

# "Existentielle" und "heilsgeschichtliche" Deutung der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1,1- 2,4)

Autor(en): **Keller, Carl A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **12 (1956)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878969>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## «Existentielle» und «heilsgeschichtliche» Deutung der Schöpfungsgeschichte

(Gen. 1, 1—2, 4).

«Existentielle» und «heilsgeschichtliche» Auslegung der Heiligen Schrift bilden *keine* ausschließlichen *Gegensätze*. Im Gegenteil, sie weisen mancherlei Berührungspunkte auf. Einmal eignet beiden eine gewisse Frontstellung gegenüber der rein «historisch-kritischen» und historisierenden Denkweise. Beiden genügt eine solche Auslegung nicht. Der «existentiell» beteiligte Ausleger wird fortwährend — oder doch nach Möglichkeit — über den historisch-philologischen Tatbestand hinausgehen und den heiligen Text auf sich selbst und seine Existenz beziehen, während der «Heilsgeschichtler» in ähnlicher Weise das vordergründig Historische nur als Hülle für die allein entscheidende übergreifende Heilsveranstaltung Gottes betrachtet. — Zum andern ist zu sagen, daß «Heilsgeschichte» überhaupt nur «existentiell» bedeutsam wird. Die Heilsveranstaltungen Gottes müssen, um als solche einsichtig und sinnvoll zu werden, vom Ausleger «existentiell», d. h. im Zusammenhang mit seinem eigenen Leben, seiner Sünde, Verlorenheit und Sehnsucht nach Erlösung, im Glauben erfaßt sein: Der Ausleger muß die Heilsgeschichte als für sich relevant und aktuell erkennen und anerkennen. Richtig heißt es darum in einem Referat über eine Tagung der «Societas Theologorum Helveticorum»: <sup>1</sup>

Es zeigte sich übereinstimmend . . . , daß die Heilsgeschichte in einem neuen, christozentrischen Sinn zu verstehen ist: Heilsgeschichte ist die Fülle der «großen Taten Gottes» in Christus. Heilsgeschichte ist also ein Aspekt des Christuszeugnisses, nicht umgekehrt! Deshalb ist nicht nur von einer horizontalen Sicht der Heilsgeschichte zu reden (d. h. vom erfüllten und vom kommenden Christusgeschehen), sondern auch von einer *vertikalen*, als von der *Herrschaft und Gegenwart Christi*.

Diese «vertikale Sicht der Heilsgeschichte» stellt jedenfalls die Verbindung her zwischen dem Christusgeschehen in seiner Fülle, «senkrecht» herunter zur Existenz des Einzelnen. Heils-

---

<sup>1</sup> Kirchenblatt für die Ref. Schweiz, 1955, S. 215. Auszeichnungen von mir.

geschichtliches Lesen der Schrift wird also jedenfalls irgendwie auch existentiell sein.

Trotz diesen Beziehungen hin und her kann man von einer «spezifisch existentiellen» und einer «spezifisch heilsgeschichtlichen» Exegese sprechen. Man halte nur einmal eine betont «existentielle» Auslegung gegen eine betont «heilsgeschichtliche» Exegese! Es wird sich zeigen, daß das Interesse je und je völlig verschieden ist.

Im folgenden sei der Versuch gewagt anhand einiger neuerer Arbeiten über die «priesterliche» Schöpfungsgeschichte. Unser Anliegen ist dabei weder ein bibliographisches (weshalb keine Vollständigkeit angestrebt wird), noch ein im engeren Sinne auslegungsgeschichtliches (weshalb die Linien zur älteren Auslegung nicht gezogen werden). Es geht lediglich darum, die beiden Methoden zu charakterisieren.

Es soll demnach zuerst eine ausdrücklich existentielle, dann eine ebenso ausdrücklich heilsgeschichtliche Deutung zum Worte kommen. Hierauf werden mehrere neuere Auslegungen auf ihre Zugehörigkeit untersucht. Einige wenige Bemerkungen allgemeiner Art mögen die kleine Studie beschließen.

## I.

Was mit *existentiellem Verständnis* der Schöpfungsgeschichte gemeint ist, hat Alan Richardson in seinem Kommentar zu Gen. 1—11 eindrücklich und umsichtig gezeigt.<sup>2</sup> Richardson stellt die Frage — für jeden Bibelleser und darum auch für den Ausleger die wichtigste —: Inwiefern sind die Erzählungen der Urgeschichte wahr? Er antwortet: Die Geschichten von der Schöpfung, vom Fall, von Kain und Abel, der Sintflut und vom Turm zu Babel sind «Gleichnisse» (parables). Einen Augenblick lang spielt er mit dem Gedanken, sie «Mythen» zu nennen, lehnt dann aber den Begriff ab, da ihm im Alltagsgebrauch das Moment des Unwahren, Unwirklichen anhafte. Demgegenüber erwarte man vom Gleichnis weder, daß es gar nicht «wahr» sei, noch, daß es «wörtlich wahr» sei («niemand fragt, ob die Geschichte vom Barmherzigen Sama-

<sup>2</sup> Alan Richardson, Genesis I—XI, in: The Torch Bible Commentaries (1953). Übersetzung der Zitate von mir.

riter je wörtlich passiert sei»). Außerdem sei ein Gleichnis wohl zu unterscheiden von einer Allegorie, indem es als Ganzes verstanden werden wolle, ohne jede kleine Einzelheit zu deuten.<sup>3</sup>

Mit anderen Erzählungen ist also die Schöpfungsgeschichte ein Gleichnis. Wie muß man Gleichnisse lesen, um ihren Wahrheitsgehalt zu erfassen? Richardson antwortet: Das Gleichnis stellt eine poetische Mitteilung dar und muß darum poetisch verstanden werden.<sup>4</sup> Ein Gleichnis enthält mancherlei poetische Symbole, die fortwährend in der biblischen Poesie wiederkehren, wie Licht und Finsternis, das schöpferische Wort, das Chaos der Tiefe usw. Diese mit religiösen Symbolen arbeitende Poesie beschäftigt sich nicht mit meßbaren Dingen und Ereignissen, die man beobachten könnte; vielmehr vertreten und vermitteln sie eine tiefere, gültigere Wahrheit, die überhaupt nur in Bildern und Symbolen ausgedrückt werden kann:

