

II.C.12b. „Über die Exegese von Gen. 1,1 – 2,4“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München, Kösel, 1973, S. 47-67.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Sur l'exégèse de Genèse 1,1 – 2,4“ (II.A.269.), in: Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, S. 67-84.

Die deutsche Übersetzung stammt von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf.

Ricœurs Vortrag antwortet auf den Vortrag von Paul Beauchamp, welcher den selben Text (den Schöpfungsbericht) behandelt hatte. Im französischen Kongressband folgt dem Vortrag Ricœurs eine Diskussion, die nicht in den deutschen Band übernommen wurde. Für den ausführlichen Kontext von Ricœurs Vortrag, s. die Notiz zu II.C.12a..

Xavier Léon-Dufour (Hrsg.)

Exegese im Methodenkonflikt

Zwischen Geschichte und Struktur

Kösel-Verlag München



387327

ISBN 3-466-20164-0

Ins Deutsche übertragen von Gerd Haeffner und Harald Schöndorf. Titel der französischen Originalausgabe: »Exégèse et herméneutique«.
© 1971 by Éditions du Seuil, Paris. Für die deutschsprachige Ausgabe: © 1973 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München. Printed in Germany. Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten. Umschlagfoto: Michael Luther, München.

INHALT

Einleitung des Herausgebers	9
I. Von der historischen zur strukturalen Methode	19
Paul Ricœur: Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden	19
Paul Beauchamp: Arbeitspapier zu Gen 1	40
Paul Ricœur: Über die Exegese von Gen 1,1-2,4a	47
II. Der Gesichtspunkt der Psychoanalyse	69
Xavier Léon-Dufour: Arbeitspapier zu Röm 7	69
Antoine Vergote: Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefs	73
III. Strukturelle Textanalyse	117
Roland Barthes: Die strukturelle Erzählanalyse am Beispiel von Apg 10-11	117
Joseph Courtès: Apg 10,1-11,18 als System mythischer Vorstellungen	142
Louis Marin: Versuch einer strukturalen Analyse von Apg 10,1-11,18	148
IV. Exegese, Hermeneutik, Dogmatik	175
Henri Bouillard: Exegese, Hermeneutik und Theologie. Methodenprobleme	175
Paul Ricœur: Skizze einer abschließenden Zusammenfassung	188
Anhang	201
Paul Ricœur: Sprache und Theologie des Wortes	201
Edgar Haulotte: Die Gründung einer universalistischen Gemeinde (Apg 10,1-11,18)	221
Personenregister	265

Gleichbleibendes wie sich Wandelndes sowohl situiert wie auch in ihrer Bedeutung ermessen werden können. Die biblische Überlieferung rekapituliert Gleichbleibendes wie sich Wandelndes in einem Zentralereignis, in dem ihr Sinn zur Erscheinung kommt. Kann oder muß die Aufgabe der Exegese nicht in der Rechtfertigung dieses Anspruchs bestehen, in einer Reihe vielfältiger Annäherungen, von denen der hier vorgelegte einer der tastendsten ist?

Paul Ricoeur: Über die Exegese von Gen 1,1-2,4a

Der Text des ersten Kapitels der Genesis eignet sich ausgezeichnet dazu, unsere im vorstehenden Artikel dargelegte Konzeption von einer Konvergenz der verschiedenen Methoden zu überprüfen.

1. Ich möchte, ausgehend von der genetischen Methode, zeigen, wie und warum diese von ihr selbst her die strukturelle Methode zu Hilfe rufen muß, wenn es an die Rekonstruktion der verschiedenen redaktionellen Schichten des Textes geht. Ich folge dabei der Bewegung, die von der Exegese eines *Gerhard von Rad* zu der von *Werner H. Schmidt* führt.

2. Dann werde ich, ausgehend von der strukturalen Methode, versuchen zu zeigen, inwiefern diese mit innerer Notwendigkeit auf das Problem der Redaktionsgeschichte verweist.

3. Schließlich habe ich vor zu zeigen, wie beide Methoden, einzeln wie zusammengenommen, auf die Interpretation hinzielen (in dem Sinn, den ich diesem Wort in meinem einleitenden Artikel gegeben habe).

1. Von der Überlieferungsgeschichte zur strukturalen Analyse

Zunächst sei in drei Punkten an die Hypothese erinnert, die von Rads ganzem Unternehmen einer *Theologie der Überlieferungen* zugrunde liegt:

a) Das Glaubensdokument des Jahwisten läßt sich insgesamt aus der großen Erzählungseinheit des Hexateuch heraus begreifen.

b) Es ist wichtig, das bekenntnishafte Motiv (die kerygmatische Aussageabsicht) freizulegen, die die verschiedenen, in dieser großen Einheit gesammelten Materialien eint. Dieses eine Motiv spinnt sich durch die ganze Sammlung der Heilstaten hindurch, die den Weg Israels

markieren. So arbeitet das hebräische Denken durch die Vereinigung geschichtlicher Überlieferungen zu immer größeren Sequenzen seine Theologie aus.

c) Es ist möglich, die Geschichte der Harmonisierungs- und Integrationsarbeit zurückzuverfolgen, die auf unterschiedliche geschichtliche Überlieferungen und Sagen verschiedener Herkunft ausgeübt worden ist. So kann, in Unterordnung unter die sukzessiven Formulierungen einer *Theologie der Überlieferungen*¹, die »Quellengeschichte« wieder zur Aufgabe werden; denn dieses »Wiedererzählen« ist der grundlegende Typ theologischer Arbeit in Israel.

Es ist entscheidend, diese allgemeine Hypothese in ihrer ganzen Komplexität zuerst gut in sich aufzunehmen, bevor man dazu übergehen kann, im Rahmen dieser einzigartigen Theologie der Überlieferungen den Ort des lehrhaften Stückes Gen 1,1–2,4 a zu bestimmen.

Die oben angeführten drei Punkte sind voneinander untrennbar. Der »Sinn« kann nur auf einer hinreichend breiten Textgrundlage aufscheinen – unter der Bedingung allerdings, daß man (erstens) die ganze Ausdehnung des erzählerischen Raums hindurch die Schlichkeit des kerygmatischen Kerns gegenwärtig behält und (zweitens) denselben Integrationsvorgang, der im Bereich der Erzählung am Werk ist, bis hinein in die nichtgeschichtlichen Stoffe (Gesetzgebung, Namensoffenbarung, Ursprungsmythen usw.) verfolgen kann.

Das Verständnis des Hexateuch verläuft also in konzentrischen Kreisbewegungen: Im Mittelpunkt steht das Credo Dt 26,5: »Mein Vater war ein umherziehender Aramäer«; um diesen Kern legt sich der Kranz der Patriarchengeschichte bis hin zur Landnahme; als ein mittlerer Ring fügt sich die große Sinaiperikope ein; die äußerste Peripherie schließlich wird von der Urgeschichte gebildet.

Dieses, wenn ich mich so ausdrücken darf, konzentrische Verständnis gestattet es, das von den Schöpfungserzählungen gestellte theologische Problem folgendermaßen zu umreißen: Wie verhalten sich zueinander der Erwählungs- und Erlösungsglaube, der der »Theologie der Überlieferungen« zugrunde liegt, einerseits und der die Schöpfungserzählungen beseelende Glaube an Jahwe als den Schöpfer andererseits? Wie man sieht, handelt es sich hier um eine theologische Frage, nämlich: Welche Rolle spielt das Thema der Schöpfung im Gesamtzusammen-

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 41962, 117–128.

hang des Glaubens Israels? Doch mag auch die Frage letztlich theologischer Natur sein, so muß doch die Antwort auf exegetischem Wege erfolgen, weil allein die Exegese imstande ist, thematische Verkettungen festzustellen.

