wird von der glaubenden Gemeinde, nicht aber von jedem erkennenden Menschen ausgesagt, denn es ist ein Miteinander durch das gemeinsame «von und unter Gott», durch das gemeinsam gewährte, erhaltene und auch in Zukunft erhoffte Leben. Welterkenntnis ist nicht ohne Menschenerkenntnis, beides alttestamentlich (und biblisch) nicht ohne Gotteserkenntnis zu haben. Und dass z. B. der Mensch in seiner Erkenntnis stets ein begrenzter sein und bleiben wird, was das Alte Testament sehr genau weiss[36], hängt eng mit der Erkenntnis Gottes zusammen, die alttestamentlich gesehen keine primär oder isoliert aus der Schöpfung zu erhebende ist und sein kann.

III

Und beim Blick auf das Neue Testament scheinen dem Alttestamentler für das gesamtbiblische Zeugnis von der Schöpfung vier Aspekte wesentlich zu sein.

1. Das Neue Testament fusst in seinem (oft relativ beiläufig erfol-

[36] Vgl. dazu schön Mosis (A. 33 am Ende), 221f.; 223ff.

genden) Reden von Schöpfung[37] zunächst klar auf dem Zeugnis des Alten Testaments und des Frühjudentums.[38]

Nach Mt 5,44f. (Gottes Sonne scheint über Böse und Gute) und Mt 6,26.28–30 (Hinweis auf Gottes Fürsorge für die Vögel und Lilien) nimmt Jesus beispielhaft auf die Natur Bezug und stellt an ihr Gottes gegenwärtiges Schöpferwirken und Erhalten als *creatio continua* heraus. Auch Paulus verweist so nebenbei auf Dinge der Schöpfung, so in I Kor 3,6 (ich habe gepflanzt, Apollos begossen, Gott hat das Gedeihen gegeben) oder in Röm 11,17ff. mit dem (bekanntlich etwas missglückten) Bild vom Baum und den Zweigen. Nach I Kor 9,9 ist er allerdings überzeugt, dass Gott sich nicht um Ochsen kümmere, was ihn jedoch nicht hindert, in Röm 11,36 zu betonen, dass alle Dinge von, durch und zu Gott hin sind. Unter den Gefahren, die Paulus nach II Kor 11,23ff. hatte durchstehen müssen, nennt er auch Naturgewalten.

Die alttestamentliche Gottesbezeichnung «lebendiger Gott», die sich auch 16mal im Neuen Testament findet, ist allerdings nicht besonders mit der Schöpfungstheologie verbunden,[39] so dass Paulus diese auch kaum gerade durch jene Formel aktualisiert.

2. Auch im Neuen Testament wird die Verbundenheit von Mensch und Kreatur herausgestellt. Zwischen beiden besteht nicht nur eine Leidensgemeinschaft (Röm 8,18)[40], sondern auch eine Hoffnungsgemeinschaft (Röm 8,21; Apk 21), und die Tatsache, dass Jesus Menschen heilt und speist, macht deutlich, dass auch das in ihm und seinem Werk anbrechende Gottesreich an kreatürlichen Nöten nicht vorbeigehen

[37] Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Schöpfung vgl. die Kommentare zu Joh 1,1–18; Röm 8,18–25; I Kor 8,6; Kol 1,15–20; Hebr 1,3; Apk 21; dann die Lit.-Angaben in den Arbeitsbüchern zum NT von J. Roloff und H. Conzelmann – A. Lindemann sowie in der Bibelkunde von H. Merkel; dann die Theologien des Neuen Testaments von R. Bultmann, L. Goppelt und E. Lohse. – Ferner: H. Beck, Der ur- und endgeschichtliche Universalismus der Schrift als hermeneutischer Schlüssel für eine gesamtbiblische Theologie, ThBeitr 9 (1978), 182–194. – H. Dembowski, Ansatz und Umrisse einer Theologie der Natur, EvTh 37 (1977), 33–49. – H. Gese (s. A. 23). – H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, 1961. – T. Holtz, Die Hoffnung der Kreatur nach Paulus, ZdZ (1980), 96ff. – O. H. Steck (s. A. 2), 173ff. (Lit.!). – W. Stenger, Die Gottesbezeichnung «lebendiger Gott» im Neuen Testament, TThZ 87 (1978), 61–69. – H.-F. Weiss, Schöpfung in Christus, ZdZ 31 (1977), 431–437.