Die Art der Wahrheit, welche in den Gleichnissen der Genesis enthalten ist, ist die Wahrheit des religiösen Bewußtseins (religious awareness). Diese Wahrheit kann nicht in philosophischer, theologischer oder psychologischer Form ausgedrückt werden, da das ihre Verpflanzung in andere Ränge der Wahrheit und ihre Ent-Persönlichung bedeuten würde... Die Gleichnisse der Genesis bieten *mir* persönliche Erkenntnis *meiner* Existenz, *meiner* Abhängigkeit von Gott und der für *mich* notwendigen Versöhnung mit ihm... Ich muß verstehen, daß *ich* Adam bin, geschaffen in Gottes Bilde, rebellierend gegen seinen Willen, selber danach verlangend, «wie Gott» zu sein. Die Gleichnisse der Genesis enthalten sicher viele tiefe Folgerungen hinsichtlich der Menschheit im allgemeinen; aber ich werde das erst verstehen, wenn ich erkannt habe, daß sie den besonderen Adam betreffen, der ich selber bin.<sup>5</sup> — Zu erkennen, daß Gott *mich* schuf (und *darum* die ganze Welt), heißt, die Schöpfungsgleichnisse recht verstehen; diese Art «existentieller» Erkenntnis können die Schöpfungsgleichnisse der Genesis in uns vermitteln oder wecken.<sup>6</sup>

Solches Ereignis existentieller Erkenntnis über meinen Zustand vor Gott nennt Richardson «Offenbarung»: «Offenbarung als eine gegenwärtige Wirklichkeit findet hier und jetzt statt, in meiner Begegnung mit Gott durch die Worte der Bibel».<sup>7</sup>

<sup>3</sup> A. a. O., S. 28.

<sup>4</sup> A. a. O., S. 29.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 30 f. Auszeichnungen von mir.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 43. Auszeichnungen im Original.

<sup>7</sup> A. a. O., S. 31.

Wenn ich sagen kann, daß die Schöpfungsgeschichten der Genesis wahr sind *für mich*, dann weiß ich, daß Gott sein Wort zu mir durch sie gesprochen hat, und dann sind sie für mich in der Tat *heilige Schrift*.<sup>8</sup>

Aus dieser Begegnung mit Gott und der darin stattfindenden Offenbarung war überhaupt die Schöpfungsbotschaft — die jetzt also im Gleichnis ihren Niederschlag gefunden hat — entstanden:

Der Herr, der ihm in der Geschichte begegnet war, war Israel offenbar als der allmächtige Lenker der Völkerschicksale; und so war es unvermeidlich (sic), daß die Propheten daraus folgerten, die Welt der Natur — die Bühne der Geschichte — sei auch sein Werk und Reich... Außerdem war hier das tiefe religiöse Bewußtsein wirksam, in der Gegenwart Gottes zu stehen, der als Quelle und Grund der eigenen Existenz erkannt war.<sup>9</sup>

Die Tatsache, daß mittels der Schöpfungsgleichnisse die persönliche Gottesbegegnung, und damit existentielle Erkenntnis, erfolgen muß, hat nun für die Auslegung eine wichtige Konsequenz. Der Ausleger hat nämlich darauf zu verzichten, den Wortlaut der Bibel zu «paraphrasieren», d. h. zu übersetzen und deren «Botschaft» in leicht faßlichen Aussagen weiterzugeben. Vielmehr «müssen die Genesis-Geschichten ihren eigenen Einfluß auf uns ausüben; sie müssen persönlich zu uns sprechen, so daß wir *selber* sehen, daß die Wahrheit, die sie vermitteln, wahr ist für uns». <sup>10</sup> Folgerichtig beschränkt sich der Kommentar darauf, die in den «Gleichnissen» verwendeten Symbole, und gelegentliche sprachliche Schwierigkeiten, zu erhellen.

Aus diesem Überblick über den exegetischen Standort von Alan Richardson erhellt einerseits, wie demütig hier die Auslegung nur dem Wort der Bibel und der in ihm je und je geschehenden Offenbarung dienen will, und insofern kommt hier ein wichtiges Element aller Bemühung um biblische Texte zur Geltung. Andererseits aber möchte man doch fragen, ob nicht auch «existentielle» Auslegung etwa in der *Predigt* doch noch *konkreter* werden könnte, oder gar werden müßte; denn in unserer, ach, so oberflächlichen und der Meditation heiliger Schriften gar nicht geneigten Zeit kann man nur sehr selten die Bereitschaft voraussetzen zu eigenem «existentiellem» Lesen

<sup>8</sup> A. a. O., S. 43. Auszeichnungen im Original.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 42.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 32. Auszeichnungen von mir.

des Schöpfungsberichtes. Man bewundert den Mut Richardson, mit dieser Bereitschaft doch zu rechnen.<sup>11</sup>

## II.

Ganz anders die ausdrücklich *heilsgeschichtliche Auslegung* von Karl Barth.<sup>12</sup> Sie ist schon äußerlich ungleich umfangreicher als die bescheidenen Hinweise von Richardson; sie will bewußt lehren und dabei jede kleine Einzelheit beachten, ans Licht ziehen, im Zusammenhang des Ganzen erhellen und als relevant erweisen.

Barth geht davon aus, daß die Schöpfung ein *Werk* Gottes ist, und das heißt: ein Geschehen. Als solches, als ein Geschehen, kann das Werk der Schöpfung nur in Form einer *Geschichte* recht berichtet und recht verstanden werden. Nun ist aber die Schöpfung unter einer Reihe von Werken Gottes das *erste*, verschieden von allen nachfolgenden Werken, und doch in einem bestimmten Zusammenhang mit ihnen:

Die Schöpfung zielt auf die *Geschichte* ... Gemeint ist: die Geschichte des von Gott gegründeten *Bundes*, des Gnadenbundes zwischen ihm und dem Menschen ... — die Folge der Ereignisse, um derentwillen Gott mit dem Geschöpf Geduld hat und für die er ihm mit seiner Schöpfung Zeit gibt: die Zeit, die durch diese Ereignisse Inhalt bekommen und schließlich durch deren Abschluß «erfüllt» und damit für ihr Ende reif gemacht werden soll. *Diese* Geschichte ist, theologisch verstanden, *die* Geschichte. Die konservative Theologie des 19. Jahrhunderts nannte sie im Unterschiede zur Weltgeschichte, zur Völkergeschichte, auch zur Kirchengeschichte: die *Heilsgeschichte*.<sup>13</sup>

Als erstes Werk Gottes, in dem beschriebenen Zusammenhang mit der gesamten Bundesgeschichte, geschah die Schöpfung in der Zeit, jedoch nicht zu einem vom Menschen empi-

<sup>11</sup> Beachtlich sind hier die Ausführungen der Herausgeber, unter denen sich Richardson selber befindet, im «Foreword to the Series»: «Wir hoffen, daß intelligente Leute ... finden werden, daß diese Kommentare ... die Gedanken auf die wesentliche Botschaft zu konzentrieren vermögen, welche in den verschiedenen biblischen Büchern enthalten ist. Kurz, die *Torch Bible Commentaries* sind bestimmt für den nachdenklichen Leser, der seine Bibel verstehen möchte.» Der Kommentar Richardsons entspricht demnach ganz dem Ziel der Reihe.

