

«MACHT EUCH DIE ERDE UNTERTAN»?

Den Anstoß, nach dem ursprünglichen Sinn des sogenannten «Weltauftrags» im ersten Buch der Bibel zu fragen, hat uns vor einem Jahr, im Zusammenhang mit der Diskussion um Wirtschaftswachstum und Umweltprobleme, der Nationalökonom Martin E. von Walterskirchen, Mitarbeiter von Prof. H. C. Binswanger (Orientierung 1973/10, Seite 117 ff.) gegeben. Fast gleichzeitig widerfuhr uns die Herausforderung durch die Leiter eines Managerkurses. Sie bezichtigten die Kirchen der unkritischen Weitergabe des Wortes «Macht euch die Erde untertan» in einer Zeit, da nicht mehr Unterwerfung, sondern Schutz und Respektierung der Natur zu predigen sei. Damals gelangten wir an Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, Ordinarius für Altes Testament an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt, um eine kompetente Exegese des fraglichen Textes. Als Antwort erhielten wir die folgende Studie. Obwohl ihr Umfang und Apparat unseren üblichen Rahmen sprengt, legen wir sie unsern Lesern ungekürzt vor: eine ganze Forschungswelt tut sich in ihr auf! Eine zweite Studie, in der der Schöpfungssegen «Seid fruchtbar und mehret euch» im Vordergrund steht, erscheint im Juliheft der «Stimmen der Zeit» (München).

Die Redaktion

In dieser Zeitschrift ist das Thema «Grenzen des Wachstums» im Anschluß an die vom «Club of Rome» beim «Massachusetts Institute of Technology» in Auftrag gegebene Studie¹ ausführlich abgehandelt worden.² Paul Erbrich drückte am Ende seines Artikels die Überzeugung aus, daß gerade die christlichen Kirchen aus ihrer Tradition heraus praktikable Wertsysteme anzubieten hätten, die in der Lage seien, die notwendige Änderung der menschlichen Grundeinstellungen heraufzuführen.³

Dennis L. Meadows, der Verfasser der «Grenzen des Wachstums», ist in diesem Punkt anderer Meinung. Für ihn ringen letztlich zwei Menschenbilder miteinander. In einem Vortrag am 15. Oktober 1973 in Frankfurt a. M. hat er seine Sicht so formuliert:

«Das eine Menschenbild, das von den Befürwortern eines unbegrenzten Wachstums getragen wird, ist der *homo sapiens*, ein ganz besonderes Geschöpf, dessen einzigartiges Gehirn ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Recht gibt, alle anderen Geschöpfe und alles, was die Welt zu bieten hat, für seine kurzfristigen Zwecke auszubeuten. Dies ist ein uraltes Menschenbild, fest in der jüdisch-christlichen Tradition verankert und erst kürzlich bestärkt durch die großartigen technischen Errungenschaften der letzten wenigen Jahrhunderte... Diesem Glauben zufolge ist der Mensch allmächtig... Das entgegengesetzte Menschenbild ist ebenfalls uralte, aber es steht den östlichen Religionen näher als den westlichen. Es geht davon aus, daß der Mensch, eine Art unter allen anderen Arten, eingebettet in das Gewebe natürlicher Prozesse ist... Es erkennt an, daß der Mensch im Hinblick auf seine Überlebensfähigkeit zu den erfolgreicheren Arten gehört, aber daß gerade sein Erfolg ihn dazu bringt, das tragende Gewebe der Natur, von dem er wenig versteht, zu zerstören.»⁴

Was deckt Genesis 1, 28?

Vielleicht ist Meadows historisch im Recht. Oft genug haben Christen selbst behauptet, der große technische und welterobernde Aufbruch des Westens in der Neuzeit gehe letztlich auf einen Impuls zurück, der aus dem ersten Kapitel der Bibel stamme (Gen 1, 28: «*Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht*»⁵). Aber Impulse können ja auch von mißverstandenen Sätzen ausgehen. Es ist vielleicht nicht unwichtig, auf welcher Seite die Christen sich fühlen, wenn in unseren Jahren die Entscheidung fällt über den Zustand, in dem die nächste und übernächste Generation der Menschheit sich selbst und die Erde erleben werden. Deshalb soll im folgenden die anscheinend so akademische Frage gestellt werden, was vom Blickpunkt eines heutigen Bibelwissenschaftlers aus die Sätze über die Erschaffung des Menschen in Gen 1, 26–28 decken, und was nicht. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Meadows und alle, die ähnlich denken wie er, hätten es nicht nötig, die Juden und die Christen ins falsche Lager zu treiben; und soweit diese sich schon

im falschen Lager befinden, könnten sie vielleicht durch den Hinweis auf den ursprünglichen Sinn ihrer ureigensten Traditionen zu einem Wechsel des Lagers veranlaßt werden.

«Abbild Gottes» im Kontext der Priesterschrift

Unsere Analyse der Aussagen über die Erschaffung des Menschen in Gen 1 muß schon bei Vers 26 und 27 beginnen:

26 *Gott sagte:*

Machen wir den Menschen als unser Abbild, nach unserer Gestalt. Sie sollen regieren die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, das Vieh, die ganze Erde⁶ und alle beweglichen Wesen, die sich auf der Erde bewegen.⁷

27 *Dann schuf Gott den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.⁸*

Das Leitmotiv dieser Sätze lautet «Abbild Gottes». Was damit gemeint sei, ist offenbar nicht leicht zu sagen. Denn seit alten Zeiten gibt es darüber bei den Theologen ausgedehnte Diskussionen.⁹ Wir müssen die Frage aufgreifen, weil gerade in jüngerer Zeit die Meinung sich ausgebreitet hat, schon in dem Wort vom Menschen als «Abbild Gottes» sei seine Herrscherstellung über den Kosmos ausgesprochen.¹⁰ In der Welt nehme er gewissermaßen die Stellung Gottes ein. Man hat sich dabei vor allem auf ägyptische Texte gestützt, die den Pharaon als Bild der Gottheit bezeichnen. Diese Vorstellung vom König als Bild Gottes sei im biblischen Schöpfungstext gewissermaßen «demokratisiert» worden, d. h. es werde nun für die Rolle der Menschheit gegenüber der gesamten untermenschlichen Schöpfung verwendet.¹¹

Die biblischen Aussagen müssen von Sprache und Kultur der damaligen Welt aus erhellt werden, und insofern ist nichts dagegen zu sagen, wenn ägyptische Texte herangezogen werden. Allerdings wird die Lage komplizierter, sobald eine Vorstellung wie die vom Menschen als «Abbild Gottes» im Alten Orient selbst schon in verschiedenen Kulturräumen und dort zum Teil in verschiedenen Zusammenhängen und mit verschiedener Sinngebung auftritt. Dann muß man nämlich die zusätzliche Frage stellen, wo gerade derjenige Zusammenhang sei, mit dem die biblische Verwendung der Vorstellung zusammenhängt.¹² Eine derartige Komplikation der Fragestellung tritt nun im Fall der Vorstellung vom Menschen als «Abbild Gottes» auf.