So schiebt von Rad an dieser Stelle eine diachronische Untersuchung der Schöpfungstexte ein. Diese lassen sich in eine Reihe einordnen, an deren Anfang Texte stehen, die eine Soteriologie bieten, für die der Schöpfungsgedanke keine Rolle spielt und die mit einer Gruppe von Texten endet, die die Schöpfung rühmen, ohne das soteriologische Motiv auch nur mehr noch zu erwähnen.

Für eine Theologie der Überlieferungen ist diese Diachronie höchst denk-würdig.

Sehen wir uns die einzelnen Glieder dieser Reihe genauer an!

Nach von Rad gehört zum ältesten Glauben Israels eine gewisse Beziehung Israels zum Geschenk eines Landes. Aber dieses Land ist noch nicht die Natur, die Welt, der Kosmos, insofern diese Begriffe eine von der geschichtlichen verschiedene Wirklichkeit bezeichnen. Wie Amos und das Deuteronomium beweisen, schließt im Gegenteil die Theologie der Geschichte im Glauben Israels jegliche Theologie der Natur kanaänischen Typs aus. Erst im zweiten Stadium erscheint eine gewisse Schöpfungslehre, und zwar in hymnischem, nicht in lehrhaftem Kontext, und außerdem in enger Verbindung mit dem Erlösungsglauben; so sehen es die Psalmen 136 und 148. Andere Texte (Jes 40,27 f.; 44,24–28) stellen das Schöpfungswerk und die Machttaten Gottes in der Geschichte nebeneinander. In all diesen verschiedenen Zusammenhängen unterstützt und erweckt das Motiv der Schöpfung den Glauben an das Eingreifen Gottes in die Geschichte: In Schöpfung und Erlösung waltet ein und dieselbe Heilsökonomie. »Der dich schuf, wird dich auch loskaufen« oder »Der einen Weg durchs Rote Meer bahnte, ist jener, der auch Rahab in Stücke gehauen hat« (Vgl. Jes 51,9).

So gestattet die Einordnung der Texte in eine Reihe, das Motiv der Schöpfung mit dem des Heiles unter eine einzige Kategorie zu bringen: Ein und dieselbe Erlösungstat legt sich in die beiden Momente aus. »Israel erwählen« heißt: »Israel erschaffen«, und das heißt: »die Welt erschaffen«. Das Wunder der Schöpfung ist ein Wunder der Erlösung. Deutlich tritt diese Einordnung der Schöpfungsthematik in einen soteriologischen Zusammenhang in Jes 44,2.21 f. 24; Ps 89; Ps 74

hervor. Von Rad schreibt selbst: »Dieses soteriologische Verständnis des Schöpfungswerkes... halten wir für die ursprünglichste Äußerung des Jahweglaubens über Jahwe, den Schöpfer der Welt. Die Ausdrucksformen dieses Glaubens sind fast ausschließlich die mythologischen Elemente des Chaosdrachenkampfes.«² Dieser überleitende Satz enthält zwei klar umrissene Aussagen. Zunächst: Von der Schöpfung wird in der altertümlichen Sprache eines Sieges über das Seeungeheuer Rahab gesprochen (Ps 89); und dann: Diese alte Redeweise enthält keinerlei Bezugnahme auf die Schöpfung durch das Wort. Der Schöpfungsbericht von Gen 1 wird nicht als eine selbständige theologische Erzählung gelten können, sondern muß in das konzentrische System, das sich um das Verhältnis Gott-Israel herumlagert, eingeordnet werden. Insofern führt Gen 1 die Bewegung der Psalmen 74 und 89 fort. So gesehen, besteht die denkerische Leistung eines solchen Schöpfungsberichtes darin, die dem Glauben Israels fremde, archaische Form des Mythos in die für die theologische Welt der Hebräer spezifische Konzeption der Heilsgeschichte eingebunden zu haben.

In einer späteren Phase der Entwicklung erhält das Schöpfungsmotiv einen neuen Status. So legt nach den Psalmen 19, 104 und 8 der Kosmos von der Weisheit und Macht Gottes Zeugnis ab. Die Schöpfungslehre erringt sich ihre Autonomie, allerdings nur durch den nivellierenden Beitrag einer anderen Quelle: Von nun an gehört die Schöpfungslehre zur Gattung »Weisheit« (vgl. Spr 3,19; 8,22; 14,31; 20,12; Ijob 38). Nach von Rad haben wir es hier mit einer ägyptischen, nicht mit einer mythologischen Überlieferung zu tun; sie zeigt keinerlei Verhältnis zur Geschichte des Kampfes gegen den Chaosdrachen, sondern spricht vielmehr von einem rationalen, einsichtigen Plan des Schöpfers. »Ich glaube«, schreibt von Rad, »wir haben es hier mit ägyptischem Anschauungsgut zu tun, das Israel durch weitgereiste Weisheitslehrer vermittelt wurde.«³ Diese vernünftig durchgearbeitete, reflektierte Theologie muß vom Heils- und Erwählungsglauben unterschieden werden. Gemessen an der Größe des Kosmos findet sich der Mensch voll Furcht und Bewunderung vor; insofern das Motiv des Heiles überhaupt präsent ist, wird es einer kosmischen Weltschau untergeordnet, die mehr oder weniger vom Vorsehungsglauben durchdrungen ist.

² G. von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 142 f.

³ Ebd. 145.

Betrachtet man das Ganze dieser Verlagerung des Sinnes, so wird deutlich, daß sich die Heilslehre Israels nur unter der Bedingung festigen konnte, daß sie zunächst jede Art von Schöpfungstheologie von sich fernhielt und daß sie erst dann dazu fähig war, diese in sich aufzunehmen, als sie dadurch nicht mehr geschwächt, sondern nur noch erweitert und bereichert werden konnte.

Wie wirken sich nun diese Thesen von Rads in seiner Exegese von Gen 1 aus?

Im wesentlichen durch eine konstante Bewegung, die vom Ganzen ausgeht und zu den Teilen, ja bis ins Detail verläuft. Gen 1 wird also nicht als ein selbständiger Text, sondern als ein Prolog gelesen. Diese prinzipielle Entscheidung bringt allerlei Konsequenzen mit sich. Erstens: Der Prolog erscheint nun als eine didaktische Erzählung, deren Zweck in der Belehrung liegt; er dient als Vorrede zu soteriologischen Texten, deren Zweck die Verherrlichung des Herrn der Geschichte Israels ist. Innerhalb des großen Bedeutungsfeldes, das vom Hexateuch in seiner Gesamtheit gebildet wird, werden folglich die Lehrerzählung und der Hymnus in einen deutlichen Gegensatz treten. Derselben Linie folgend, wird betont werden, wie knapp, unmittelbar und unmetaphorisch Gen 1 (im Unterschied zur älteren Erzählung von Gen 2) formuliert ist. Von Rad unterstreicht die »Konzentration« und die »theologische Exaktheit« dieser Erzählung.⁴ Die Entscheidung, Gen 1 als den Prolog zu einer Heilsgeschichte zu verstehen, begründet aber eine noch wichtigere Konsequenz: Der Schöpfungsbericht erscheint nun als eine sich steigernde Erzählung, deren Sicht der Weltordnung in der Erschaffung des Menschen als des höchsten Werkes Gottes gipfelt. Diese Steigerung zeugt zwar von einem größeren kosmologischen Interesse, als es etwa in Gen 2 zu finden ist. Aber das unterstreicht nur noch die krönend-abschließende Stellung der Erschaffung des Menschen. Ein anderes Charakteristikum von Gen 1 besteht darin, daß hier – im Unterschied zu den jonischen Kosmologien – das schöpferische Prinzip ein persönlicher Wille ist. Von welcher Art die Hervorbringung auch sein mag – es ist immer Gott, der hervorbringt. Aber der entscheidende, die innere Einheit des Schöpfungsberichtes mit dem Gesamt des Hexateuchs belegende Zug betrifft die Natur der schöpferischen Tat: diese ist in gewissem Sinn ein Befehlswort. Darin

⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 155.

liegt die Idee von der Mühelosigkeit des Tuns, außerdem aber auch die Idee einer Unterscheidung zwischen Wort und Werk. Die Vorstellung entstammt dem Bereich der Soteriologie und geht nun in den der Schöpfung über. In der Erfahrung des Heils artikulieren sich ja Wort und Werk als zugleich unterschieden und geeint. So kann auch die archaische Vorstellung von der magischen Macht des Wortes in gereinigter Form wiederaufgenommen werden. (Ich möchte darauf hinweisen, daß sich der Gegensatz zwischen dem soteriologischen und dem weisheitlichen Motiv wohl kaum halten lassen wird. Die von Rad zitierten Stellen Jes 48,13; Ps 33,6; 148,5 lassen vermuten, daß die didaktische Form Zeichen einer weit zurückreichenden Anwesenheit des – ägyptischen oder hebräischen – Motivs der Weisheit im Innern der Lehre vom Ursprung ist.)

Im Lichte desselben Interpretationsschemas lösen sich auch die anderen Rätsel des Textes. So bleibt das Chaos, das weder geschaffen (weil nur die Ordnung eigentlich geschaffen sein kann) noch (weil es dem Wort untergeordnet ist) ungeschaffen ist, die große Macht der vom Menschen immer wieder erfahrenen Bedrohung. Das inmitten der Erfahrung des Heils aufbrechende Chaos fundiert das Chaos innerhalb dessen, was man die Erfahrung der Schöpfung nennen könnte. – Die verschiedenen Ebenen, die das Schöpfungswerk durchläuft, bezeichnen verschiedene Grade möglicher Unmittelbarkeit zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Die höchste Unmittelbarkeit waltet zwischen Gott und dem Menschen. Denn der Mensch erweist sich nicht nur als durch das Wort im allgemeinen geschaffen, sondern durch einen feierlichen, in der Tiefe des Herzens gefaßten Entschluß. Der Mensch ist »nach dem Bilde der Elohim« geschaffen, d. h. nach einem himmlischen Vorbild, das ihn über den sinnlichen Bereich hinausragen läßt. So ist, wenn Gott anthropomorph ist, der Mensch theomorph. Diese Doppelgleichung ist die Formel des Heiles. – Schließlich muß die Vollendung des großen Werkes im »Ruhetag« von derselben soteriologischen Basis aus verstanden werden. Es handelt sich weniger um die Stiftung des Sabbat als darum, das spezifische Verhältnis der beiden »Geschichten«, der der Schöpfung und der des Heiles, zu artikulieren: Was die eine beendet und vollendet, öffnet und eröffnet die andere.

Nach dieser kurzen Vorstellung eines Typs von Exegese eindeutig *genetischer* Natur möchte ich nun zeigen, inwiefern diese, freiwillig oder unfreiwillig, von einer irgendwie strukturalen Methode Gebrauch

macht. Die genetische bezieht sich auf die strukturelle Methode als auf ihr Gegengewicht und ihre Vorbedingung zugleich.

Zunächst als auf ihr Gegengewicht. Das Bemühen um die Rückbindung von Gen 1 in den soteriologischen Zusammenhang der Priesterschrift muß durch die Sorgfalt aufgewogen werden, mit der die charakteristischen Züge des Textes selbst in ihrer Eigenart geschützt werden. Dazu gebe ich einige Beispiele, deren Bedeutung freilich erst später ganz sichtbar werden wird. Wenn man dem Text selbst nicht die genaueste Aufmerksamkeit schenkt, wird man all jene Akzente in ihm übersehen, die seiner durchgängigen Finalisierung auf die Erschaffung des Menschen zuwiderlaufen: so etwa das Motiv der Gründung des Himmelsgewölbes, und noch einmal innerhalb dessen den Widerstreit des alten Kampf-Schemas mit dem neuen Schema der Scheidung. Die Erschaffung des Himmels, die das Gegengewicht zur Erschaffung des Menschen ist, begründet jene Doppelpoligkeit von Himmel und Mensch, die einer allzu eiligen anthropozentrischen Interpretation der Priesterschrift im Wege steht.

Im Grunde bezieht die von der Idee der Überlieferungsgeschichte beherrschte Exegese ihre Stärke aus einem Gesamtverständnis des Hexateuch sowie aus der Einordnung der verschiedenen Schöpfungstexte in eine von der Priorität soteriologischer Motive bestimmte Reihenfolge. Das mit dieser Stärke verkoppelte Risiko besteht darin, daß man dem Text von vornherein eine bestimmte Thematik aufzwingt, die die entscheidende Bewegung von der Oberflächen- zur Tiefensemantik zu verhindern droht. Denn diese Bewegung setzt voraus, daß dem Text selbst, für sich und allein genommen, größere Beachtung zugewendet wird.

In dieser Hinsicht bedeutet die Arbeit von *Werner H. Schmidt*⁵ einen großen Fortschritt gegenüber der von Rads. Schmidt bleibt zwar der genetischen Methode treu, bemüht sich jedoch, diese auf den Text selbst und um seiner selbst willen anzuwenden. Seine Methode besteht darin, daß er die verschiedenen redaktionellen Schichten voneinander abhebt und so die Richtung des Sinnes in seiner Entfaltung von Schicht zu Schicht feststellt. Im wesentlichen ergibt sich, daß sich in unserem Text zwei verschiedenartige Erzählungen überlagert haben: ein »Tatbericht« und ein »Wortbericht«. Das Verständnis des Textes besteht

⁵ *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4 a (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1964.

dann darin, die Bewegung nachzuvollziehen, kraft deren ein Text, für den die Schöpfung aus dem Wort Gottes hervorgeht («und Gott sprach»), einen älteren Text neu interpretiert, der nur Ausdrücke des Typs »und Gott machte« enthielt. Diese Methode ist also in ihrem Kern genetisch. Aber gerade als solche setzt sie eine ihr vorgängige strukturelle Analyse voraus. Denn die Spuren, die vom älteren im jetzigen Text übriggeblieben sind, sind ja nicht so offensichtlich wie etwa Dubletten, die gleich ins Auge fallen. Sie bestehen vielmehr in Unstimmigkeiten in der Abwicklung des Textes. Die Unterscheidung verschiedener redaktioneller Schichten setzt daher voraus, daß man zuerst einmal die Struktur des gegenwärtigen Textes voll durchschaut. Denn ohne vorausgehende strukturelle Analyse läßt sich den Bedeutungsverschiedenheiten auf der Ebene der Tiefensemantik kein Sinn abgewinnen.