<sup>12</sup> Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 1: Die Lehre von der Schöpfung (1945).

<sup>13</sup> A. a. O., S. 63. Auszeichnungen im Original.

risch zu beobachtenden Zeitpunkt. Darum ist auch die Schöpfungsgeschichte «unhistorische, genauer gesagt: *prähistorische Geschichte*». <sup>14</sup> Wer von dem Geschehen der Schöpfung berichten will, kann das also — so wenig als in Form der Lehre — niemals tun in Gestalt einer historischen Darstellung. Vielmehr muß die Schöpfungsgeschichte ihrem Wesen nach Sage sein, und zwar reine Sage — wie übrigens die meisten Berichte über das Geschehen des Gnadenbundes.

Für die Auslegung der Schöpfungsgeschichte hat dies die Folge, daß sie nur im *Zusammenhang* mit dem gesamten biblischen Zeugnis vom *Gnadenbund* recht verstanden werden kann:

Es ist klar, daß man dieser ihrer Auszeichnung (sc. daß die Schöpfungsgeschichte heilige Sage ist) nur dann gewahr werden kann, wenn man den Zusammenhang der Schöpfungssagen mit der darauf folgenden Sage und Historie, den Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte mit der auf sie folgenden Bundesgeschichte vor Augen hat und nicht aus den Augen verliert. <sup>15</sup>

Diesen Grundsätzen gemäß legt nun auch Barth überaus folgerichtig die Schöpfungssage(n) aus. Von seiner Exegese seien nur zwei Aspekte als Illustrationen zu den grundsätzlichen Ausführungen herausgegriffen.

a) *Zunächst formal*: Die Auslegung erhält in erster Linie — jedenfalls in den großgedruckten Hauptabschnitten — die Gestalt einer sorgfältigen *Paraphrase*, durch welche der Text in die Dimension des Gnadenbundes einfach hineingestellt wird. Der Exeget berichtet einfach, was Gott getan hat und was er sich dabei dachte; er erzählt, wie Gott schuf, schied, am Chaos vorüberging und am Ende sein Werk mit der Ruhe krönte. Bezeichnenderweise wird dabei — wenigstens in den ersten 8 Versen <sup>16</sup> — vom Exegeten in der Vergangenheit, im

<sup>14</sup> A. a. O., S. 87.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 101. Der Schluß des Satzes: «und — wenn man an dieser Bundesgeschichte selbst als Genosse dieses Bundes mit Bewußtsein *beteiligt* ist» erinnert an die eingangs erwähnten Beziehungen der heilsgeschichtlichen zur existentiellen Auslegung: Rechte heilsgeschichtliche Exegese muß auch existentiell sein!

<sup>16</sup> Ohne ersichtlichen Grund wird bei Erklärung des 3. Tagewerkes (S. 158) die vergangenheitliche Darstellungsform zugunsten des Präsens aufgegeben.

grammatischen Imperfekt berichtet. Bewußt will also Barth einfach nacherzählen — wieder in Form einer, allerdings oft genug in die Gegenwart und Zukunft hineinleuchtenden, Sage — was die biblische Sage erzählt. Man höre etwa den Anfang der Auslegung von Gen. 1, 3:

Gegen jene verworfene und vergangene Wirklichkeit eines ihm fremden und feindseligen Geschöpfes (sc.: «Die Erde *war* wüst und leer, d. h. sie war das grundsätzlich *gewesen* — Gott war am Chaos vorübergegangen und hatte es abgelehnt) erging ein für allemal das *Wort Gottes*. Das war die Schöpfung, das die Entstehung des Himmels und der Erde, das der Inhalt der beginnenden Zeit: daß Gott sprach und immer wieder sprach, daß er also eben das tat, was nachher in immer neuer Treue den Bund zwischen ihm und den Menschen konstituieren sollte.<sup>17</sup>

Hier werden also sowohl der Exeget als auch der Dogmatiker ganz einfach zu Sagenerzählern, die sich vom biblischen Erzähler nur darin unterscheiden, daß sie die heilsgeschichtlichen Assoziationen und Zusammenhänge explizieren, von welchen vorausgesetzt wird, daß sie für den ursprünglichen Berichterstatter, bewußt oder unbewußt, gewußt oder ungeußt, vorhanden waren. Durch diese Explizierung gewinnt die Nacherzählung natürlich an Länge, mag aber etwa auch an Prägnanz verlieren. Da sie jedoch prinzipiell als Nacherzählung gemeint und gestaltet ist, wirkt die Auslegung von Barth in sich geschlossen und als durchsichtig gegliedertes Ganzes.

b) *Inhaltlich* läßt die grundsätzliche Bezogenheit des Schöpfungsgeschehens auf die Heilsgeschichte auch die *heilsgeschichtliche Bezogenheit der einzelnen Schöpfungswerke* hervortreten. Mit bewundernswertem Fleiß hat Barth — vorab in den kleingedruckten Erläuterungen — die heilsgeschichtlich-symbolischen Implikationen und Reminiszenzen der einzelnen Aussagen — Licht, Finsternis, Himmel, Wasser usw. — in der ganzen Bibel aufgespürt und für die Exegese fruchtbar gemacht.<sup>18</sup> Aus all diesen Untersuchungen ergibt sich, daß die Schöpfungswerke immer wieder auf die Heilsgeschichte hin-

<sup>17</sup> A. a. O., S. 122.