Das Kapitel Gen 1 gehört zur sogenannten «Priesterschrift», der jüngsten Quellschrift des Pentateuch. Sie wurde vermutlich in oder kurz nach dem Babylonischen Exil abgefaßt, und zwar wahrscheinlich in Babylonien.¹³ Sie setzt sich weniger mit ägyptischen als mit mesopotamischen Vorstellungen auseinander. Das wird immer deutlicher, vor allem seit uns eines der wichtigsten Werke der babylonischen Literatur, das Atrahasis-Epos, endlich zugänglich geworden ist.¹⁴ Von ihm übernimmt sie den Entwurf der Urgeschichte,¹⁵ aber auch viele Einzelheiten.¹⁶ Nun gab es in Mesopotamien offenbar eine Tradition, gerade im Zusammenhang mit der Erschaffung der Menschen durch die Götter auch die Vorstellung von einem Bild Gottes oder einer Ähnlichkeit zur Gottheit einzuführen.¹⁷ Sie ist aus den uns erhaltenen Belegen schwierig zu fassen, und – soweit ich sehe – fehlt auch eine gründliche Studie eines Assyriologen dazu. Es ist möglich, daß sie so differenziert entwickelt ist, daß die erschaffende Gottheit aus sich heraus zunächst ein Bild ihrer selbst als eine Art geistiges Modell entwickelt, das dann als entscheidender Bestandteil in die Menschen eingeht, wenn sie aus Lehm und vielleicht noch anderen Bestandteilen (etwa göttlichem Blut) geformt werden. Ein schon länger bekannter Text steht im Gilgames-Epos, bei der Erschaffung von Gilgames. Gefährten Enkidu. Sobald die Göttin Aruru den Befehl des Himmelsgottes An wahrnahm, Enkidu zu schaffen,

schuf sie sich im Herzen ein Bild Ans;
Aruru wusch sich die Hände, kniff sich Lehm ab, warf ihn in die Steppe,
... Enkidu, den Helden, schuf sie.¹⁸

Eine sehr ausführliche Schöpfungserzählung findet sich in dem sumerischen Mythos «Enki und Ninmah». Hier lesen wir an einer entscheidenden Stelle:

Enki stand auf das Wort seiner Mutter Nammu hin aus seinem Schlafgemach auf;
der Gott ging in dem heiligen Raum herum, schlug sich bei seinem Überlegen auf die Schenkel;
der Weise, der Wissende, der Umsichtige, der alles Erforderliche und Kunstvolle weiß, der Schöpfer (und) der, der alle Dinge formt; ließ das *Sigensigtar* herausgehen;
Enki bringt ihm die Arm(e) und formt seine Brust;
Enki, der Schöpfer, läßt in das Innere seines eigenen (Geschöpfes) seine Weisheit eindringen;
er spricht zu seiner Mutter Nammu:
«Meine Mutter, den Geschöpfen, die du vorhanden sein läßt, binde die Fronarbeit der Götter auf;
nachdem du das Innere des Lehms über dem Apšu gemischt haben wirst, wirst du das *Sigensigtar* (und) den Lehm formen; laß das Geschöpf vorhanden sein,
(und) Ninmah sei deine Gehilfin;
Ninimma, Egizianna, Ninmada, Ninbara, Ninmug, Sarsadu, Ninnigina, die du geboren hast, mögen dir zu Diensten stehen;
Meine Mutter, entscheide sein (=des Geschöpfes) Schicksal; Ninmah möge (ihm) die Fronarbeit aufbinden.»¹⁹

Der Text dürfte wohl so zu verstehen sein, daß Enki zunächst das Menschenmodell schafft, mit dem dann die Muttergöttin und Ninmah den Menschen machen sollen.²⁰ Es enthält Enkis körperliche Gestalt und Enkis Weisheit. Jeder Gedanke einer Herrscherstellung des Menschen liegt völlig fern. Vielmehr endet der zitierte Text mit der Feststellung eines völlig anderen menschlichen Daseinszwecks: Fronarbeit für die Götter. Damit steht dieser Text keineswegs allein. Es handelt sich um die durchgehende mesopotamische Auffassung.²¹

Aus der Übernahme der Vorstellung vom Menschen als Abbild Gottes darf nun nicht gefolgert werden, daß die biblische Priesterschrift ihre Aussage vom Menschen als Abbild Gottes genau so versteht wie die mesopotamische Tradition, die sie aufnimmt. Sie erlaubt es sich ja auch, die bei ihr ebenfalls unmittelbar folgende Aussage über den menschlichen Daseinszweck abzuändern: statt für die Fronarbeit im Dienst der Götter ist nach ihr der Mensch dazu da, die Tierwelt zu regieren. Was die Aussage vom Abbild Gottes angeht, so erklärt sie sie nicht näher – im Gegensatz zu dem Text aus «Enki und Ninmah», aber in Übereinstimmung mit anderen mesopotamischen Texten, etwa dem, der aus dem Gilgameš-Epos zitiert wurde. Sie nimmt hier einfach einen festen Bestandteil traditioneller Rede über die Schöpfung des Menschen auf. Sie unterstreicht damit in Unterscheidung von allen anderen Geschöpfen seine besondere Nähe zu Gott. Sie schlüsselt das aber nicht weiter erklärend auf.²² Für unsere Fragestellung können wir sagen: aus der Bezeichnung des Menschen als «Abbild Gottes» in sich genommen läßt sich keinerlei Folgerung für eine Herrscherstellung oder einen «Weltauftrag» des Menschen ziehen.