2. Von der strukturalen Analyse zur Interpretation

Die Arbeit von *Paul Beauchamp*⁶ ist deswegen so interessant, weil sie das Verhältnis von strukturaler Analyse und genetischer Rekonstruktion umgekehrt hat. Ich sage »umgekehrt«; denn wenn die Strukturanalyse an einem bestimmten Punkt angelangt ist, verweist sie von selbst auf die genetische Rekonstruktion und damit auf das Ganze einer Sinn-Geschichte, auf die sich die Arbeit der Interpretation stützen kann.

Um die Lage vereinfachend zu kennzeichnen, stellen wir die Arbeitshypothesen Beauchamps und von Rads Punkt für Punkt einander gegenüber. Als erster methodologischer Unterschied fällt auf, daß sich jetzt der Exeget, statt vom Gesamt des Hexateuch auszugehen, auf einen begrenzten Text beschränkt und so lange in dessen Grenzen verweilt, als es notwendig ist, um das komplizierte Netz seiner inneren Beziehungen zu erfassen. Für Beauchamp liegt die Struktur im Text selbst, auch wenn er dann später zugeben muß, daß der Sinn außerhalb des Textes liegt. Der zweite methodologische Gegensatz besteht darin, daß Beauchamp auf den Text zugeht, ohne eine Vorentscheidung über dessen Verhältnis zur Gattung der Bekenntnisse getroffen zu haben. Er beschränkt sich auf die Anordnung des aus-

⁶ *P. Beauchamp, Création et Séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse (Bibliothèque des Sciences religieuses 1), Paris 1969.*

drücklich Gesagten; er bleibt bewußt lange auf der Ebene der Komposition. Der Schöpfungsbericht wird also allein und für sich genommen, ohne Rücksicht auf seine eventuelle Einordnung in den Gedankenkreis der Heilsgeschichte. Ein dritter Zug, der Beauchamp von Rad trennt: Beauchamp widmet sich nicht der redaktionsgeschichtlichen Analyse, die unter der Hypothese der progressiven Einordnung eines ursprünglich mehr oder weniger selbständigen Stoffes in die (in anderen Texten formulierten) Heilstheologie arbeitet. Er nimmt den Text in seinem Endzustand, so wie er sich heute präsentiert, und sucht zu bestimmen, wie sich seine einzelnen Elemente zueinander verhalten. Die Frage, ob das kosmologische Motiv dem soteriologischen gegenüber selbständig ist, wird auf ein späteres Stadium, das der Interpretation, verschoben. Damit hängt zusammen – und das ist unser vierter Unterschied –, daß Beauchamp besonders auf jene Bedeutungsnuancen achtet, die nicht auf eine Geschichtstheologie abzielen, weder als deren Erweiterung noch als Vorbereitung oder Prolog. In erster Linie ist hier der Gesichtspunkt des Didaktischen in seinem unverwischbaren Unterschied zum Hymnischen zu nennen. Sodann hat Beauchamp es keineswegs eilig damit, die Unterordnung der verschiedenen Phasen der Schöpfung unter die Erschaffung des Menschen herauszustreichen. Ganz im Gegenteil werden die Erschaffung des Lichtes, des »scheidenden« Firmaments und der Himmelsleuchten, die den Tag und die Nacht bezeichnen, um ihrer selbst willen betrachtet. Beauchamps Analyse ist also weniger umfassend, eher analytischem Geist verpflichtet. In der Tat kann das Motiv der »Scheidung« nur dann hervortreten, wenn man nicht zu schnell dem Ende der Erzählung zueilt, sondern auch bei den Stufen verweilt, die der Erschaffung des Menschen vorausgehen. Vielleicht tritt die Dynamik des Textes sogar noch besser hervor, wenn man den Schlußpunkt, den von Rad für den Höhepunkt des Textes hielt, etwas verzögert.

Ich darf fürs Wesentliche auf die detaillierte Auslegung verweisen, die das Werk von Paul Beauchamp gibt, und mich hier damit begnügen, in wenigen Worten sein Vorgehen im eigentlich strukturalen Teil seiner Dissertation zusammenzufassen.

Der Verfasser legt zunächst eine erzählerische Struktur frei, die sich aus der Verkettung von Rahmenformeln aufbaut: »Gott sprach«, »es sei«, »und es geschah so«, »Gott machte«, »und Gott nannte«, »es war der *n*-te Tag«. Ich mache darauf aufmerksam, daß diese Kette,

die sich von der Ankündigung des Machtwortes zu dessen Ausführung und von da zu den nachfolgenden Worten schlingt, gut mit dem verglichen werden kann, was die Theoretiker der Erzählung die »Logik der Handlung« nennen; das Schema Machtwort/Ausführung wäre deren Urzelle.

Aus der Entscheidung zu diesem Ansatz ergeben sich mehrere bemerkenswerte Konsequenzen, deren erste die ist, daß der Rahmen der sieben Tage sich als weniger entscheidend herausstellt, als er bei einer oberflächlichen Lektüre zunächst zu sein scheint. Das erste Element der Struktur – die Ankündigung des Machtwortes durch die Formel »und Gott sprach« – kommt gleich zehnmal vor. Die zweite bemerkenswerte Konsequenz besteht darin, daß es nicht die geschaffenen »Dinge« sind, die die Struktur tragen, sondern die »Taten«. Die Aufgabe der strukturalen Analyse besteht präzise darin, das Prinzip zu finden, nach dem die geschaffenen Dinge verteilt werden: das Licht, das die oberen von den unteren Wassern scheidende Firmament, das Festland mit seinen Pflanzen, die Gestirne, die Fische und die Vögel, die Landtiere und der Mensch. Auch hier läßt eine kräftige Struktur einen Rhythmus sichtbar werden, der das erste Wort und den ersten Tag, das fünfte Wort und den vierten Tag, das zehnte Wort und den siebenten Tag heraushebt. Dadurch rückt die Scheidung von Tag und Nacht, als jene Zeitscheidung, die dem ganzen Kalender mitsamt seinen Festen zugrunde liegt, in eine Schlüsselposition – ja, hier liegt für Beauchamp die Mitte der Gesamtkomposition. In seinen Augen bietet die Scheidung des Tages von der Nacht »die beste Homogenitätszone innerhalb des Texts«. ⁷ Die Exegese, die den abschließenden Akzent vorschnell auf den Menschen legte, konnte dieses Kompositionsgesetz jedoch nicht in den Blick bekommen. Die spätere Interpretation wird dem Rechnung zu tragen haben. Einstweilen schließen sich die geschaffenen Dinge zu zwei parallelen Reihen zusammen, deren erste das Licht, das Firmament, die Erde, das Meer und die Pflanzen enthält, während sich die zweite so zusammensetzt: Himmelsleuchten (korrelativ zum Licht), Lebewesen samt Mensch (korrelativ zu Himmel, Erde und Meer), Nahrung (korrelativ zu den Pflanzen). Das gibt zwei Reihen von Dingen und zwei Reihen von Orten (auf der einen Seite der Himmel, auf der anderen die Erde). Indem Beau-

⁷ Ebd. 48.

champ den vierten Tag zum Schlußstein des Gewölbes, zum Kreuzungspunkt verschiedener Klassifizierungen macht, gelingt es ihm zugleich, einige scheinbare Anomalien des Textes aufzuklären, wie z. B., daß das Licht vor den Himmelskörpern geschaffen wird oder daß die Woche dem Wechsel von Tag und Nacht vorausliegt. »Der Wille, in der Mitte der Woche einen Neuanfang zu setzen, war stärker als diese Schwierigkeiten.«⁸ Das Motiv des vierten Tages verweist zugleich auf den Bezug des Lichtes zu den Himmelsleuchten und des Sabbats zu den Festen. »Durch diese Vielzahl von Anordnungen hindurch zeigt sich deutlich die Tendenz zur architektonischen Einigung um den vierten Tag herum als um den Anfang der Reihe, das Ende der Reihe oder den Mittelpunkt des Ganzen.«⁹

Was uns nun aber interessiert, ist die Tatsache, daß die strukturelle Analyse aus ihr selbst heraus auf eine auch genetische Betrachtung des Textes und auf eine Interpretation hindrängt. Wie geht das vor sich?