<sup>18</sup> Hierin trifft sich Barth mit Richardson. Die symbolische Bedeutung der erwähnten und anderer Naturerscheinungen im Alten Testament ist in der Tat ein Gegenstand, dessen Erforschung erst in jüngerer Zeit in Angriff genommen wurde.



weisen, bzw. nur von daher überhaupt zu verstehen sind.<sup>19</sup> Als Beispiel für viele diene die Auslegung des dritten Tageswerkes:<sup>20</sup> Am dritten Tage wurde der menschliche Lebensraum verwirklicht. Das Meer wurde zurückgedrängt, die Erde erschaffen — d. h. ein «Haus gebaut» —, und in diesem Hause wachsen Pflanzen, der «Tisch wird gedeckt». «Dieser gedeckte Tisch gehört notwendig in die Mitte des von Gott gebauten Hauses.»<sup>21</sup> Freilich ist die Pflanze zunächst einfach um ihrer selbst willen geschaffen; in ihrem Überfluß jedoch wird sie auch dem Menschen dienen. Dieser wird sich also insofern, als er sich ihrer bedient, über die Pflanze erheben; gleichzeitig aber wird er von ihr völlig abhängig sein:

Es ist der Tisch des Herrn, zu dem der Mensch eingeladen und zugelassen wird, der da zubereitet ist, der Bund der Gnade, der auch da in der Natur vorgebildet ist — die Ordnung, in der nur die Letzten die Ersten sein können, die Ersten aber auch schlechterdings die Letzten sein, bleiben und immer wieder werden müssen.<sup>22</sup>

Der Pflanze gegenüber, die ihm im wohlgegründeten Hause auf reichgedeckter Tafel offeriert wird, ist der sie verschlingende Mensch wohl der Erste, Überlegene — und genau so ist er im Bunde der Gnade, am Tisch des Herrn, als der Essende der Überlegene. Zugleich aber bleibt der Mensch auf die Pflanze als seine Nahrung angewiesen — und ebenso am Tisch des Herrn auf den Herrn, der sich ihm bietet. Der Tisch des Herrn in der Schöpfung bildet also in der Tat den Tisch des Herrn im Gnadenbunde vor.<sup>23</sup> Anders als in dieser Bezogenheit auf den Bund der Gnade kann man nach Barth den Schöpfungsbericht nicht verstehen.

<sup>19</sup> Diese Zusammenhänge hat R. Prenter in seiner Rezension, ThZ 1946, S. 170 ff., sehr schön herausgearbeitet.

<sup>20</sup> Barth, Anm. 12 a. A., S. 158 ff.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 160.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 161.

<sup>23</sup> Die fortwährende Bezogenheit der einzelnen Schöpfungswerke auf die Heilsgeschichte wird noch deutlicher in der zweiten Sage, wo der «Bund als innerer Grund der Schöpfung» dargestellt wird, weshalb die Schöpfung dem Bunde gewissermaßen als äußere Manifestation entspricht. In der Erzählung von Gen. 1 erscheint die Schöpfung nur als *äußerer* Grund des Bundes, d. h. der Bund ist zwar in der Schöpfung vorgebildet, aber nur, wie man sagen könnte, «a posteriori», auf Grund der in Ewigkeit geplanten Heilsgeschichte.

Der Gegensatz zwischen der «existentiellen» Exegese von Alan Richardson und der konsequent «heilsgeschichtlichen» von Karl Barth dürfte sichtbar geworden sein: Dort (bei Richardson) wird auf eine letzte Deutung — die ja nur vom Leser des «Gleichnisses» existentiell erlebt werden kann — verzichtet; hier (bei Barth) tritt eine eingehende Bemühung um den Sinn der Sage hervor. Dort Hinlenken des lesenden und meditierenden Individuums, seines «Ichs», auf seine Geschöpflichkeit in seiner Begegnung mit Gott; hier Forschen nach dem Sinn der Schöpfung als Ganzem. Dort Verflüchtigung nicht nur des «geschichtlichen», sondern auch des heilsgeschichtlichen Gehaltes zugunsten der augenblicklichen Aktualität; hier Verflüchtigung der unmittelbaren Aktualität des Evangeliums «in nobis» zugunsten der heilsgeschichtlichen Objektivität «extra nos». Dort demütiges Verstummen vor dem heiligen Schöpfer; hier freudiges und hochgemutes Bezeugen seiner Herrlichkeit in seinen Werken.

Es dürfte klar sein: «Existentielle» und «heilsgeschichtliche» Exegese stellen zwei völlig verschiedene Versuche dar, den biblischen Text zu verstehen.

### III.

Wie verhalten sich nun zu diesen Typen einige der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Auslegungen?

Zunächst seien zwei Beispiele angeführt, die sich leicht einordnen lassen.

1. Dr. G. H. Mees, ein holländischer, in Indien lebender Religionsphilosoph, hat in großer Selbständigkeit gegenüber der wissenschaftlich-exegetischen Tradition eine Deutung des ersten Kapitels der Genesis geliefert, die zwar zu mancherlei Fragen Anlaß gibt, aber doch auch die Forschung anregen kann.<sup>24</sup> Für Mees gab es in grauer Vorzeit eine religiös-praktisch-philosophische *Tradition*, welche den Menschen völlig einbettete in den Makrokosmos und ihm in Übereinstimmung mit den Gestirnen und Elementen den Weg wies zur Erleuch-

---

<sup>24</sup> G. H. Mees, *The Key to the First Chapter of Genesis* (Deventer, o. J.; vermutlich 1949).

tung und zum Seelenfrieden. Diese uralte «Tradition» hatte sich in den klassischen Religionen mit ihren «Traditionen» niedergeschlagen und teilweise erhalten; doch ist sie immer mehr überwuchert worden durch falsche literalistische Deutungen der heiligen Texte und dadurch bedingtes Abirren von der Wahrheit. Der wahre Sinn dieser Traditionen wurde so vergessen, und die Religionen verloren immer mehr Anhänger, da sie ihr Suchen nicht mehr befriedigen konnten. Dr. Mees habe den ursprünglichen Sinn der Traditionen wieder entdeckt. Sein Hauptwerk, «The Revelation in the Wilderness», beschäftigt sich damit, die alten Lehren wieder vom Firnis der falschen Interpretationen zu befreien und so den Weg zu zeigen zur «Geburt des Neuen Menschen». <sup>25</sup>