Der Schöpfungssegens

Was die Herrschaft des Menschen über die Tiere betrifft, so wiederholt sich die Aussage von Vers 26 in Vers 28 in einem ausgeführteren Zusammenhang; deshalb soll sie erst in diesem Kontext besprochen werden. Vers 28, der Segen Gottes über die Menschheit, lautet:

28 *Gott segnete sie dann. Gott sagte zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde an; nehmt sie in Besitz; regiert die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen.*

Der Fruchtbarkeitssegens bedarf keines weiteren Kommentars, es sei denn, daß er ein Segens ist und nicht ein «Gebot». Das

Wachstum der Menschheit spielt auch in Mesopotamien eine große Rolle, vor allem im Atrahasis-Epos.²³ Allerdings müßte man vorsichtig sein, wenn man mit dem Vermehrungssegens von Gen 1, 28 irgendwelche Stellungnahmen zu unserem heutigen Problem der Bevölkerungsexplosion legitimieren will. Denn «Schöpfungssegens» meint im Denken der Priesterschrift keineswegs einen Segens, der für alle kommenden Generationen der Menschheit gilt. Die Priesterschrift rechnet damit, daß der Fruchtbarkeitssegens eines Tages seine Wirkung erreicht hat, daß die Menschheit die nötige Größe besitzt und daß sie dann nicht mehr weiter wachsen muß. Sie hat das ganz einfach zum Ausdruck gebracht. Jedes Gotteswort wird in der Darstellungstechnik der Priesterschrift auch irgendwann von einer Feststellung gefolgt, daß es ausgeführt worden sei oder sich erfüllt habe. So auch dieser Segens. Die Menschheitsgeschichte wird allerdings nur für ein einziges Volk bis zu dem Punkt erzählt, wo die notwendige Menschenzahl erreicht ist, nämlich für Israel. Aber ohne Zweifel dient Israel in dieser Hinsicht als Beispiel für alle Völker der Erde. Von Israel wird zu einem Zeitpunkt, wo es schon einige Generationen in Ägypten lebt, folgendes festgestellt:

Die Nachkommen Israels waren fruchtbar; sie wimmelten; sie vermehrten sich und waren kräftig in erstaunlichem Ausmaß, und das Land war voll von ihnen (Ex 1,7).

Hier werden die einzelnen Ausdrücke des Fruchtbarkeitssegens aufgegriffen. Von nun an ist in der Priesterschrift von Fruchtbarkeit und Vermehrung keine Rede mehr. Das Thema ist erledigt.²⁴

Das Ergebnis der Vermehrung der Menschenzahl soll sein, daß die Menschheit die Erde erfüllt. Aus dem Fortgang der priesterlichen Erzählung, vor allem in Gen 10, der sogenannten Völkertafel, kann man ersehen, daß das Wachsen der Menschheit als ihre Ausfaltung in die verschiedenen Rassen und Völker gedacht ist. Diese Völker dürfen nun nach dem Plan Gottes ihre jeweiligen Gebiete in Besitz nehmen. Genau das scheint mir in der Aussage gemeint zu sein, die sich in Gen 1, 28 unmittelbar anschließt und die man gewöhnlich übersetzt: «macht sie euch untertan (nämlich: die Erde)». Von dem hier gebrauchten Verb *kbš* kann man in der exegetischen Literatur oft lesen, es sei ein sehr starker Ausdruck für «unterwerfen» und meine so etwas wie «niedertreten».

Als typisch kann man vielleicht die Auslegung von Benno Jacob betrachten: «Mit diesem einen Worte, das Ps 115,16 widertönt, ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u. dgl., als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden.»²⁵

Jacob macht im Anschluß daran allerdings darauf aufmerksam, daß ein anderer bedeutender jüdischer Exeget, S. D. Luzzato, das Verb *kbš* «weit eingeschränkter» versteht. Nach ihm solle die Menschheit die Erde «einnehmen, erobern, nämlich von den wilden Tieren», als Fortsetzung des Erfüllens der Erde. Und hier dürfte Luzzato in der Tat dem Sinn des Textes näher kommen als Jacob und viele andere. Nicht nur, daß sich so eine einzige und klare Aussagelinie ergibt: Wachstum der Menschheit bis zur Ausdehnung über die ganze Erde – Besitzergreifung von den Territorien der Erde, in denen bisher nur die Tiere gelebt hatten – Ausübung einer herrscherlichen Funktion gegenüber der Tierwelt. Und auch nicht nur, daß so eine Auslegung vermieden wird, die den Vorstellungshorizont des Verfassers der Priesterschrift schlechthin überschreiten würde. Vielmehr scheint Luzzatos Sicht darüberhinaus auch dem sonstigen Gebrauch des hebräischen Wortes *kbš* besser zu entsprechen. Das Wort muß eine ursprüngliche Bedeutung gehabt haben wie «den Fuß auf etwas setzen, auf etwas treten».²⁶ Doch im Hebräischen ist es nur noch in zwei abgeleiteten Bedeutungen belegt, die beide durch bildhafte Vorstellungen von der ursprünglichen Bedeutung her vermittelt sind. Mit dem Objekt «Sünden» heißt das Verb «Sünden verzeihen». Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt.²⁷

Mit Menschen, Völkern und Ländern als Objekt heißt das Verb «zum Eigentum machen». Wie es zu dieser Bedeutung kam, ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß ein mit dem Verb verwandtes Substantiv das Wort *kābāš* «Fuß-

schemel» ist.²⁸ Besiegte Feinde warfen sich vor dem siegreichen König auf die Erde, und er setzte seinen Fuß auf sie. In ägyptischen Darstellungen des Pharaos können wir sehen, wie die Ägypten unterworfenen Länder als Personen oder als Kriegsbogen den Fußschemel des thronenden Königs bilden. Damit ist ausgedrückt, daß sie ihre Freiheit verloren haben und sein Eigentum geworden sind.²⁹ Doch müssen wir damit rechnen, daß man im Hebräischen bei diesem Ausdruck «den Fuß auf etwas setzen» sich nicht viel mehr gedacht hat als wir, wenn wir den Ausdruck gebrauchen «die Hand auf etwas legen». Das Bild kann reaktiviert werden, ist aber normalerweise verblaßt. So wird das Wort denn auch in vielen verschiedenen Zusammenhängen gebraucht: wenn freie Menschen zu Sklaven gemacht und dadurch Eigentum eines andern werden,³⁰ wenn Völker oder Länder nach einem verlorenen Krieg in einem Abhängigkeitsverhältnis sind,³¹ wenn ein Mann durch Verkehr eine Frau zu seinem «Eigentum» macht.³²

Gerade in einem Text, in dem das Verb *kbš* in einem priesterschriftlich klingenden Zusammenhang auftaucht und als Objekt das Land Kanaan hat, nämlich in Num 32, 22 und 29, zeigen die biblischen Parallelstellen in Dtn 3, 20; 31, 3; Jos 1, 15 durch das Wort *jrš*, das sie an entsprechender Stelle gebrauchen, an, daß es sich darum handelt, daß das Land in das Eigentum Jahwes bzw. der Israeliten übergegangen ist.³³ Man wird deshalb auch den Text in Gen 1, 28 am besten möglichst undramatisch übersetzen, etwa wie es oben geschah: «Nehmt sie (d. h. die Erde) in Besitz.» Und man wird das so verstehen, daß die Menschheit, wenn sie einmal so gewachsen ist, daß sie aus vielen Völkern besteht, sich über die ganze Erde verteilen und jedes Volk sein Territorium in Besitz nehmen soll. Deshalb war auch für das Volk Israel, nachdem in Ex 1, 7 die Erfüllung des Fruchtbarkeitssegens festgestellt ist, die nächste Frage die, wie es in das von Gott für Israel vorgesehene Land Kanaan kommen und es in Besitz nehmen könne. Die Antwort auf diese Frage gibt Gott ganz unmittelbar, indem er – in der Priesterschrift nur einige Verse später – in Ex 6, 5–8 die Befreiung aus Ägypten und die Hineinführung in das Land Kanaan, zusammen mit dessen Übereignung, verheißt.