Die strukturelle Methode verweist auf die genetische Methode, insofern sie Unregelmäßigkeiten und Anomalien an den Tag bringt. Das unter der Decke des Neuen weiterlebende Alte äußert sich in mancherlei Widerständen, die der Text einer ausschließlich strukturalen Behandlung entgegensetzt. So verweist die Struktur selbst auf ihre Genese. Ein Beispiel: Die durch die Dublette »und es geschah« mit »und Gott machte« konstituierte Anomalie gibt der These von Werner H. Schmidt, derzufolge unser Text aus der Überlagerung eines »Tatberichts« durch einen »Wortbericht« hervorgegangen sein soll, den Anschein des Rechts. Diese Hypothese erscheint sogar um so vernünftiger, als der biblische Schriftsteller seine Quellen nicht verheimlicht, sondern sie im Gegenteil ausdrücklich als »Fragmente katechetischer Sprache« anzeigt, »die den Abstand erlauben lassen, der zwischen ihnen und der persönlichen Leistung der Komposition liegt«.¹⁰ Man kann also einen gegenseitigen Austausch der Gesichtspunkte vorhersehen: So wie die Struktur auf die Genese verweist, so setzt diese jene voraus. Denn »es ist die Aufgabe der Exegese, darüber Auskunft zu geben, ob es sich in einem gegebenen Fall um eine bloße Anhäufung oder um eine Organisation der Elemente handelt«.¹¹ Dadurch ergäbe

⁸ Ebd. 70.

⁹ Ebd. 70.

¹⁰ Ebd. 75.

¹¹ Ebd. 71.

sich aber auch ein reicherer Strukturbegriff: nicht der Begriff einer statischen Struktur, sondern der einer Form, die fähig ist, Spannungen in sich aufzunehmen und auszugleichen, die ihrerseits nach neuen Lösungen in der späteren Arbeitsphase der Interpretation und Neu-Interpretation rufen.

Sehen wir uns also im einzelnen an, wie die strukturelle Analyse von sich aus auf eine genetische, d. h. die verschiedenen redaktionellen Schichten voneinander isolierende Analyse verweist! Wenn der vierte Tag wirklich der Angelpunkt des Textes ist, wenn also der Schwerpunkt des Textes in der Grundlegung des Kalenders durch die Scheidung der Zeiten zu suchen ist, dann kommt auch die genetische Betrachtungsweise zu ihrem Recht. Denn man muß zugeben, daß der Text, der zuerst nur eine räumliche Scheidung gekannt hat (die sich außerdem ganz in der mythischen Sprache der Durchbohrung Tiamats, der Vernichtung Rahabs, der Wegbahnung durchs Rote Meer ausdrückte), so umgebaut worden ist, daß er nun ganz vom Motiv der zeitlichen Scheidung beherrscht wird.

Die Überlieferungsgeschichte des Textes kann jedoch nur dadurch erkannt werden, daß dieser sich vorher als kohärent erwiesen hat; nur vor dem Hintergrund der Kohärenz können ja Inkohärenzen aufscheinen. So verweist die vom Motiv der Scheidung bestimmte Struktur selbst auf ihre eigene Geschichte.

Beauchamp greift das Problem der zwei Erzählungen, des *Tatberichts* und des *Wortberichts*, neu auf, wenn er fragt: »Welche Spuren der früheren, ›stummen‹ Version sind in der jetzigen ›Redeversion‹ noch sichtbar?«¹² Diese Frage läßt sich nur dadurch beantworten, daß man von der Art und Weise ausgeht, wie die Ausführungsformeln im jetzigen Text verteilt sind, und von da aus die verschiedenen Bedeutungswerte zu bestimmen sucht, die aus der Beziehung des Ausführungs-Motivs zu anderen Motiven resultieren. Man wird dann dazu kommen, eine Liste der verschiedenen Bedeutungen von »Ausführung« zusammenzustellen: »es werde«, »es bringe hervor«, »laßt uns machen«, »schuf«, »machen«, »durch Schöpfung hervorbringen« usw. Diese Liste muß sämtliche Abwandlungen von »Machen« enthalten: scheiden, anordnen, verteilen, herstellen. Die so hergestellte Liste ermöglicht es, die zentrale, organisierende Rolle der Erschaffung der »scheidenden«

¹² Ebd. 79.

Himmelskörper zu erfassen. »Hier fällt das verursachende Wort mit dem verursachten Gegenstand zusammen.«¹³ Der Akt der Scheidung ist die Achse, um die herum sich alle Ausführungsformeln drehen. So subtil die (sich auf der semantischen Ebene noch fortsetzende) Harmonisierungsarbeit aber auch sein mag, so läßt sie doch noch Spannungen und Widerstände durchscheinen, in denen sich der Wille manifestiert, gewisse Motive festzuhalten, und dies selbst um den Preis einer zusammengestoppelten Sprache. So stellt etwa Gen 1,24 »es wurde« und »er machte« einfach nebeneinander; und eine ähnliche Spannung herrscht zwischen dem Titel in 1,1 und dem Schluß-Titel in 2,4 a.

Erst wenn die Arbeit am Text selbst weit genug gediehen ist, darf man dann auch Parallelen ins Spiel bringen, außerbiblische (Enuma Elisch; die ägyptische Genesis usw.) wie biblische (Ps 104; Ijob 37–38). Der Psalm 104 steht unter der Idee der Geschenke und Wohltaten Gottes für den Menschen. Im Ijob erscheint dagegen eine Welt ohne den Menschen: »Ganz allein wird Ijob aufgefordert, eine ohne ihn gebaute Welt zu betrachten, eine Welt, in der die Rolle des Menschen ... praktisch gleich Null ist.«¹⁴

Die strukturelle Methode gestattet es auch, die sich von der dominierenden Struktur Wort/Licht/Gestirne abhebenden Archaismen zu verdeutlichen. So bezeugt etwa das Motiv des Chaos (des tohu-wa-bohu) ein früheres Stadium des Denkens und des Textes, wo die Scheidung mit anderen Vorstellungen verbunden war. Man darf freilich dabei nicht vergessen, daß man immer vom Text selbst ausgehen muß, wenn man einen Brückenschlag auf Gebiete versucht, die außerhalb des Textes liegen. Innerhalb des Textes selbst wird das Chaos (das einer älteren Überlieferung entstammt) dem Akt der Scheidung unterworfen. Zur Debatte steht also nicht die Präexistenz des Chaos, sondern die Verlagerung des Aktes der Scheidung vom Chaos auf die Gestirn-Zeit. Die Strukturanalyse beleuchtet die Spannung zwischen dem, was mit dem Titel »als Gott zu schaffen begann« mitgesetzt ist, und der Erwähnung von etwas, was der Schöpfung vorausliegt – die allerdings in gewisser Weise durch die korrigierende Bemerkung, daß es keinen anderen Anfang als die Schöpfung gebe, wieder aufgehoben wird. Der Vers beschreibt folglich nicht etwas, was der Schöpfung vorausläge, sondern den Zustand vor den Worten des Verses 3. Das Chaos gehört auch

¹³ Ebd. 86.