[38] Vgl. Westermann, Schöpfung, 167f.

[39] So aber W. Stenger (s. A. 37).

[40] Zu Röm 8 siehe auch G. Kehnscherper, ThLZ 104, 1979, Sp. 411ff.

wird. Wenn die Christen jetzt aber schon den Geist Gottes haben, sind sie darin auch eine Verheissung für die Welt insgesamt.

3. Auch das Neue Testament nimmt das alttestamentliche Zeugnis vom Menschen als dem «Ebenbild Gottes» auf und bezieht es auf den Menschen allgemein (I Kor 11,7; Kol 3,10; Jak 3,9). Voll gilt dieser Ehrentitel allerdings für Christus (II Kor 4,4; Kol 1,15) und für die Gläubigen in ihrer Verbundenheit zu Christus (so Paulus in Röm 8,29; I Kor 15,49; II Kor 3,18). Bei Paulus ist εἰκὼν θεοῦ dabei öfter mit δόξα verbunden, weil der Christ diese durch Christus gewinnt. Der Zusammenhang von Anthropologie und Christologie wird damit betont, und dies wird auch noch durch den sog. eschatologischen Vorbehalt unterstrichen, nach dem der Christ eben durch Christus in den Bereich des Schon-Jetzt wie den des Noch-Nicht gerückt ist (Röm 8; I Kor 15; II Kor 3). Recht vom Menschen reden heisst hier also sehr wohl von Christus reden (vgl. K. Barth), was auch innerhalb des Alten Testaments seine Vorgeschichte hat, wo z. B. sowohl J als auch P oder auch das Chronistische Geschichtswerk viel mehr am Israeliten in seiner Gottesbeziehung interessiert sind als daran, Aussagen über den Menschen überhaupt und allgemein zu machen.

Die Adam-Christus-Typologie des Paulus allerdings kann man wohl kaum[41] zur entscheidenden Verbindung der Testamente hochstilisieren und noch weniger in ihr den sachgemässesten Ausgangspunkt für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie finden.

4. Wichtig ist nun aber das neutestamentliche Zeugnis von Christus als dem Schöpfungsmittler. Da sind nach I Kor 8,6 alle Dinge durch Christus und wir durch ihn. Da ist Christus das Wort Gottes, durch das alles geschaffen wurde (Joh 1,1–18; vgl. Hebr 1,1–2. 3 zu diesem «Prolog»), und die Beziehung zwischen Jesus und dem Kosmos ist (in Joh 1,9–13) neben denen zu Johannes dem Täufer und zu Mose ein eigenes Thema. Hier ist neben den oben genannten Weisheitstexten (siehe I k) auch Gen 1 prägend gewesen (vgl. besonders die Nähe von Joh 1 zu Gen 1), um diese Spielarten der sog. Logoschristologie oder der Sophiachristologie herauszubilden. Im Christushymnus Kol 1,15–20 (vgl. Phil 2,6–11; I Tim 3,16; I Petr 3,18–22; Hebr 1,1–3), der wie Joh 1,1–18 auch übernommenes und z.T. umgeprägtes Gut aus der Umwelt enthält,[42] war mit dem «Leib» vielleicht sogar ursprünglich die Welt

[41] Gegen H. Beck (s. A. 37).

[42] Vgl. besonders E. Schweizer, EKK z. St.

gemeint, während er jetzt auf die Kirche bezogen wird: die Gemeinde erhält auch hier ihre wichtige Rolle für den Kosmos und seine Erlösung.