Der Mensch und die Tiere

Sind die Völker im Besitz ihrer Länder, dann sollen sie dort herrschen, und zwar über die Tiere. Mit dieser Idee schließt Gen 1, 28 ab. Was ist damit gemeint? Wir können jede Art von Ausbeutung der Tierwelt durch Jagd oder Schlachtung von vornherein ausschließen. Denn nach Gen 1, 29 wird den Menschen nur pflanzliche Nahrung erlaubt. Erst nach der Sintflut korrigiert Gott dieses Gesetz und erlaubt auch, Tiere zu essen. Dabei wird aber dann anders formuliert: «Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen ...» (Gen 9, 2). An unserer Stelle muß es sich also um etwas viel Friedlicheres und Normaleres handeln. Doch wieder liest man es anders bei der Mehrzahl der Bibelausleger. Sie sagen, das hier verwendete Verb *rdh* habe die Grundbedeutung «niedertreten», die in Joel 4, 13 noch klar erhalten sei, wo es sich um das Stampfen der Trauben in der Kelter durch die Kelternden handle. In Gen 1, 28 werde der Mensch also zu gewaltsamem, ja geradezu grausamem Herrschen ermächtigt. Aber genaueres Zusehen führt auch hier zu einer vorsichtigeren Auffassung.

Für Joel 4, 13 scheint es mir keineswegs ausgemacht, daß überhaupt das Verb *rdh* vorliegt. Es könnte sich genau so gut um eine Form des Verbs *jrš* «hinabsteigen» handeln.³⁴ Dann wäre hier die Aufforderung zu lesen, in die mit Trauben gefüllte Kelterwanne, die im Boden ausgehauen ist, hinunterzusteigen – selbstverständlich, um dann die Trauben zu stampfen und zu treten, aber das hätte nichts mit dem Wort *rdh* zu tun.

Ist man einmal von der Abhängigkeit von Joel 4, 13 befreit, dann kann man die restlichen Belege³⁵ relativ leicht ordnen.

Objekte des Verbs sind Schafe,³⁶ Sklaven,³⁷ Fronarbeiter,³⁸ unterworfenen Völker oder deren Könige.³⁹ Wenn besondere Härte der gemeinten Handlung ausgesagt werden soll, muß eigens noch ein Ausdruck hinzugefügt werden.⁴⁰ Daraus ist zu entnehmen, daß das Wort für sich genommen nicht schon besondere Härte und Grausamkeit besagt, sondern einfach meint: regieren, kommandieren, leiten, anweisen.

Eine einzige Stelle ordnet sich in dieses Bild nicht ganz deutlich ein: Ps 68, 28 «Benjamin, der jüngste, führt sie an, da sind die Fürsten Judas mit ihren Scharen, die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naftalis.» Es handelt sich um die Schilderung einer festlichen Prozession. Zweifellos regiert oder kommandiert Benjamin hier nicht, sondern zieht einfach an der Spitze. Man wird zu dem wurzelverwandten akkadischen Wort *redū* geführt, für das die Bedeutung «begleiten, (mit sich) führen; gehen» angegeben wird.⁴¹ Es wird speziell auch vom Treiben und Führen von Tieren gebraucht.

So wird man sich fragen, ob die hebräischen Bedeutungen von *rdh* sich nicht aus einer Grundbedeutung des Begleitens, speziell auch von Tieren, entwickelt haben. Das Weiden einer Herde ist ein beliebtes Bild für die Tätigkeit eines Königs. Und für Gen 1, 26 und 1, 28 läßt sich vermuten, daß die übliche Bedeutung «leiten, regieren» aus dem menschlichen Bereich vorliegt, aber auf die Weise, daß durch die Beziehung des Wortes auf Tiere die ursprüngliche Bedeutung wieder reaktiviert wird: Der Mensch wird also als der bezeichnet, der, sobald er in seinem Land ansässig ist, die Tiere regieren soll, und das geschieht offenbar, indem er sie auf die Weide führt, als Zugtiere benutzt, ihnen Befehle gibt, die sie ausführen, mit einem Wort: indem er sie domestiziert. Das, scheint mir, ist hier gemeint, wobei als Ziel die Domestikation der Tiere in allen Bereichen der Wirklichkeit vorschwebt, im Wasser, in der Luft und auf dem Land.

Wenn beim Vermehrungssegens das Thema später häufig aufgegriffen und schließlich abgeschlossen wird und wenn die Anweisung, die Gebiete der Erde in Besitz zu nehmen, die Priesterschrift bis zum Ende bestimmt, ist zu fragen, ob auch eine Weiterführung des Themas der Regierung des Menschen über die Tiere vielleicht noch Abschluß über den genauen Sinn des letzten Teils von Gen 1, 28 gibt. Aber erstaunlicherweise wird das Thema nicht mehr aufgegriffen. Es sei denn, man betrachte die neue Formulierung in Gen 9, 2, die schon erwähnt wurde, als Weiterführung: «Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde bewegt und auf alle Fische des Meeres. Sie sind in eure Gewalt gegeben.»

Wir müssen diesen Text wohl tatsächlich als eine Revision der ursprünglichen Verhältnisbestimmung für die Beziehung zwischen Mensch und Tier sehen. Die Formulierungen «Furcht und Schrecken» und «in die Gewalt geben» stammen aus der Sprache des Krieges.⁴² Im Orakel, das man einholte; gab die Gottheit dem Kriegführenden seine Feinde «in die Gewalt», und im Kampf selbst zog die Gottheit mit und versetzte so die Feinde in «Furcht und Schrecken». Die Erlaubnis, Fleisch zu essen, schafft also ein kriegsähnliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier, wobei der Mensch Sieger ist. Die Möglichkeit einer Ausrottung ganzer tierischer Arten kommt dabei allerdings auch hier nicht ins Blickfeld. Wir können nur im Hinblick auf Gen 1, 28 sagen, daß dort mit der universalen Domestikation der Tierwelt zugleich so etwas wie ein paradiesischer Tierfriede gemeint war, der aber von der Sintflut ab nicht mehr in Frage kommt. Was nach der Sintflut noch als Tierdomestikation existiert, muß wohl als Restbestand dieses Friedens betrachtet werden. Es ist aber immer gemischt mit Krieg.