In diesen Zusammenhang gehört nun die Erklärung von Genesis 1, «der größten aller Lehren in der Bibel». <sup>26</sup> Der dortige Bericht enthält den Weg zurück zum Zustand der Harmonie und Gnade der Seele (während umgekehrt die Geschichte vom Sündenfall das Drama der Desintegration enthält). Zum Beispiel schildert Gen. 1, 2 («Die Erde war wüst und leer») «in symbolischer Form den Seelenzustand des Menschen, der bis zum äußersten Grade von Gott abgefallen und im Unwissen befangen ist, das Sünde gebiert». <sup>27</sup> Gen. 1, 3 («es werde Licht») meint das «Licht»: «das ‚innere Licht‘, das zum Menschen im Zustand der Hölle kommt und ihm den Anfang des geistlichen Pfades bezeichnet». <sup>28</sup> Folgerichtig bedeutet die Scheidung von Licht und Finsternis in V. 18 «die Unterscheidung zwischen dem Leben an Hand der Tradition und der Exi-

<sup>25</sup> G. H. Mees, *The Revelation in the Wilderness. An Exposition of Traditional Psychology* (1951 ff.). In drei Bänden: *The Book of Signs; The Book of Battles; The Book of Stars*. — Über den Verfasser sagt ein Prospekt des (mir nicht zugänglichen) Werkes: «Als Antwort auf eine diesbezügliche Frage bestritt Dr. Mees jede persönliche Initiative bei der Konzeption seines Werkes und sagte, er ‚müsse sich dem unterwerfen, was stärker sei als alle persönlichen Absichten und Wünsche.‘» Seine Einsicht will Dr. Mees erhalten haben zu Füßen des verstorbenen südindischen Heiligen Ramana Maharshi (über ihn s. H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst*). Er wohnt seit Jahren in einem «Ashrama» in lieblicher, sagenumwobener Lage bei Varkala, Travancore.

<sup>26</sup> Mees, *The Key to the First Chapter of Genesis*, S. 23.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 26.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 28.

stanz derer, die ein höheres Leben nicht kennen und sich nicht darum kümmern, und so in Sünde und Leid leben». <sup>29</sup> Und so geht es weiter.

Dazu aber kommt noch etwas Wesentliches, was oft das genaue Verständnis für diejenigen, denen die alten Traditionen noch nicht aufgegangen sind, erschwert: Dr. Mees bezieht den Schöpfungsbericht fortwährend auf die 5 Elemente, die Planeten und die 12 Zeichen des Tierkreises. Der siebente Tag entspricht dem ersten, da dann eben die Erschaffung des Himmels und der Erde von 1, 1 vollendet ist, und es bleiben so 6 eigentliche Schöpfungstage. Diese werden nun auf die Tierkreiszeichen verteilt, beginnend mit Steinbock zur Zeit der Wintersonnwende (die ja mit der Geburt des «Neuen Menschen» — Dionysos, Mithras, Jesus, Osiris — zusammenfällt). Die Schöpfungswoche ist also identisch mit dem Kreislauf des Jahres und dem Weltprozeß als solchem. Es ist die Erkenntnis all dieser Zusammenhänge, welche zur Erlösung führt.

Daß diese Deutung als «*existentiell*» zu beurteilen ist, braucht nicht diskutiert zu werden. Alles Geschichtliche — wie alles Heilsgeschichtliche — verschwindet völlig hinter dem großen monistisch-naturalistischen Mythos. Eine andere Frage ist die nach dem Wert dieser Arbeit für die kirchliche Exegese. Zunächst ist man versucht, alles abzulehnen; indessen sollten a) die nicht zu bestreitende «*mythologische Vergangenheit*» des Textes, b) die ebenso unbestreitbare symbolische Bedeutung etwa des Wassers, der Erde, der Gestirne und c) die Planetennamen (einschließlich Sonne und Mond), die den Wochentagen gegeben wurden, doch sehr zur Vorsicht mahnen. Vielleicht hat uns der Versuch von Dr. Mees doch etwas zu sagen. Und wer beweist, daß die Geschichte von Gen. 1 für die alten Erzähler, Hörer und Leser *keine* läuternde Wirkung zeitigte?

2. Ebenso leicht fällt wohl die Entscheidung «*existentiell oder heilsgeschichtlich?*» bei Walter Zimmerli — dessen Beitrag neben demjenigen von K. Barth sicherlich zu den bedeutendsten der letzten Jahrzehnte gehört. <sup>30</sup> Zimmerli geht aus von dem Begriff des «*biblischen Zeugen*»: Der priesterliche — und jeder andere biblische — Erzähler ist ein Zeuge. Dieser

<sup>29</sup> A. a. O., S. 59.

<sup>30</sup> W. Zimmerli, 1. Mose 1—11, in: Prophezei, 2 Bde. (1943).

hat nicht die Aufgabe, über die Vergangenheit oder über sonstige Dinge dieser Welt «aufzuklären»; vielmehr:

Zur Entscheidung hat er zu rufen. Für Gott hat er zu verhaften, ein ganz neues Königreich hat er hineinzurufen... Gott verlangt von seinen Zeugen eigentlich nur diesen *einen* Dienst: sein Königreich sollen sie ausrufen. Dieses sein Königreich, das in ein paar wenigen, grundlegenden Herrschaftsakten auf Erden begründet ist und in der irdischen Erscheinung des *einen* Gesalbten vollends sichtbar wird, sollen sie hineinrufen in alle Lebensgebiete.<sup>31</sup>

Man sieht, wie im letzten Satz die Heilsgeschichte aufklingt («wenige, grundlegende Herrschaftsakte», bis hin zur «irdischen Erscheinung des einen Gesalbten»); doch wird sie eingeklammert und subsumiert unter den einen Oberbegriff des Reiches Gottes. Das Reich Gottes, das der Zeuge verkündet, besteht nicht in zeitlosen Vorstellungen; sondern es ist erschienen in geschichtlicher Artikulation. Trotzdem aber bleibt es das *eine* Reich, das die Menschen zur Entscheidung ruft. Somit faßt Zimmerli die heilsgeschichtliche Botschaft zusammen zu einem Appell. Und dieser Appell muß *existentiell* gehört werden.