Da werden Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Christi ausgesagt, zusammen mit oder zielend auf Inkarnation, Leiden und Tod, auf Auferstehung und Erhöhung, in Kombination mit der Betonung der Unterwerfung der Mächte. Was ist letztlich darin gesagt, gemeint, angesprochen? Danach ist der Heilswille Gottes bereits der gesamten Schöpfung eingestiftet. Das in Christus gewährte Heil ist Norm und Ziel der Schöpfung, so wie in I Kor 3,22f. («alles ist euer, ihr aber seid Christi») der gesamte Zugang zur Welt ein durch Christus vermittelter ist. Dadurch wird ferner das Miteinander, das auch und gerade hier sich neu findende Zugeordnetsein von Schöpfungsaussagen und Heilsglauben erneut deutlich, und es wird besonders theologisch zentral verankert. Es wird auch hier signalisiert, dass zur Theologie der Schöpfung sozusagen «noch etwas hinzukommen muss», um sie voll aussagen zu können, und es wird auch hier eindeutig, dass die Heilsfrage der Welt durch den Menschen, durch den Menschen als Sünder gestellt und bewirkt wird, was auch schon im Alten Testament in vielen seiner Bereiche klar war. In allem wird alttestamentliches Glaubensgut aufgenommen, weitergeführt, theologisch verstärkt: Der Erlöser der Welt ist ihr Schöpfer, der Schöpfer ist ihr Erlöser – damit also anders, als z. B. später Marcion meinte und wollte. Es wird weiter die Neue Schöpfung erhofft, die in Christus jetzt bereits angebrochen ist (II Kor 5,17; Gal 6,15; Apk 21,1–8; vgl. Mt 19,28), und auch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten gründet sich nicht unwesentlich auf den Glauben an die Schöpfermacht Gottes (Röm 14,16–23; I Kor 15,35ff.; vgl. II Makk 7).

G. Altner[43] hat diese neutestamentlichen Aussagen weiterzuführen versucht in Richtung auf eine Kreuzestheologie der Schöpfung. Hiernach führen die Annahme der Ohnmacht Gottes in der Todesverfallenheit dieser Welt durch Teilnahme am Tod zu dessen Aufhebung. Christus als Mittler der Schöpfung heisst: Im Leiden der Kreatur wird das Menschsein verfehlt, wie die Bibel es sieht und will. Nicht nur der Umgang mit der Welt soll durch das Kreuz Christi bestimmt sein, sondern das Kreuz Christi ist in die Schöpfung hineinzuziehen und

[43] Siehe A. 2 und ders., Zwischen Natur und Menschengeschichte, 1975; Schöpfung am Abgrund, [2]1977; Leidenschaft für das Ganze, 1980.

hineingezogen. Aber an diesen Thesen wird nur die Gesamtproblematik der Aussagen von Schöpfungsmittlerschaft deutlich, und es fragt sich besonders, ob man eine letztlich personale Kategorie so (spekulativ!) übertragen kann.

In allem wird somit das alttestamentliche Zeugnis von der Schöpfung im Neuen Testament aufgenommen und zugleich neu begriffen.

IV

Versuchen wir, Ergebnisse zu fixieren und Folgerungen zu ziehen.

1. Israel wurde weithin durch Einflüsse der Umwelt zur Aufnahme von Schöpfungstheologie und zur Herausbildung eigener Anschauungen auf diesem Gebiet sowie zu ihrer Anwendung aufgrund bestimmter historisch bedingter, theologischer Situationen genötigt. Die Streuung der Schöpfungsaussagen wie ihre Entwicklung machen dies deutlich. Israel strebte dabei aber auch über das, was seine Umwelt zu diesem Thema zu sagen hatte, bewusst hinaus, und dies aufgrund der Eigenart seines Jahweglaubens (keine Theogonie usw.). «Schöpfung» und «Schöpfer» sind somit eher aus dem Jahweglauben erst sekundär abgeleitete Aussagen, sind dem Heils- und Geschichtsglauben zugewachsene Glaubenserkenntnisse und Glaubensfolgerungen, die ihn unterbauen und ausweiten. Es dürfte daher schon aus diesen Gründen problematisch und schwierig sein, theologische Aussagen über die Schöpfung nur rein schöpfungstheologisch anzusetzen.