¹⁴ Ebd. 144.

nicht einer besonderen Etappe an, sondern ist ein Zustand, der bis zum sechsten Tag andauert. Der Schriftsteller hat also wohl nicht sagen wollen, Gott habe auch das Formlose geschaffen; ihn interessiert allein die Einrichtung einer Ordnung. Deswegen läßt er die Herkunft des Chaos unbestimmt. Das Formlose ist für ihn das, was vom Wort vorausgesetzt wird und was doch zugleich von der in Vers 1 angekündigten Schöpfung umgriffen wird. Wie das zusammengeht, weiß der Schriftsteller selbst nicht. »Halten wir also fest: Wenn der Schriftsteller dem, was noch nicht im eigentlichen Sinn geschaffen ist, dennoch einen gewissen Bestand zuspricht, dann tut er dies eher unter dem Druck der Überlieferung als aus der Bewegung seines eigenen Denkens heraus.«¹⁵ Und an anderer Stelle: »Wenn eine Inkonsequenz vorliegt, so ist sie Anzeichen der Überlieferung, die hier zutage tritt.«¹⁶ Aber diese Überlieferung ist nun in den neuen Text eingefügt. Denn die Endredaktion hat diese Unebenheit zu einem Einschnitt verwandelt, der die Erwartung weckt und so der Neuheit der Schöpfungstat einen Raum bereitet, in dem sie erscheinen kann. So fügt selbst die Inkonsequenz sich sinnvoll in den neuen Text ein.

Auf dieselbe Weise kann die *ruach elohim*, der Geist Gottes, analysiert werden. Diese Vorstellung, die ihren ursprünglichen Sitz im Umkreis der Herrlichkeitstheophanien hat, wird durch die Einfügung in die neue Erzählung von einem Heilsbegriff zu einem kosmischen Begriff verwandelt. In dieser neuen Rolle bildet sie ein Gegengewicht zum Thema der Scheidung, insofern in ihr die Idee einender Kreisbewegung mitschwingt. Ebenso geht der Schriftsteller vor, um das Thema des Lichtes zu integrieren, das ursprünglich einen Eingriff Gottes bezeichnete: Vor der Waffe Gottes weichen die Feinde zitternd zurück; man denke etwa an den Sieg des Lichtes über die Finsternis dadurch, daß das Wasserungeheuer der Schwerttat zum Opfer fällt (Ijob 26,13). Einst war dieser Licht-Aspekt der kriegerischen Theophanie mit dem Thema des zurückweichenden Meeres verbunden. Der im vierten Tag sich ausdrückende Akt der Scheidung leistet durch die Anziehungskraft, die er auf den älteren mythischen Hintergrund ausübt, die Verwandlung des kriegerischen in ein kosmologisches Thema.

In all diesen Fällen – wie auch im Zusammenhang der Probleme, die sich aus der Folge der »Worte« ergeben – wird das Verständnis der

¹⁵ Ebd. 158.

¹⁶ Ebd. 159.

Geschichte des Textsinnes immer von einer guten Strukturanalyse des Sinnes der Endredaktion, so wie er im jetzigen Text vorliegt, profitieren. In Gen 1 ist nach unserem Exegeten »die *ruach* zu einer Daseinsweise Gottes geworden; das Licht ist nichts als das erste seiner Geschöpfe; und die Stimme, die von dem, *was* Gott sagt, nicht mehr unterschieden werden kann, ist in allergrößter Einfachheit gezeichnet. Man sieht nichts von Gott; man hört nur, was Er sagt«. ¹⁷ Allgemeiner gesagt: Die interpretierende Neubearbeitung, die sich aus der Vorstellung der Scheidung heraus entfaltet, erscheint in den »im Text sichtbaren Unregelmäßigkeiten oder Narben«. ¹⁸ Kein anderer als der jetzige Text kann uns die Auslegungsgeschichte jener Tat bezeugen, mit der Gott den Anfang gesetzt hat. In dem Maße, als wir von der Oberfläche des Textes weg und in seine tieferen Schichten einsteigen, gewinnen die älteren Themen das Gewicht einer Beständigkeit und Kraft, das in die Bedeutung des jetzigen Textes konstitutiv eingeht. »Der Rückgang zu den Anfängen endet bei den wildesten Seiten des Stoffes, die selbst noch durch die zwei ersten Verse der Genesis hindurchscheinen. ›Schaffen‹ heißt: ein Kontinuum zerbrechen, einen Raum auflösen, etwas zerreißen.« ¹⁹ Daher ist die Reinigung der früheren Überlieferung das Gegenteil einer bloßen Wiederholung eines archaischen Früheren. Und die Interpretation, die die eigene Zutat des Schriftstellers ist, gibt dem Textsinn zwar eine bestimmte Richtung, fällt aber nicht mit ihm zusammen; denn auch das der Interpretation Vorgegebene gehört zum Sinn des Textes. Die neue Vorstellung von der Schöpfung durch das scheidende Wort »kann die Beziehung mit den früheren, in urtümlicherer Weise sprechenden Bildern nicht abbrechen«. ²⁰

3. Interpretation

Wir haben nun gesehen, daß strukturelle und geschichtliche Betrachtung die beiden, gleich wesentlichen Pole der einen Exegese sein müssen. Nun gilt es zu sehen, wie diese beiden Pole von sich aus einen dritten Pol fordern: den der Interpretation.

Stellen wir zunächst eine Vorfrage! Wer ist es, der interpretiert? Der

¹⁷ Ebd. 198.

¹⁸ Ebd. 229.

¹⁹ Ebd. 230.

²⁰ Ebd. 231.

Theologe oder der Philosoph, der Prediger oder schon der Exeget? Ohne Zweifel gibt es keine neutral-unschuldige Interpretation. So interpretieren Theologen und Philosophen in dem Maße in dem sie den Text mit einer anderswoher stammenden Prolematik in Beziehung setzen, etwa mit dem griechischen Gedanken der Kausalität oder mit dem modernen philosophischen Problem des Anfangs und der Grenze. Wer schreibt »Gott schuf, indem er schied«, ist schon weit jenseits des Textes; er bringt ihn unter Kategorien, versetzt ihn in einen denkerischen Raum, der nicht mehr der des Textes, sondern der unserer ganzen Kultur ist. Paul Beauchamp erinnert daran: »Einen Text erklären, heißt und hat immer geheißen: sagen, was er nicht sagt, was man vielmehr zu einem großen Teil aus sich selber holt.«²¹ Die Exegese ist nur dazu da, diese Wiederholung durch den heutigen Leser vorzubereiten, der durch seine Aneignung des Textes die kulturelle Entfernung überwindet, die durch die strukturelle Analyse und die historische Rekonstruktion nur noch vergrößert worden war.

Niemand leugnet diese Versetzung des Textes in einen anderen, ihm eigentlich fremden Raum. Die Frage ist eher die, ob es nicht schon vor der philosophisch-theologischen Interpretation, die ein Werk des philosophierenden oder theologisierenden Subjekts ist, eine Interpretation gibt, die nicht eine Interpretation *des* Textes oder *über* den Text, sondern eine Interpretation *im* Text und *durch* den Text selbst wäre.