Wenn der biblische Zeuge des Reiches Gottes nämlich zur Entscheidung ruft, werden die falschen «Herren» weichen, «alte Könige werden abgesetzt», und «die Götzen beginnen zu wanken».<sup>32</sup> Das geschah schon seinerzeit *in* der Rede des biblischen Zeugen; aber auch bei uns hat das Zeugnis dieselbe Wirkung:

Es wird also bei der Auslegung alles darauf ankommen, für diesen Anspruch der biblischen Zeugen hellhörig zu sein, ihn weiterzugeben, diese Absetzung der Götzen und den Hinweis auf das neue Königtum sichtbar zu machen. So daß auch der Hörer des Wortes in der heutigen Zeit den Anspruch an sein Leben ergehen fühlt, die Götzen seines Lebens abzusetzen und dem *einen* Herrn alles Recht einzuräumen... Erst wo dieser Angriff, der aus dem Schriftwort heraus an den Hörer von heute so gut wie an den Hörer von einst ergeht, zu Gehör gebracht wird, ist zu Gehör gebracht, was der biblische Zeuge sagen wollte.<sup>33</sup>

Zimmerlis Auslegung entspricht — jedenfalls bis 2, 4<sup>34</sup> — auch völlig diesen Grundsätzen. Systematisch wird zunächst

<sup>31</sup> A. a. O., Bd. I, S. 13. Auszeichnungen im Original.

<sup>32</sup> A. a. O., S. 13.      <sup>33</sup> A. a. O., S. 15.

<sup>34</sup> Auffallenderweise wird von der zweiten Schöpfungsgeschichte an der prophetische Impuls etwas weniger explizit.

gezeigt, wie der biblische Zeuge Mythen, Vorstellungen und Begriffe seiner Zeit aufnimmt, sie aber fortwährend undeutet, einbaut in seine Verkündigung und damit proklamatorisch völlig entwertet:

Und wir vernehmen, wie diese fremden Vorstellungen (von Gen. 1, 2), die gerade noch gut genug sind, das wesenlose Nichts zu beschreiben, aus dem Gott seine Schöpfung bildet, laut die Ehre des alleingroßen Herrn verkündigen. Der biblische Zeuge hat sich nicht gescheut, Elemente der Weltanschauungen seiner Zeit zur Zeichnung seines Schöpfungsberichtes zu verwenden. Er hat aber allenthalben kühn Gott als den einzigen Herrn bezeugt.<sup>35</sup>

Zimmerlis eigentliches Anliegen ist nun dies, die Botschaft des biblischen Zeugen für die Gemeinde heute aktuell zu machen. Und das ist ihm sicherlich gelungen. Zimmerlis Auslegung ist echt prophetische Verkündigung. Die Götzen wanken fortwährend, und Dagon liegt auf jeder Seite mit abgeschlagenem Kopf und Händen vor der Lade des eifernden Gottes. Selbst eine frohe Botschaft wie diejenige (zu Gen. 1, 6—8), «daß die große Ordnung des Himmels gehalten ist im Worte Gottes», wird zum mahnend erhobenen Zeigefinger:

Nicht um die Frage nach einem einst Geschehenen geht es hier zuallererst, sondern um die unmittelbare Frage: Weißt du, der du so sicher unter deinem Himmel lebst, daß deine ganze Welt von Gott gehalten ist und daß du ganz in seiner Hand und seinem Belieben liegst?<sup>36</sup>

«Nicht um die Frage nach einem einst Geschehenen geht es hier zuallererst . . .» — nein, der biblische Zeuge ruft unsere *heutige* Existenz vor die Schranken des Königs, des Richters und Herrn. Was Richardson vom nachdenklichen Leser fordert, vermittelt Zimmerli leicht faßlich. Darum legt Zimmerli auch kein Gewicht auf Gen. 1 als eine einheitliche Geschichte — die Geschichte ist aufgelöst in eine Art prophetischen Diwan. Diese existentielle Verkündigung des alten Berichtes ist eine überaus persönliche, von leidenschaftlicher Liebe zur göttlichen Wahrheit und von ernster Verantwortung getragene Leistung.

3. Schwerer fällt die Entscheidung bei Dietrich Bonhoeffer.<sup>37</sup> Zunächst *scheint* er energisch eine Art *heilsge-*

<sup>35</sup> A. a. O., S. 39.

<sup>36</sup> A. a. O., S. 51.

<sup>37</sup> Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1—3 (1933; Zitate nach der dritten Auflage, 1955).

*schichtlicher* Deutung zu avisieren: Die Kirche kann die Bibel nur vom Ende her, von Christus her, lesen.

Darum ist die Schöpfungsgeschichte in der Kirche allein von Christus her zu lesen, und erst dann auf ihn hin; auf Christus hin kann man ja nur lesen, wenn man weiß, daß Christus der Anfang, das Neue, das Ende unserer Welt ist.<sup>38</sup>

Gerade weil aber die Exegese — jedenfalls nach ihrem Vorhaben — so ausschließlich von Christus herzukommen vorgibt, wird in Bonhoeffers Auslegung die heilsgeschichtliche Weite merkwürdig verkürzt, so sehr, daß sie eigentlich völlig verschwindet. Bonhoeffer scheint das geordnete Nacheinander der Heilsgeschichte nicht zu kennen, und so verbindet er Christus und die Schöpfung nicht miteinander. Einerseits bleibt der Blick fast krampfhaft auf Christus geheftet — auf welchen er immer wieder sehr abrupt zu sprechen kommt —, und andererseits bleibt die Schöpfung als solche unerlöst, bedroht. «Es ist kein Kontinuum da, das Gott mit seinem Werk verbände, vereinigte — es sei denn sein Wort»<sup>39</sup>; «Ist das Wort nicht da, so stürzt die Welt ins Bodenlose»<sup>40</sup>; «Zieht Gott sein Wort von seinem Werk, so sinkt es zurück ins Nichts»<sup>41</sup>; oder auch: «Der Blick Gottes bewahrt die Welt vor dem Zurückstürzen ins Nichts, vor der gänzlichen Vernichtung»<sup>42</sup> — hätte Bonhoeffer dieses Versinken ins Nichts überhaupt erwähnen können, wenn er heilsgeschichtlich gedacht hätte, wenn er das «Wort» mit Christus identifiziert hätte? Schöpfung und Christus bleiben gänzlich unverbunden.