Vortechnischer Erfahrungshorizont?

Gen 1, 28 ist in seinem ursprünglichen Sinn also alles andere als eine Rechtfertigung eines Glaubens, demzufolge der Mensch allmächtig ist und ein Gehirn besitzt, das ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Recht gibt, alle anderen Geschöpfe und alles, was die Welt zu bieten hat, ohne Rücksicht auf die Folgen auszubeuten. Man könnte nun allerdings sagen, die Harmlosigkeit von Gen 1, 28 in seinem ursprünglichen Sinn sei einfach durch den noch harmlosen Erfahrungshorizont des Verfassers bedingt. Im Grunde enthalte die Ermächtigung, alle Territorien der Erde in Besitz zu nehmen und die gesamte Tierwelt zu domestizieren, im Keim doch schon

alles, was sich bei weiter entwickelter Rationalität und Technik heute als grenzenloser Ausbeutungsanspruch der Menschheit gegenüber dem Kosmos entpuppt. Denn auf jeden Fall werde dem Menschen eine einzigartige Stellung im Kosmos zugesprochen.

Diese Argumentation darf nicht grundsätzlich von der Hand gewiesen werden. Denn wir müssen ja aus dem Erfahrungshorizont von einst in unseren Erfahrungshorizont übersetzen, wenn wir den wirklichen Sinn eines Textes verstehen wollen. Allerdings müssen wir in unserem konkreten Fall sofort dagegenfragen, ob der Verfasser der Priesterschrift wirklich einen so schlichten und schlechthin vortechnischen Erfahrungshorizont hatte. Immerhin lebte er in der hochorganisierten Stadt- und Bewässerungskultur Babyloniens. Die Welt, in die er durch das Exil hineingeworfen war, hatte schon seit mehreren Jahrtausenden mit dem Problem der Überbevölkerung zu ringen. Es gab also Erfahrung der Technik, der rationalen Organisation des Zusammenlebens und der Grenzen menschlicher Lebensmöglichkeiten. Es gab uralte und hochgesteigerte Zivilisations- und Kunsttraditionen. Wenn er beim Schöpfungssegens die Technik ausläßt, dann gehört sie offenbar nach seiner Meinung nicht dazu. Hat er sie abgelehnt?

Auch das ist nicht der Fall. Er fand es nur nicht angebracht, sie beim Schöpfungssegens unterzubringen. Dagegen macht er sie später, wo er die Phase nach dem Anwachsen der Menschheit, doch vor der endgültigen Stabilisierung aller Völker in ihren Gebieten am Beispiel des Volkes Israel darstellt, in zwei verschiedenen Zusammenhängen thematisch, einmal negativ und einmal positiv.

Am Anfang des Buches Exodus wird die technische Zivilisation in ihrem negativen Aspekt gezeichnet. Die Technik der Antike lebte von Sklaven- und Fronarbeit. In dieses Schicksal geriet das Volk Israel hinein, als es schon seine Zahl erreicht hatte, aber noch nicht in seinem Land war. Die Ägypter «machten sie zu Sklaven. Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern. So wurden die Israeliten zu harter Sklavenarbeit gezwungen» (Ex 1, 13b. 14). Diese Technik, die Sklaven braucht, um zu höherer Zivilisation zu kommen, ist für den Gott der Priesterschrift völlig uninteressant. Er hört nur, daß hier Menschen unter Sklavenarbeit stöhnen (Ex 2, 23b-25). Sofort wirkt er die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, die er so ankündigt: «Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie» (Ex 6, 6). Wir können also sagen: sobald die Herrschaft des Menschen über die Natur zu einer Herrschaft von Menschen über Menschen, und zwar im Sinne der Ausbeutung von Menschen durch Menschen wird, sagt Gott sein Nein. Da von der heute stattfindenden, immer größeren Ausbeutung und Beherrschung der Natur keineswegs alle Menschen in gleicher Weise Nutzen haben, der größere Teil der Menschheit vielmehr durch den ganzen Prozeß eher benachteiligt und in seinen physischen und geistigen Lebensmöglichkeiten eher beschnitten wird, damit es dem kleineren Teil besser gehe, ist wohl deutlich, was dazu aus der Priesterschrift zu erheben ist. Und in dem Maß, in dem der Mensch heute den Menschen selbst ausbeutet, wenn er angeblich nur seine Herrschaft über die Natur erweitern will, wird man sicher niemals sagen können, dies sei – wenn nicht explizit, so doch wenigstens keimhaft – schon in dem Schöpfungssegens von Gen 1, 28 grundgelegt. Die Exodusdarstellung der Priesterschrift beweist das Gegenteil.

Vom wahren Sinn der Technik

In positiver Weise erscheint die Technik in der priesterschriftlichen Darstellung der Sinaiereignisse. Israel ist zwar noch nicht in seinem Land angekommen, aber das Leben im Land wird in seiner zentralsten Äußerung schon vorbereitet:

das Heiligtum wird gestiftet, durch das Gott in der Mitte des Volkes als sein Gott weilen will. Das kunstvolle Werk des Heiligtums ist offenbar als die Aufgipfelung der menschlichen Umgestaltung der Welt zu denken. Im Gegensatz zur Weltumgestaltung in Ägypten, die auf dem Prinzip des Sklaventums basierte, herrscht in Israel das Prinzip der Freiwilligkeit. Mose fordert jeden, «den sein Herz dazu bewegt», auf, die Materialien für das Heiligtum zu stiften (Ex 35, 5-9). Diejenigen, die «Sachverstand» besitzen, fordert er auf, sich zur Verfügung zu stellen und die Arbeit durchzuführen (Ex 35, 10).⁴² Der leitende Techniker wird geradezu enthusiastisch eingeführt:

«Seht, Jahwe hat den Bezalel, den Sohn Uris und Enkel Hurs vom Stamm Juda, beim Namen gerufen und ihn mit dem Geist Gottes erfüllt, mit Bildung, Klugheit und Wissen sowie mit jeder handwerklichen Kunstfertigkeit. Er kann Pläne entwerfen und sie ausführen in Gold, Silber und Kupfer, durch Schneiden und Fassen von Steinen und durch Schnitzen von Holz. Er kann jegliches entworfenen Kunstwerk ausführen» (Ex 35, 30-33).