Wenn z. B. von Rad und Schmidt die Denkbemühung, die sich in unserem Text niedergeschlagen hat, genetisch rekonstruieren, verwenden sie offensichtlich einen Interpretationsbegriff, demzufolge das interpretierende Tun etwas ist, das der Text mit sich selbst vornimmt; ist doch jede neue Schicht eine Interpretation der vorhergehenden. So wirkt nach von Rad das Bekenntnis, das den Mittelpunkt des Schwerefeldes des Hexateuch bildet, als der interpretierende Faktor in der Masse der Legenden, der Erzählungen und Mythen, die von diesem Schwerefeld umgriffen werden. Schon die Zusammenstellung der Quellen ist eine Interpretation. Wenn daher der Exeget die Erzählung auf Verkündigung hin interpretiert, übernimmt er nur auf seine Weise die Auslegungsarbeit, die schon mit der Zusammenstellung der Quellen begonnen hat. Schmidt folgt von Rad in seinem Gebrauch des Interpretationsbegriffs: Die Interpretation ist immer das Gegenstück zu einer

²¹ Ebd. 15.

vorhergehenden Überlieferung; der Wortbericht ist eine Interpretation des Tatberichts. Wenn dann der Exeget seinerseits den Text interpretiert, vollzieht er den im Text liegenden Übergang von der Überlieferung zur Interpretation nach.

Wir finden hier den Begriff der Interpretation wieder, wie wir ihn in der Einleitung vorgeschlagen haben: Die Interpretation ist ein Akt des Textes selbst, insofern dieser eine Richtung, eine dynamische Richtung aufweist. Interpretieren heißt, daß wir uns in seiner »Sinnrichtung« bewegen.

Auch die strukturelle Methode führt nach meiner Meinung zu keinem anderen Ergebnis. Ihr Zweck liegt ja nicht darin, die Interpretation für überflüssig zu erklären, sondern sie mit Hilfe der Tiefensemantik, die sie zu Tage fördert, zu formulieren. »Wenn es eine Struktur gibt,« schreibt Paul Beauchamp, »dann ist sie die Basis der Interpretation.²² So, wie *wir* den Text lesen, trägt aber erst die Interpretation das Gerüst des Textes und wahrscheinlich einen Teil des Materials bei, aus dem dieses Gerüst besteht. ... Das Ausmaß einer Interpretation kann freilich da nicht erscheinen, wo die literarische Komposition nicht in Betracht gezogen wird.«²³

Rufen wir einige Beispiele für jene Tiefensemantik ins Gedächtnis zurück, die durch strukturelle Analyse aufgedeckt und so der Interpretation zugänglich wurde!

So erscheint eine sich im Bild des »Scheidens« ausdrückende Tiefensemantik dadurch, daß die Struktur I-IV-VII (Licht-Gestirne-Sabbat) hervorgehoben und zum Angelpunkt des Kalenderaufbaus gemacht wird. »Die dominierende Scheidung ist die der Zeiten.«²⁴ Allein die Strukturanalyse rückt so den inneren Zusammenhang von Wort, Licht und Gestirn in den Blick: »Daß die Himmelskugel in eine besondere Beziehung zum Zeitwort »sein« gesetzt wird, daß sich die Schöpfungsgeschichte schon mit dem ersten Satz auf dieses Zeitwort wirft – das ist der entscheidende Einfall des Schriftstellers.«²⁵ Die Gestirne sind

²² »Wenn man mit W. H. Schmidt annimmt, der jetzige Text sei das Ergebnis der Überlagerung zweier Etagen, der Überlieferung (»Tatbericht«) und der Interpretation (»Wortbericht«), dann liegt die Struktur schon fast fertig vor, wenn die Interpretation beginnt.« (Dieser Satz Beauchamps wurde im französischen Originaltext von Ricœur versehentlich ausgelassen.)

²³ Ebd. 112.

²⁴ Ebd. 117.

²⁵ Ebd. 117.

Worte Gottes, weil sie eine scheidende Funktion ausüben. Schon vor dem Menschen gibt es den Himmel als Ausdruck »des göttlichen Begrenzungswillens«, »nicht als Substanz, sondern in seiner Funktion, in seiner Stellung gesehen«. ²⁶ Sobald das Licht ins Auge trifft, empfängt es den Namen »Tag« und wird der Scheidung der Zeiten untergeordnet.

Ein anderes Beispiel. Auf der Ebene der Tiefensemantik konstituiert sich auch die Spannung zwischen dem Pol Licht/Himmel einerseits und dem Pol Erde/Mensch andererseits. Wo von Rad vor allem und fast ausschließlich die Schöpfung in achtfachem Anlauf auf den Menschen hin sich steigern sah, kontrastiert die strukturelle Analyse diese Steigerung an Bedeutungsfülle, vom »Es werde Licht!« bis zum »Laßt uns den Menschen machen!«, eigens mit der Regelmäßigkeit und der Monotonie des Rahmens. Sie versteht diesen Aufstieg also als Variationsformel, die zur konstanten Wiederholung der Formeln im Gegensatz steht. Andererseits erhält der Aufstieg vom Chaos bis zum Menschen nur dadurch seinen Sinn, daß ihm als Gegenpol die Setzung eines Kosmos entgegensteht, der zugleich die Grenze des Menschen und den Bereich, der ihm vorausliegt und der ihn umfängt, bezeichnet.

Ich für meinen Teil möchte dem die Bemerkung hinzufügen, daß dieses neue Verständnis des Sinnes eines Textes es ermöglicht, das Verhältnis der lehrhaften Gattung unserer Erzählung zur Weisheitsliteratur neu zur Debatte zu stellen. Von Rad hat diese Beziehung zwar nicht übersehen, hat den Weisheitsschriften jedoch nur einen zweitrangigen und recht späten Einfluß zuerkannt. Nach ihm hat im Glauben des Jahwisten die Frage nach dem Heil die Frage nach der Schöpfung überlagert. Die kosmologischen Aussagen kommen so mit den soteriologischen Aussagen zusammen in dieselbe Kategorie. Der Beitrag der Weisheitsliteratur beschränkte sich darauf, die Selbständigkeit der kosmologischen Thematik gegenüber der soteriologischen herauszuarbeiten. Man kann sich allerdings – mit einem Exegeten wie *J.-P. Audet* – fragen, ob die Weisheit nicht viel älter, d. h. schon Zeitgenossin der Gesamtheit der hebräischen Schriften sein könne. Ja, man kann sich selbst fragen, ob sie nicht auch die Soteriologie umfaßt. Ich sehe in Gen 1 mehrere Hinweise zugunsten dieser Interpretation: Falls die

²⁶ Ebd. 118.