Die Auslegung beginnt mit einer gequälten Betrachtung über den «Anfang», den wir zu suchen gezwungen sind, ohne ihn je zu finden. Wie kommen wir zum Verständnis des Anfangs? Nur so, daß uns «in der ängstenden Mitte» zwischen Anfang und Ende *Gott* sein Wort vom Anfang sagt. Nur *in* der ängstenden Mitte können wir vom Anfang hören, «nicht indem wir aus der Mitte heraustreten . . . Allein in der Mitte vernehmen wir den Anfang».<sup>43</sup> Den «Anfang» von Gen. 1, 1 können wir also nur hören von dem Anfang her, den Gott in der ängstenden Mitte uns hören läßt: «Dieser Anfang ist der Anfang in der ängstenden Mitte und zugleich jenseits der ängstenden

<sup>38</sup> A. a. O., S. 7.

<sup>39</sup> A. a. O., S. 21.

<sup>40</sup> A. a. O., S. 22.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 37.

<sup>42</sup> A. a. O., S. 25.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 14.

Mitte, in der wir sind.»<sup>44</sup> Mit anderen Worten: Der «Anfang» der Schöpfung wird weder als geschichtliches noch als heilsgeschichtliches Ereignis sichtbar; es handelt sich vielmehr bei dem «Anfang» um eine ins Prinzipielle, ins Universale verlängerte Projektion des «Anfangs in der ängstenden Mitte». Konsequenterweise betont Bonhoeffer das völlig *Ungeschichtliche* der Schöpfung:

Daraus (weil man hinter den Anfang des Schaffens Gottes nicht zurückgehen kann) ergibt sich, daß *der Anfang keine zeitliche Bestimmung* ist. Hinter den zeitlichen Anfang kann man immer zurück. Aber es ist das schlechthin Einmalige, das den Anfang qualifiziert, einmalig nun auch *nicht im Sinne der Zahl, sondern in qualitativem Sinne*, d. h. als das schlechthin Unwiederholbare, als das ganz Freie . . . Dies schlechthin unwiederholbare, einmalige, freie Geschehen am Anfang, das nun *keinesfalls* mit der Zahl 4800 oder einer derartigen *Datierung* verwechselt werden darf, ist die Schöpfung.<sup>45</sup>

Eine heilsgeschichtliche Betrachtung kann bei dieser «absolut» qualitativen Fassung des «Einmaligen» nicht aufkommen. Mit diesem «qualitativ Einmaligen» hängt es auch zusammen, daß es dann wieder völlig abrupt mit dem «Anfang in der ängstenden Mitte», d. h. mit Christus, zusammengebracht wird:

Am Anfang, d. h. aus Freiheit, d. h. aus dem Nichts schuf Gott Himmel und Erde. Das ist der Trost, mit dem die Bibel uns in der Mitte, uns sich vor dem falschen Nichts, dem anfanglosen Anfang und dem endlosen Ende Ängstende, anredet. Es ist das Evangelium, es ist Christus, der Auferstandene selbst, von dem hier (Gen. 1, 1) gesagt wird . . . Der tote Christus des Karfreitags — und der auferstandene des Ostersonntags, das ist Schöpfung aus dem Nichts, Schöpfung vom Anfang her.<sup>46</sup>

Der Akt der Schöpfung wird also als Geschehen nicht sichtbar; er erscheint wie eine blinde Konstruktion des von Christus

<sup>44</sup> A. a. O., S. 13 f.

<sup>45</sup> In diese Abwertung der Zeit gehört auch die Deutung des «Tages», S. 27 ff.: «Der Tag ist nicht der physikalisch verständliche Umlauf der Erde um die Sonne, der berechenbare Wechsel von Dunkel und Licht, er ist über all das hinaus etwas, das das Wesen der Welt und unserer Existenz bestimmt . . . nicht dieser rechenhafte Tag des Weltumlaufes, sondern der große Rhythmus, die natürliche Dialektik der Schöpfung. Daß das Ungehalte am Morgen zur Gestalt wird und des Abends ins Gestaltlose zurück-sinkt . . ., daß es Zeiten des Wachens und des Schlummerns in der Natur, in der Geschichte, in den Völkern gibt — das alles ist es, was die Bibel meint, wenn sie von der Schöpfung des Tages redet.» Der Tag ist also, kurz, keine Zeiteinheit, und darum nichts «Geschichtliches», sondern ein abstraktes, vieldeutiges *Prinzip*. <sup>46</sup> A. a. O., S. 17 f.



her kommenden Bonhoeffer. Darum ist seine Exegese jedenfalls nicht heilsgeschichtlich. Man könnte sie als *existentiell* beurteilen in dem Sinne, daß uns die Problematik der geschöpflichen Existenz bei Bonhoeffer nun allerdings sehr erschütternd entgegentritt. Es ist eine Exegese in der Existenz der unerlösten, jeden Augenblick der Erlösung bedürftigen Welt. Es recken sich sehnsüchtige Arme in die Höhe, wie die verkrampften Finger des Gekreuzigten vom Isenheimer Altar. Und trotz aller gegenteiligen Beteuerungen strahlt nirgends ein Auferstehungsglanz. Man ist beinahe versucht, nicht nur von «existentieller» Exegese, sondern fast von «existentialistischer» Schau zu sprechen.

#### 4. Existentiell sind noch andere Auslegungen.

W. V i s c h e r <sup>47</sup> hat seine «christologische» Exegese keineswegs zu Ende geführt in dem Sinne, daß die heilsgeschichtlichen Linien von Gen. 1 zum Christusereignis ausgezogen würden. Es heißt lediglich: «Nur in Christus ist alles, was in Kap. 1 steht, wahr.» «Alles, was in diesem Kapitel steht, ist Christus-Verkündigung.» «Christus ist doch die Wurzel, Sinn und Wahrheit der Schöpfung.» <sup>48</sup> Im übrigen aber sieht die Auslegung durchaus von der christologischen Beziehung ab, und wir lesen Erörterungen wie: «Wir sollen wissen, daß der Geber nicht die Gabe ist; wir sollen aber auch wissen, daß er von uns nicht will in seiner nackten Majestät erkannt sein, sondern bekleidet mit seiner Gabe, nicht wie er für sich ist, sondern wie er in seiner Güte für uns ist.» <sup>49</sup> «Wir sollen wissen» — und zwar sollen wir unser Verhältnis zu Gott erkennen, mit Gott konfrontiert werden — eben dies ist das Anliegen der *existentiellen Auslegung*. Daß diese Begegnung nur in Christus geschieht, daß somit Gen. 1 nur in Christus wahr ist, ist eine theologische Aussage, die durch ihr bloßes Vorhandensein die Auslegung noch nicht zu einer heilsgeschichtlichen macht.