2. In allen Bereichen des biblischen Zeugnisses ist im Bereich der Aussagen über Schöpfung zwar von einer Sonderstellung des Menschen in der Welt die Rede, aber diese Sonderstellung ist zuerst die der Verantwortung für die Welt vor Gott. Denn der Mensch ist mit der übrigen Kreatur in Mitgeschöpflichkeit und Solidarität verbunden, ist in die Welt eingebettet, von ihr umschlossen und auf sie bezogen. Weltschöpfung und Menschenschöpfung sind grundsätzlich nicht mehr trennbare Traditionen. Die Bibel bezeugt die Mitgeschöpflichkeit, die Leidensgemeinschaft, die Todesgemeinschaft von Mensch und Kreatur. Sie sieht den Menschen *in* der Welt, nicht nur im Gegenüber zu ihr. Die Welt ist kein neutraler Bereich für den Menschen, sondern er kann ohne sie nicht sein. Sie ist Vorgabe (O. H. Steck) wie Aufgabe seines Lebens. Eine Trennung von Mensch und Welt, eine «Trennung der Liebenden» (Altner) ist *nicht* die notwendige Folge des biblischen Menschenbildes, sondern eher Folge scholastischer Philosophie wie

des Denkens eines Descartes. Schöpfungsglaube heisst Ja zur Wirklichkeit in gleichzeitiger Achtung vor ihr. Die Einheit des Gottesglaubens führt zur Einheit der Weltsicht. Weder das Alte noch das Neue Testament kennen oder übernehmen trotz Parsismus, Apokalyptik und Gnosis einen vollen kosmologischen Dualismus. Und infolge dieser einheitlichen Weltschau des Glaubens bestehen Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und allen Kreaturen (d. h. «Ökologie» wird bejaht), was schon das Alte Testament weiss. Die Aussagen über die Schöpfung sind schliesslich auch schon in der Bibel primär von ihrer Intention her gegenwartsbezogene Aussagen, und sie wollen Hilfe und Orientierung in Krisenzeiten vermitteln. Die Hoffnung, dass sie Analoges auch heute sein und tun können, sollte gewagt werden.

3. Wenn von einer «Sonderstellung» des Menschen in der Welt die Rede ist oder sein soll, dann muss dies vor allem aber auch so geschehen, dass das Sündersein dieses Menschen betont wird. Er ist der eigentliche Störfaktor im Gefüge dieser Welt (Gen 3; 6 ff.; Ps 104, 35; Röm 5 usw.). Auch hier ist erneut auf Altner zu verweisen, der diese biblischen Aussagen weiterinterpretiert: Der Mensch will nicht leiden, die Kreatur aber leidet, und zwar vor allem durch den und unter dem Menschen. Durch Mitleiden und Mitsterben des Menschen mit der Kreatur wird auch die Verbundenheit beider deutlich. Die Schöpfungsaussagen der Bibel haben daher auch nirgends eine heile Welt und einen aus ihr erhebbaren nur guten Gott im Blick, und Zukunft und Hoffnung werden biblisch nicht allein aus dem Thema «Schöpfung» heraus gedacht, entwickelt oder gewagt. Denn nach der Bibel erfährt der Mensch in und aus der Welt sowohl deren Ordnung und Grösse, in ihr Geborgenheit und Gehaltensein, aber auch Lebensminderung, Entfremdung, Bedrohung, Ausschau nach Sinn angesichts von Aporien, Ausschau nach Änderung eben dieses Menschen, an dem und an der das Entscheidende liegt. Abstandsgefühl, Verbundenheitsgefühl, Geborgenheitsgefühl, Verantwortung und Hoffnung sind aufeinander bezogen, und dass der Mensch es ist, der die Welt zerstörte und zerstört, der den Fluch über die Kreatur durch seine Sünde, die Sintflut ebenfalls «verantwortete», der Kriege heraufführt, unter denen auch die Kreatur leiden muss, ist zentrale biblische Überzeugung. Eine Theologie der Natur muss daher zur Soteriologie der Natur werden (Dembowski) und kann nicht allein im Bereich des ersten Glaubensartikels verharren.[44]

[44] Vgl. Wölfel (s. A. 2), 39 ff.