These von Paul Beauchamp zutrifft, bezeugt die Darstellung der Einrichtung des Himmels, der Gestirne und der Zeit, insofern darin ein Gegengewicht gegen die Schöpfung des Menschen liegt, ein Interesse für die kosmologische Thematik, das nicht nur auf die Ansage des Heils geht. Ein anderer Hinweis besteht darin, daß die *ruach elohim*, die ursprünglich im Umkreis kriegerischer Theophanien beheimatet war und jetzt in den Rahmen der Schöpfungshandlung eingefügt ist, daß also der Geist Gottes auch in seiner neuen Umgebung noch einige Züge der »beweglichen und zielgerichteten Gegenwart Gottes«²⁷ trägt. Das Thema der kosmischen Wanderung der Weisheit, das dann auch in den Sprüchen und im Ijob erscheint, ist aber ein bekanntes Thema der antiken Weisheitsliteratur. Besteht die Funktion der Weisheit dann nicht darin, kosmologische und soteriologische Ideen miteinander zu verbinden? Ist die *ruach*, die über den Wassern schwebt und jene, die das Volk bewegt, nicht ein und dieselbe? War der Geist, der nach der Überwindung der Widerstände seine Ruhe bei einem heiligen Volk fand, nicht schon am Werk, bevor noch das erste Wort gesprochen worden ist? Wenn dem so wäre, müßte man sagen, daß die weisheitlichen Versuche der Welterklärung ebenso alt sind wie die geschichtliche Konzeption der *ruach*. Einen anderen Hinweis auf den weisheitlichen Charakter unseres Textes kann man vielleicht darin sehen, daß die dort vorkommenden Listen der geschaffenen Dinge den Katalogen nahestehen, die für die Weisheit der Schreiber kennzeichnend sind. Von Rad greift auf diese Kataloge nur im Zusammenhang von Ijob und Kohelet zurück.²⁸ Gehören aber die Listen unseres Textes nicht schon zum selben Genus? Ich bin versucht, dies auch von der sprachlichen Leistung zu behaupten, die sich in den verschiedenen Ausdrücken für das schöpferische Tun äußert: scheiden, ordnen, verteilen, herstellen, machen, schaffen, schöpferisch hervorbringen usw. Ist dieses Feilen an den Bedeutungen nicht das Zeugnis denkerischer Arbeit, die darauf aus ist, eine Liste von Handlungen, nicht mehr nur von Sachen, aufzustellen? Und ist etwa der Wandel von der Vorstellung vom kosmischen Kampf zur Vorstellung von der Ordnung und Einrichtung der Welt nicht auch schon etwas Weisheitliches und Spekulatives? Noch grundlegender ist, daß das Interesse fürs »Scheiden« selber,

²⁷ Ebd. 181.

²⁸ G. von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit, in: Gesammelte Studien, 262-271.

als für die Beziehung des Sagens und des Machens, aus einem außerordentlichen spekulativen Potential stammen muß. Eben dadurch hat unser Thema den Anschluß an die griechisch geborene Kausalitätsspekulation finden können, und eben dadurch knüpft sich immer neu die Beziehung zur neuzeitlichen Spekulation über einen letzten Ursprung aller Dinge. Ist der Weg vom »Scheiden« im Sinne einer Gewalttat an den Urwassern zum »Scheiden« im Sinne der Einrichtung einer Ordnung durch das Wort nicht überhaupt ein Übergang von einer kriegerischen Soteriologie zu meditativer Weisheit? Es ist aber die strukturelle Analyse gewesen, die uns *unter* der soteriologischen Thematik, die die Erschaffung des Menschen mit der ganzen Folge göttlicher Befreiungstaten verbindet, die Beziehung hat entdecken lassen, die zwischen der Errichtung des Himmelsgebäudes und der Weisheit besteht und die deutlich in den Sprüchen, im Ijob und in den Psalmen 104 und 136 hervortritt. »So kann man«, schreibt P. Beauchamp, »von der Zuschreibung des Sieges über das Ungeheuer an die Weisheit zur Erstellung des Himmelsgebäudes als der Frucht dieses Sieges übergehen.«²⁹ Das Vorbild der Interpretation ist hier die Bewegung der Weisheit selbst, die die gewaltsame Scheidung der Elemente durch die Differenziertheit von Listen und Katalogen ersetzt.

Die Interpretation tut dem Text also keine Gewalt an; sie ist kein Einbruch der Subjektivität des Exegeten in die Objektivität des Textes. Selbst wenn der Exeget zugibt, daß er, »um die Bedeutung des Themas der Scheidung interpretieren zu können, den Sinn des Textes außerhalb des Textes oder besser: in den Beziehungen des Textes zu dem, was außerhalb seiner liegt, suchen muß«³⁰ – dann wird er sich immer noch auf jene Elemente *im Text* stützen, die von sich aus auf andere Texte verweisen. Worin besteht denn z. B. die Interpretation des Themas der Scheidung? Darin, daß man auf anderen Bedeutungsebenen, durch die dieselbe Bezeichnung hindurchläuft (kosmologische, soziale, institutionelle Ebene), nach einer Identität im Funktionieren dieser Bezeichnung sucht. So läßt jene »Armee«, die das Weltall ist, dazu ein, in der Idee einer Armee selbst eine strenge Aufteilung der Funktionen zu suchen, die der Differenzierung des Weltalls entspricht. So waltet der Akt der Scheidung dann zugleich in der Verteilung der Elemente des Kosmos, in der Aufteilung der sozialen Rollen

²⁹ Beauchamp, *Création et Séparation*, 217.

³⁰ Ebd. 233.

sowie in anderen Geheimnissen der Teilung, die sich aus dem sozialen und kulturellen Leben ergeben. Kosmos, Armee und Kult treten in ein Verhältnis funktionaler Homologie, die es uns erlaubt, hier in einem nicht nur rhetorischen, sondern streng logischen Sinn den Begriff des Symbols zu gebrauchen. Man kann sagen, daß der Begriff der Scheidung in dem Sinne symbolisch ist, daß dieselben Bedeutungswerte von »Aufteilung«, aus denen er besteht, mehrere Bedeutungsebenen, semantische Felder und Wirklichkeitsbereiche durchlaufen. Das Symbol erweist sich hier als fundamentaler als die Metapher (im rhetorischen Sinn des Wortes): es bezeichnet eine analoge Organisation der Bedeutung, die in verschiedenartigen Wirklichkeitsbereichen herrscht. Während die Metapher das Mittel einer Übertragung von Bedeutung ist, ist das Symbol die vorgängige Versammlung von Beziehungen in einer Homologie, die die Übertragung von Bedeutungen überhaupt erst ermöglicht. So möchte ich es verstanden wissen, wenn ich den Begriff der Scheidung »symbolisch« genannt habe. Die Aufgabe der Interpretation ist es, von der einigend-versammelnden Macht dieses Symbols einen Begriff zu geben.

Die strukturelle Methode schwächt das Band, mit dem von Rad und Schmidt genetische Betrachtungsweise und Interpretation miteinander verknüpften, also keineswegs. Die Strukturanalyse spielt vielmehr eine Entdeckerfunktion hinsichtlich jener Interpretationsarbeit, die sich im Text selbst niedergeschlagen hat. Die Struktur erscheint dabei als ein Mittel des Austauschs und des Kampfes zwischen einer bestimmten Überlieferung und der Interpretation, die schon im Text selbst am Werke ist. Das Zusammenspiel von Geschichte und Struktur läßt etwas von dem erkennen, was man die Absicht des Textes nennen kann. »Jede Absicht«, sagt Paul Beauchamp, »wirkt sich auf die Organisation des Textes aus, wenn sie kräftig genug ist... Es ist die Absicht, die innerhalb der Struktur eine immanente Geschichte entfaltet.«³¹ Dieser aufs äußerste verdichtete Text unseres Exegeten drückt gut *das Zusammenspiel von Struktur, Genese und Absicht* aus. Es ist Aufgabe einer feinsinnigen Theorie der Interpretation, dieses Spiel zu achten und es zu verherrlichen.

³¹ Ebd. 70.