Die Leistungen von Technik und Kunst gehen also auf besondere Gaben Gottes zurück, die er einzelnen Menschen gibt. Vielleicht konnte das Thema auch deshalb im Anfang, bei der Schöpfung, wo von allen und nicht von einzelnen und besonderen Menschen zu handeln war, noch nicht angeschnitten werden. Auf jeden Fall ist das, was in zwar arbeitsteilig differenzierter, aber dennoch «klassenloser» und auf Spontaneität beruhender Gesellschaft nun an Überhöhung der Natur geschaffen wird, äußerst sorgfältig als etwas gekennzeichnet, das sich in Gottes Werk von Gott her einfügt. Dies geschieht dadurch, daß die Priesterschrift sich die riesenhafte Mühe macht, die ganze Herstellung des Heiligtums zweimal zu erzählen. Zuerst wird Mose auf den Berg zu Gott berufen, wo er bis ins Detail hinein angewiesen wird, was zu tun ist (Ex 25-31). Dann wird ebenso ausführlich die Ausführung von Gottes Anweisungen erzählt (Ex 36-40). Nirgends sonst ist die Priesterschrift so ausführlich. Das Ganze nimmt sich aus wie die Fortsetzung des ersten Schöpfungswerks der sechs Tage durch den Menschen. Tatsächlich bedeckt die Herrlichkeit Jahwes am Anfang der Sinaiereignisse zunächst sechs Tage lang den Berg, und am siebten Tag ruft Jahwe dann Mose herbei, um ihm das Heiligtum zu offenbaren, das die Menschen bauen sollen (Ex 24, 16).⁴³ Das Werk wird nicht nur in sprachlichen Anweisungen geoffenbart, sondern Mose bekommt ein himmlisches Modell des Heiligtums gezeigt:

«Macht mir ein Heiligtum, damit ich in ihrer (= der Israeliten) Mitte wohne. Genau wie das, was ich dir zeige, wie das Modell der Wohnstätte und wie das Modell all ihrer Gegenstände, aussehen, so sollt ihr alles anfertigen» (Ex 25, 8-9).⁴⁴

Wir werden nicht übersehen dürfen, daß der Mensch selbst nach Gottes Bild geschaffen wurde, wobei mindestens die mesopotamische Vorgeschichte dieser Vorstellung die Möglichkeit kennt, daß dies nicht einfach meint, der Mensch sei Gottes Bild, sondern Gott entlasse zunächst aus sich ein himmlisches Modell des ihm ähnlichen Menschen, nach dem dann die einzelnen Menschen geprägt werden. Selbstverständlich ist das göttliche Modell des Heiligtums nicht Bild Gottes, sondern Bild seiner himmlischen Wohnung. Immerhin ist dadurch deutlich, wozu dem Menschen die Fähigkeit, die Natur durch sein Tun zu verändern, gegeben ist. Er soll sie zur Ähnlichkeit des Himmels hinentwickeln, so daß die Erde zur Wohnstatt Gottes werden kann. Wie falsch nehmen sich von dort her die Akzentsetzungen aus, die *Carl Amery* in seinem Buch «Das Ende der Vorsehung» vornimmt:

«Dem Menschen allein ist Gottebenbildlichkeit zugeschrieben. Keinem anderen Lebewesen, keiner anderen Kreatur, auch nicht der gesamten Harmonie des Kosmos wird dieses Privileg eingeräumt. Aus der Tatsache, daß ihm die Kommunikation zu anderen Arten des Lebens wie auch zu den riesigen, gleichgültigen Dingen des Kosmos verschlossen ist, wird gefolgert, daß ein tiefer Graben zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung angelegt ist; ein Graben, der nicht als Unglück

empfinden, sondern als Ausweis der grundsätzlichen Höherwertigkeit betrachtet wird. Dies gilt bis heute. Es gilt auch für den eingefleischten Materialisten, der ganz physiologisch über die Entstehung unserer Art denkt. Er so wenig wie der Gläubige haben sich der Überzeugung entledigt, daß der Mensch in Theorie und Praxis der Kulminationspunkt ist: er ist *telos*, Ende und Ziel des Weltgeschehens.»⁴⁵

Zu solchen Ergebnissen kommt man, wenn man einen Satz aus dem Zusammenhang des literarischen Werks, in dem er steht, herausreißt. Die Priesterschrift hat Gen 1, 26–28 anders gemeint. Ihre Sinaiperikope zeigt, daß der Mensch zwar diese Welt verwandeln soll, aber in ein Abbild eines himmlischen, mit dem Werk der ersten sechs Tage in Harmonie stehenden Modells. Durch diese Verwandlung soll es möglich werden, daß Gott unter den Menschen wohnt. Nicht der Mensch, sondern Gottes Wohnen unter den Menschen ist nach der Priesterschrift «*telos*, Ende und Ziel des Weltgeschehens».

Die Lehre vom Menschen, die oft aus Gen 1, 28 herausgelesen wurde, findet sich dort also nicht. Man darf diesen Text nicht zur Legitimierung dessen verwenden, was die Menschheit in der Neuzeit begonnen hat und dessen bitterböse Folgen sich nun am Horizont anzudeuten scheinen. Die jüdisch-christliche Tradition vom Menschen ist anders. Sie denkt sehr hoch von ihm. Aber nie würde sie ihn zum absoluten Herren des Kosmos stilisieren.

Norbert Lohfink SJ, Frankfurt/M.

Anmerkungen

¹ Dennis Meadows u.a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Stuttgart 1972; jetzt auch als rororo-Taschenbuch).

² Orientierung 1972/19 und 20, Seite 219–222 und 233–236 (Paul Erbrich).

³ Ebd. 236. Zur weiteren Diskussion vgl. u.a. Orientierung 1973/18 und 19, Seite 198–200 und 212–216 (Heinz Robert Schlette).

⁴ Dennis L. Meadows u.a., Wachstum bis zur Katastrophe? dva-informativ (Stuttgart 1974) 28f. Ganz ähnlich sieht z.B. Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972), die Bibel als Ursprung des maßlosen Herrenanspruchs der neuzeitlichen Menschheit (vgl. Orientierung 1972/19, Seite 213).

⁵ Übersetzung nach der revidierten Lutherbibel. Man spricht hier gern vom «Weltauftrag des Schöpfers» für den Menschen.