4. Daraus folgt für das Alte wie für das Neue Testament das Ineinander von Gotteserkenntnis, Menschenverständnis, Welterkenntnis und Weltverantwortung. Natur und Mensch werden gemeinsam unter Gott gesehen und so Erfahrungen transzendiert und reflektiert. Natur und Mensch werden erlebt und zugleich theologisch beurteilt und vom Glauben her qualifiziert. Das führt zur Achtung vor der Welt, auch sogar zur Hoffnung für sie durch Verbundenheit von Welt und Mensch auch unter Gottes Verheissung und Rettung. Der entscheidende Einsatz aller theologischen Weltverantwortung sieht sich dann aber vor allem vor die Frage nach der Veränderbarkeit des Menschen gestellt. Der Mensch, der die Natur bewertet und mit ihr umgeht, ist Sünder. Kann er sich im Umgang mit der Natur selbst beherrschen, selbst verändern oder bessern? Vernunftgründe allein werden bei dieser Art des Menschen dann wohl allein nicht reichen, um zu einem besseren und anderen Umgang mit der Welt zu führen. Anders gesagt: Es ist in der heutigen ökologischen Weltlage nicht nur nach der Erschöpfung der Rohstoffvorkommen, nach dem Versiegen vieler Energiequellen usw. zu fragen, sondern auch und besonders danach, wie es um die Kraft, die Energie des Menschen bestellt ist, wo seine Quellen liegen und wie weit oder wie lange *diese* reichen. Biblisch ist die Hoffnung auf die neue Welt eng mit der auf den neuen Menschen verbunden. Die neue Welt ist nur so möglich, dass ein neuer Mensch auf ihr wohnt, und all dies geschieht nur durch Umkehr des Menschen, durch Gottes Werk und Geist. Und in diesem Zusammenhang ist nun unbedingt auf die oben bereits mehrmals angesprochene Rolle der Gemeinde in der Theologie der Schöpfung zurückzukommen. Diese Gemeinde nämlich meldet sich gerade in Schöpfungsaussagen der Bibel oft besonders zur Wort. Sie redet in der Welt und für die Welt besonders von sich, von ihren besonderen Gaben, von ihrer besonderen Verantwortung, von ihrer herausgehobenen Begabung durch Gott zur Vermittlung an Mensch und Welt allgemein. Die Gemeinde hat durch Gott in Christus (wie durch Jahwe am Zion, durch den Sabbat, durch Jahwes Gesetz usw.) das Angebot Gottes für einen neuen Weg des Menschen. Der Ruf zur Umkehr ergeht daher als Ruf hin zu Christus, als Ruf zu einer neuen menschlichen Gemeinschaft als Keim eines neuen Umgangs auch mit der Schöpfung.

5. Aus dem biblischen Befund lassen sich nun aber keine weiteren direkten und ausreichenden Handlungsorientierungen erheben für die Probleme der Bewältigung der heutigen ökologischen Krise. Die Bibel kennt schon nicht unseren Begriff der «Natur» (vgl. dort z. B. die viel