H. F r e y <sup>50</sup> kommt in seiner Erklärung über existentiell gerichtete Sätze nicht hinaus. Nach ihm bezeugt Gen. 1 die

<sup>47</sup> W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, 7. Aufl. (1946). <sup>48</sup> A. a. O., S. 64 f. <sup>49</sup> A. a. O., S. 52.

<sup>50</sup> H. Frey, Die Botschaft des Alten Testaments: Das Buch der Anfänge, 5. Aufl. (1950).

«rettungslose Unentrinnbarkeit Gottes» bzw. das «Bewußtsein der Gottbezogenheit»<sup>51</sup>, oder auch die «dreifache Bestimmung unseres Lebens: Vitalität, Kultur, Religion».<sup>52</sup> Die Schöpfung ist nach Gen. 1 «Ausdruck der Gedanken Gottes»<sup>53</sup>, und die Auslegung schließt mit der Gewißheit, daß «wir im Zuge der neuen Schöpfung sind», und daß «Gottes vorwärtsstürmendes Schöpfungswerk in uns im Gange» ist. All das sind offensichtlich und unverhüllt «*existentielle*» Aussagen.

Eine heilsgeschichtliche Auslegung hätte man erwarten können von G. v o n R a d, dem Entdecker des «kleinen geschichtlichen Credo» als der Keimzelle der gesamten Pentateuch-Überlieferung und dem Verfechter der «typologischen Exegese». Man wird enttäuscht. Hinsichtlich der Quelle P betont er nämlich, daß man sie «überhaupt nicht als Erzählungswerk verstehen» dürfe. «Sie ist wirklich Priesterschrift, d. h. sie enthält durchaus *Lehre*, ist der Niederschlag eines intensiven theologisch ordnenden Denkens.»<sup>54</sup> Darum gilt: «Diese Sätze sind theologisch nicht leicht zu überinterpretieren! Größer jedenfalls scheint uns die Gefahr, daß der Ausleger hinter dem konzentrierten Lehrgehalt zurückbleibt.»<sup>55</sup> Es geht also hier um einen Lehrgehalt als Frucht des Nachdenkens, nicht um die Bezeugung eines Geschehens. Außerdem handelt es sich um *Glaubensaussagen, die die Existenz des Menschen hier und jetzt betreffen*: Redete der alte Orientale von Erschaffung und Ordnung des Kosmos durch die Gottheit, und feierte er beides in großen alljährlichen Kultfesten, so waren ihm das sehr aktuelle Dinge. Diesen aktuellen Glaubensgehalt muß der Ausleger *allenthalben* . . . aufsuchen, wenn er dem Kapitel gerecht werden will.<sup>56</sup>

Also erscheint hier eine bewußt *existentielle Auslegung*.

Im weiteren Verlauf der Darstellung hat von Rad allerdings mit theologischen Aussagen zurückgehalten, so daß der «aktuelle Glaubensgehalt» selten greifbar wird.

<sup>51</sup> A. a. O., S. 11.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 22 ff.

<sup>53</sup> A. a. O., S. 28 f.

<sup>54</sup> G. von Rad, Das erste Buch Mose, in: ATDeutsch, 3. Aufl. (1953), S. 18 f. — Wenn es demgegenüber auf S. 51 heißt: «Mit 1. Mose 1, 1 hebt das *Geschichtswerk* an, das nun durchläuft bis zur Sinaioffenbarung und der Landnahme der Stämme», so ist das nur ein scheinbarer Widerspruch; denn hier betont von Rad lediglich den antimythischen Charakter des P. — Allerdings schlagen die Formulierungen «überhaupt kein Erzählungswerk» (so S. 18), und «Geschichtswerk» (so S. 51) hart aufeinander.

<sup>55</sup> A. a. O., S. 36.

<sup>56</sup> A. a. O., S. 36. Auszeichnungen von mir.

## IV.

Heilsgeschichtlich oder existentiell? — ferne sei es von uns, die eine oder andere Richtung als die einzig sachgemäße zu verfechten. Von welchen Gesichtspunkten aus immer ein Kommentator an seinen Text herantreten möge, so ist doch in jedem Fall zu sagen: Interessant und lesenswert wird seine Auslegung erst durch das, was er — auf Grund seiner Prämissen und Fragestellungen — in den Text hineinlegt, und wie er ihn damit, durch sein eigenes, persönliches Zeugnis hindurch, zum Leben und zum Reden bringt. In diesem Sinne ist rechte Auslegung immer, ihrem Wesen nach, «*existentiell*».

Nun aber scheint es in der Schöpfungsgeschichte von P eine Stelle zu geben, die uns erlaubt, in der verhandelten Frage einen festeren Standort einzunehmen. Es ist dies der Bericht vom siebenten Tage: vom Ruhem Gottes am Sabbat. Auch wenn hier der Sabbat noch nicht als kultische Institution eingesetzt wird — was die neuere Auslegung wohl beachtet —, so handelt es sich doch um keinen andern Sabbat als den, welchen das Volk Gottes hält, bzw. zu halten eingeladen, aufgefordert wird. Damit aber ist unmißverständlich auf das *Heil* gezielt — und das heißt im biblischen, und auch im priesterlichen, Bereich: auf die Verwirklichung des Heils in der Heilsgeschichte. Der siebente Tag weist auf die Heilsgeschichte, er weist auf Jesus Christus. Es ist bezeichnend, daß auch bei W. Zimmerli bei der Auslegung des 7. Tages Dagon endgültig besiegt ist und der Blick des Auslegers auf Jesus Christus zur Ruhe kommt.<sup>57</sup>

Wenn dem so ist, wenn der Skopus der priesterlichen Schöpfungsgeschichte im Sabbat und damit in der Heilsgeschichte — d. h. christlich-theologisch: in Jesus Christus — liegt, dann darf mit gutem Gewissen der Wunsch ausgesprochen werden, es möchte in Zukunft jedenfalls bei der eigentlich *theologischen* Auslegung von Gen. 1, 1 ff. der *heilsgeschichtliche* Gesichtspunkt wenigstens mitberücksichtigt werden.

Ossingen, Kt. Zürich.

Carl A. Keller.

---

<sup>57</sup> W. Zimmerli, Anm. 30 a. A., S. 115.