⁶ Hier gibt es ein textkritisches Problem. Man erwartet mitten in den verschiedenen Tiergruppen nicht die Erde. Die alte syrische Übersetzung hat: «das Vieh, alle wilden Tiere der Erde und alle beweglichen Wesen...» Vermutlich hat sie aber keine entsprechende hebräische Vorlage gehabt, sondern selbst den Text verbessert. Trotzdem könnte sie den Urtext richtig rekonstruiert haben. Dann käme die «Herrschaft» über die Erde als solche erst in Vers 28 zur Sprache. Da sie dort mit Sicherheit ausgesagt ist, ist die Unsicherheit des Texts an dieser Stelle für die Sachdiskussion nicht so entscheidend. Im folgenden wird vermieden, aus dieser Stelle irgendwelche besonderen Folgerungen zu ziehen. Selbst wenn «die ganze Erde» ursprünglich ist, können sachlich nur die Lebewesen auf der Erde gemeint sein. Denn das Verb *rdh* «regieren» bezieht sich immer auf lebendige Wesen (selbst in den beiden Stellen 1 Kön 5, 4 und Ps 72, 8).

⁷ Wörtlich: «alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen». Doch diese Wortgruppe dient im Zusammenhang mehrfach dazu, mehrere, einmal sogar alle (Gen 9, 2) Tierarten zusammenzufassen, so daß eine etwas offenere Übersetzung angebracht zu sein scheint.

⁸ Es geht hier um die Zweigeschlechtigkeit. Es wird schon auf den Fruchtbarkeitsregen übergeleitet, der in Vers 28 unmittelbar folgt. Ein einzelnes erstes Menschenpaar im Sinne von Gen 2 muß nicht gemeint sein, es kann ebenso gut an mehrere erste Menschenpaare – wie in mesopotamischen Texten – oder an die Menschheit überhaupt gedacht sein. Deshalb die Übersetzung «männlich und weiblich».

⁹ Literaturangaben bei Werner H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964) 132 Anm. 1. Typologie der verschiedenen Lösungen bei Oswald Loretz, Die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen (München 1967) 9–41. Beides bei Claus Westermann, Genesis (BKI, Neukirchen-Vluyn 1966ff) 203–214.

¹⁰ Um Beispiele verschiedener Argumentationsweisen für diese These zu geben: Aus dem Zusammenhang schließt der jüdische Exeget Benno Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis (Berlin 1934) 59; aus dem Kommentar zu Gen 1, den Ps 8, 5–6 enthält, argumentiert der katholische Exeget Heinrich Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Lex tua veritas. Fs H. Junker, Trier 1961, 89–100); aus den außerbiblischen, vor allem ägyptischen Aussagen über den König als Abbild der Gottheit

kommt der evangelische Exeget Hans Wildberger, Das Abbild Gottes (ThZ 21, 1965, 245–259 und 481–501), zu einem ähnlichen Ergebnis.

¹¹ Inzwischen ist das ägyptische Material gründlicher aufgearbeitet worden: Erik Hornung, Der Mensch als «Bild Gottes» in Ägypten (Loretz, Gottebenbildlichkeit – vgl. oben Anm. 9 –, 123–156). «Demokratisierung» der Vorstellung liegt auch in Ägypten vor; aber sie ist schon vor Aussagen über den König als Bild Gottes belegbar, und offenbar unabhängig von ihnen (Hornung 150). Da, wo die Aussage am eingehendsten interpretiert wird, bezieht sie sich nicht auf die Herrschaft, sondern auf die Ähnlichkeit des menschlichen Handelns zum göttlichen: «Die Menschen sind Ebenbilder Gottes in ihrem Brauch, einen Mann mit seiner Antwort zu hören» (Hornung 153). Das ägyptische Vergleichsmaterial gibt also die gesuchte These vielleicht doch nicht so leicht her wie man meinte, ganz abgesehen von der nun aufzuwerfenden Frage, ob es überhaupt herangezogen werden sollte.

¹² Die gleiche methodische Forderung erhebt auch Westermann, Genesis – vgl. oben Anm. 9 – 214f, ders., Genesis 1–11 (Erträge der Forschung 7, Darmstadt 1972) 25f.

¹³ Zum Textbestand der «Priesterschrift» im Sinne der «Priesterlichen Geschichtserzählung» (ohne die später eingefügten erzählenden Zusätze und Gesetzeskomplexe) vgl. Karl Elliger, Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32, München 1966) 174f. Typische Texte der Priesterschrift sind z.B. Gen 17, Ex 6 und Ex 24–31, Ex 35–Levg. Andere wohlbekannte Texte wie etwa die Erzählung Der Turmbau zu Babel.

¹⁴ W. G. Lambert und A. R. Millard, Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969).

¹⁵ Auch die jahwistische Geschichtserzählung, die innerisraelitische Hauptvorlage der Priesterschrift, folgte zwar schon dem Urgeschichtsaufriß des Atrahasis-Epos. Aber die Priesterschrift bewahrte die Ereignisabfolge Schöpfung der Menschen – Wachstum der Menschheit – Sintflut – nachsintflutlicher «Kompromiß» reiner. Also muß sie auch unabhängig vom jahwistischen Werk Zugang zur Atrahasis-Tradition gehabt haben.

¹⁶ Als Beispiele mögen zwei Elemente in Gen 1, 26–27 selbst stehen, die beide nicht auf dem Weg über den Jahwisten zur Priesterschrift gekommen sein können. Im Plural der göttlichen Selbstberatung («Machen wir den Menschen...») schimmert noch die große Götterversammlung durch, auf der im Epos die Erschaffung der Menschen beschlossen wurde. Das zielsichere Zusteuern auf das Thema «Fruchtbarkeit und Vermehrung» am Ende von Vers 27 entspricht der Thematik des Atrahasis-Epos; denn in ihm geht es überhaupt nur um die Probleme der Übervölkerung und der Geburtenkontrolle, wie William L. Moran, Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood (Bb 52, 1971, 51–61), und Anne D. Kilmer, The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology (Or 41, 1972, 160–177), unabhängig voneinander nachgewiesen haben.

¹⁷ Diese mesopotamische Tradition ist auch den Alttestamentlern nicht unbekannt geblieben. Vgl. etwa Gerhard von Rad, in ThWNT II 388; Schmidt, Schöpfungsgeschichte – vgl. oben Anm. 9 – 137 (dort weitere Autoren); Wildberger, Abbild – vgl. oben Anm. 10 –, 254f (mit Argumenten für die Ablehnung der Parallelen); Francesco Vattioni, La creazione dell'uomo nella Bibbia (Augustinianum 8, 1968, 114–139) 122f und 127. Aber man hat im allgemeinen nicht viel auf sie geachtet oder sogar einen Zusammenhang mit Gen 1, 26–27 ausdrücklich abgelehnt.