mehr theologisch angereicherte Wendung «Himmel und Erde»; das «All» nur in Jer 10,16; 51,19; Gestirne sind nach dem Alten Testament belebt, Planzen unbelebt usw.). Was hat die Kirche folglich heute zu den hier (vgl. oben unter «Vorfragen») aufgelisteten Problemen zu sagen? Soll die Kirche zum Sparen aufrufen, vom Verschwenden wegrufen, soll sie von Verzicht und Askese (Amery) reden – soll sie nur dies, dies aber auch zusammen mit vielen anderen sagen? Soll sie (nach Liedke) die Leiden der Kreatur verringern helfen? Bei orientierender Rückfrage an die Bibel wird deutlich, dass dort eine prinzipielle Bedrohung der Welt und eine Grenze allen Lebens durch den Menschen noch nirgends im Blick ist. Der Mensch soll nach dem Zeugnis der Schrift sein Leben fristen, er darf es auch geniessen (vgl. über den Wein oder bestimmte Aspekte des hebräischen *Schalom*) und all dies unter möglichster Wahrung des Lebensrechtes des aussermenschlichen Lebens (O.H. Steck). So weit kann man Weisungen extrapolieren, wie dann aber weiter? Die heutigen Probleme von Übervölkerung, Kinderzahl und Bevölkerungsplanung, von Natur und Chemie, vom Wasserhaushalt der Welt, vom notwendigen Nebeneinander von übergreifender international-ökologischer Politik und kleiner Schritte im persönlichen Bereich können aber nur durch ein Zusammenspiel, ein Miteinander von Glauben und Denken, von Umkehr und Einsatz der Vernunft angepackt werden. Hierbei muss das erkennende Subjekt der Natur wieder eingefügt werden, nicht aber nur im Gegenüber zu ihr verharren. Fortschritt, Veränderung und Verzicht müssen sowohl jeder für sich als auch alle in ihrer Zuordnung Sinn haben und erhalten im Blick auf die Gesamtwelt und ihr Gefüge. Die Überlebensangst des (auch gerade hier!) sündigen Menschen allein dürfte wohl nicht als Gegengewicht zur ökologischen Bedrohung ausreichen, da auch in ihr und in den dann erstellten Gegenmitteln diese Sünde wieder gegenwärtig und nicht ausklammerbar ist. Dass man z.B. die eigenen Freiheiten mit den Bedürfnissen der Umwelt abstimmt, ist nicht nur eine Einsichtsfrage. Verstehen und Tun folgen keineswegs mit innerer Notwendigkeit aufeinander. Zum Ernstnehmen der Natur als gleichberechtigtem Partner des Menschen gehört offensichtlich mehr als nur ein Stück Vernunft.

6. Daraus ergibt sich weiter, dass die biblische Erkenntnis, nach der der Wille Gottes nicht aus der Schöpfung allein deduzierbar und erkennbar ist, gerade für die heutigen ökologischen Probleme neu ganz ernst zu nehmen ist. Biblisch sind auch nicht allein Welt und Vernunft

einander zugeordnet, sondern Gott, Welt und Glaube. Die Weisung und Kraft, die der Mensch als Sünder in dieser Welt benötigt, kommen nicht aus der Schöpfung selber. Die Gemeinde Gottes, die Christen bringen vielmehr zur Erforschung und Interpretation der Welt noch etwas hinzu, z.B. schon dadurch, dass sie in der Welt die Schöpfung Gottes sehen, nicht aber nur «Natur». Sie werden daher versuchen, zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn auf seiten der Natur zu stehen und deren Manipulation zu reduzieren (Altner; Liedke). Sie wissen dabei, dass die «Ordnungen» dieser Welt nicht allein aus dieser selbst eindeutig und damit hilfreich erhebbar sind, und dass Schöpfungs- und Heilsaussagen durch die Hauptfrage nach dem Heilwerden des sündigen Menschen innerhalb der Kreatur aufeinander bezogen und miteinander verzahnt sind. Christliche Schöpfungstheologie ist nicht identisch mit natürlicher Gotteserkenntnis, sondern für sie sind das Miteinander von Schöpfung und Geschichte, von Schöpfung und Heilsfrage, von Segen und Rettung wesentlich.