¹⁸ Gilgames-Epos 1 II 33–36, hier zitiert nach Giovanni Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen (Abhandlungen Akademie Heidelberg 1971, 1, Heidelberg 1971) 42.

¹⁹ Enki und Ninmah 26–38, zitiert nach Pettinato – vgl. Anm. 18 – 71.

²⁰ So Pettinato – vgl. Anm. 18 – 39f. Er versteht das Sigensisar als «die von Enki geschaffene menschliche Form». Vgl. auch Kilmer, Overpopulation – vgl. oben Anm. 16 – 165f.

²¹ Vgl. dazu das ganze Buch von Pettinato – vgl. Anm. 18 –, der dabei wohl zu stark zwischen sumerischer und akkadischer Konzeption unterscheidet.

²² Vgl. die Ausführungen bei Westermann, Genesis – vgl. oben Anm. 9 – 214–218.

²³ Hier sei auf meinen demnächst in den «Stimmen der Zeit» (Juli 1974) erscheinenden Aufsatz «Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums» verwiesen.

²⁴ Vorher war der Fruchtbarkeitssegen immer neu wiederholt worden: nach der Sintflut (dabei wurde zu den übrigen Verben in Gen 9, 7 das Verb «wimmeln» hinzugefügt, das Ex 1, 7 dann ebenfalls aufgreift) und an verschiedenen Stellen der Patriarchengeschichte. Ferner stehen nur bis hierhin die dem Fruchtbarkeitssegen zugeordneten Genealogien, die das Wachstum der Menschheit verdeutlichen wollen. Dazu vgl. Peter Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung (BZ 18, 1974, 64–93) 89–90.

²⁵ Jacob, Genesis – vgl. oben Anm. 10 – 61.

²⁶ Ähnlich auch in den anderen semitischen Sprachen, vor allem im Akkadischen (*kabasu*) und im Arabischen (*kabasa*). Im folgenden übergehe ich die wohl korrupte Stelle Sach 9, 15. Sonst werden alle Belege des Worts im Alten Testament behandelt.

²⁷ Dafür gibt es nur einen einzigen Beleg: Mich 7, 19. Seine Deutung ist aber ziemlich sicher, da es eine genau entsprechende Bedeutungsentwicklung des Worts im Akkadischen gibt. Dort finden wir den neubabylonischen Beleg *kabasu sa hitisu* «Schuld auslösen, verzeihen» (vgl. Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965ff, I 415).

²⁸ Beleg in 2 Chr 9, 18, bei der Beschreibung des Throns des Königs Salomo.

²⁹ Vgl. Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (Zürich 1972), Abb. 341, 342 und 342a. Vgl. auch die anderen biblischen Ausdrücke, die den gleichen Sachverhalt meinen, in 1 Kön 5, 17 und Ps 110, 1. An den drei Stellen Num 32, 22. 29; Jos 18, 1 und 1 Chr 22, 18 kommt auch bei *kbf* das ursprüngliche Bild noch durch die syntaktische Konstruktion zum Vorschein. Man müßte hier wörtlich übersetzen: «(das Land o.ä.) befand sich, vom Fuß getreten, vor dem Angesicht von NN».

³⁰ Jer 34, 11. 16; Neh 5, 5; 2 Chr 28, 10.

³¹ Num 32, 22. 29; Jos 18, 1; 2 Sam 8, 11; 1 Chr 22, 18.

³² Est 7, 8. Es scheint mir nicht nötig, hier eine dritte Bedeutungsentwicklung von Niedertreten über Pressen zu Vergewaltigen anzunehmen.

³³ An den Abhängigkeitsbeziehungen der Texte zueinander besteht kein Zweifel. In welcher Richtung die Abhängigkeiten verlaufen, ist für unsere Fragestellung nebensächlich. *js* in der Grundform meint in deuteronomisch-deuteronomistischer Sprache einfach «in Besitz nehmen» und ist ein stereotyper Ausdruck.

³⁴ Das war die übliche Auffassung bei den älteren Auslegern. Sie spiegelt sich noch in Salomon Mandelkerns Konkordanz.

³⁵ Einige Stellen sind allerdings textlich so unsicher oder inhaltlich so dunkel, daß mit ihnen nicht viel anzufangen ist: Num 24, 9; Ps 49, 15; Klgl 1, 13.

³⁶ Ez 34, 4. Es handelt sich um ein Bild. Gemeint sind die Israeliten. In Ps 49, 15 scheint ein Parallelismus mit *rch* «weiden» vorzuliegen, was auch in den Bereich der Herdenkultur verweist.

³⁷ Lev 25, 43. 46. 53.

³⁸ 1 Kön 5, 30; 9, 23; 2 Chr 8, 10.

³⁹ Lev 26, 17; 1 Kön 5, 4; Jes 14, 2. 6; Ez 29, 15; Ps 72, 2; 110, 2; Neh 9, 28.

⁴⁰ Lev 25, 43. 46. 53; Jes 14, 6; Ez 34, 4.

⁴¹ Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden 1965ff) II 965.

^{41a} Vgl. zur ganzen Sprachwelt: Gerhard von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel (ATANT, Göttingen 1952); Manfred Weippert, «Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien (ZAW 84, 1972, 460–493).

⁴² Die hebräischen Ausdrücke sind: *kol nedib libbo* (35, 5) und *kol bekam leb* (35, 10). Man könnte auch übersetzen: «freigebige Menschen» und «kunstfertige Menschen». Zum ersten Ausdruck vgl. die noch breiteren Formulierungen in 35, 21 und 35, 29. Auch die freigebigen Israeliten bringen zum Teil schon Früchte ihrer Kunstfertigkeit: vgl. 35, 25 und 26. Umgekehrt wird in 36, 2 betont, daß die Techniker und Künstler aus freiem Willen die Arbeit auf sich nahmen («jeder, den sein Herz dazu hintrug»).

⁴³ Näheres zu dem hier sehr vereinfacht angedeuteten Verhältnis zwischen Schöpfungswoche und Sinaitheophanie in der Priesterschrift bei Nicola Negretti, *Il settimo giorno* (Analecta Biblica 55, Rom 1973) 224–251.

⁴⁴ Das himmlische Modell wird dann noch einmal beim Leuchter erwähnt (Ex 25, 40). Aus seiner Beschreibung geht andeutungsweise hervor, daß er ein Symbol des Kosmos ist.

⁴⁵ Amery – vgl. oben Anm. 4 – 16.