Anders und zusammenfassend gesagt: Die Bibel zeigt m.E. eindeutig, dass zum vollgültigen theologischen Reden von Schöpfung etwas «hinzukommen» muss, nämlich die Geschichte, das Heil, die Christologie. Auch hinter dem Reden von der der Schöpfung eingestifteten, wenn auch dem Menschen verborgen bleibenden (!) Weisheit Gottes steht eben dieses Anliegen, diese Erkenntnis. Da es in allem um die Gottesgemeinschaft des sündigen Menschen in dieser Welt und um das Handeln dieses Menschen aus dieser Gottesgemeinschaft heraus geht, kann nicht nur zu einer neuen «Theologie der Schöpfung» in irgendwie überarbeiteter oder aktualisierter Form aufgerufen werden. Damit wird nicht die Schöpfung theologisch abgewertet, sondern eingebettet. Es kommt sowohl zur Vergeschichtlichung der Natur als auch zur Vernatürlichung von Geschichte. Es geht nicht um eine Prävalenz von Geschichte und Heil, wohl aber um das notwendige und biblisch klar bezeugte Miteinander beider, und es ist ausserdem der Mensch, der in beiden Bereichen verbindend und entscheidend vorkommt. Dieses Miteinander wird sich bewähren und neu erweisen in der Auferstehung der *Menschen* hinein in Gottes neue *Welt.* Und wenn Schöpfungsaussagen biblisch sehr oft im Gotteslob ihren Ort haben, machen sie eben dadurch nochmals deutlich, dass es eben die Gottesbeziehung des Menschen ist, welche ihn die Welt so sehen und den Gott dieser Welt so preisen lässt.

8. Die Vielfalt des biblischen Zeugnisses zum Thema «Schöpfung»

lässt folglich trotz aller historischer, form- und traditionsgeschichtlicher Auffächerung und Streuung doch bestimmte *Grundstrukturen* erkennen, deren Darstellung versucht wurde. Sie auf ihre Verbindlichkeit hin weiterzuverfolgen, wäre Sache der Hermeneutik, der systematischen und der praktischen Theologie sowie des christlich verantworteten politischen Handelns, wobei das Gespräch mit der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Ökonomie und der Politik jeweils konkret von den hier erhobenen Grundpositionen her zu führen wäre.[45] Zu diesem Gespräch und vor allem zu dem notwendigen neuen Ansatz des Lebens brauchen wir die Gruppe, die Gemeinde (wie schon das Alte Testament zeigt), nicht aber nur einzelne, und zwar die Gemeinde, die das Menschsein nicht nur durch Imperative, durch Steigerung oder Maximierung allein beschreibt oder herausfordert. Ob unser aller Verhältnis zur Welt neu wird, entscheidet sich nicht allein an der Arbeit der Theologie, sondern hier sind die Gemeinde, die Kirche, ihre Verkündigung und ihr Leben mit herausgefordert. Und mögliche Impulse aus der biblischen Theologie zum Thema Ökologie sind auch noch nicht die hier notwendige theologische Besinnung insgesamt, geschweige denn das daraus folgende oder dadurch heraufgeführte Handeln. Aber der vom Zeugnis der Bibel bestimmte Glaube fliesst wohl auch dort schon oft mit ein, wo ich heute irgendwem sagen muss, was ich für eine angemessene Sachentscheidung halte, weil ich als Christ für diese Welt Gottes nur in Verantwortung vor ihm und im Gespräch mit dem Zeugnis der Schrift entscheiden will und kann. Das Gespräch aber mit der Schrift wird sich an den Grundstrukturen des biblischen Zeugnisses immer wieder zu orientieren haben.[46]

Horst Dietrich Preuss, Neuendettelsau

[45] Nicht mitverhandelt konnten werden die Bereiche der Prozesstheologie, der Diskussion um Geist und Materie oder zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie. Zu letzterem vgl. vor allem: J. Track, Naturwissenschaften und Theologie, KuD 21 (1975), 99–119. – Gott – Geist – Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch (zur sache, Heft 21), 1980. – N. A. Luyten (Hg.), Naturwissenschaft und Theologie, 1981.

[46] Nach Abschluss des Manuskriptes erschien der Band: M. Stöhr (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie, 1981, in dem zwei Beiträge zum Thema «Schöpfung und Erlösung» enthalten sind (von E. L. Ehrlich, 182 ff. und J. M. Lochman, 198 ff.); auf diese kann nur noch verwiesen werden. – Vgl. schliesslich noch W. Houston, «And let them have dominion». Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis, in: JSOT Suppl 11 (1979), 161–184; R. Knierim, Cosmos and History in Israel's Theology. In: Horizons in Biblical Theology, Vol. 3, 1981, 59–123.