

Missio Dei und die Erhaltung der Welt – Anmerkungen zu Gen 8,21b-22

Herbert H. Klement

Als „kopernikanische Wende“ der Missionstheologie ist das Konzept der Missio Dei bezeichnet worden.¹ Erstmals auf der 5. Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 in die Diskussion eingeführt, hat das Wort sich zu einem missionstheologischen Kernbegriff entwickelt.² Bisher war Mission vor allem als Auftrag an die Gemeinde Jesu Christi verstanden. Es war als Aktivität der Kirche vorgestellt, von dem Gesandten her verstanden. Unter dem neuen Stichwort tritt der Sendende selbst deutlicher in den Blick. Es ist Gottes Mission. Der Text, aus dem dieses Wort entnommen wurde, sprach von der Missio Jesu Christi (Joh 20,21).³ Gott hat ihn gesandt: Missio Dei. Die Sendung der Jünger und der Gemeinde in die Welt ist damit Fortsetzung und Weiterführung dieser in Gottes Willen begründeten Sendung. Gott ist Ursprung aller Mission.

1. Missio Dei und das Welthandeln Gottes

Heute ist der Gedanke der Missio Dei von allen an missionstheologischen Fragen arbeitenden Gruppen positiv aufgenommen, wenn auch mit deutlich unterschiedlicher Akzentuierung. War vor allem in evangelikalen Missionen die Verankerung der Mission in Gottes Wesen als eine starke Motivation für die Verkündigung Jesu Christi erkannt⁴, wurde das Konzept von anderen verstanden als umfassende Zuwendung Gottes zur Welt, die nicht notwendigerweise auf die christliche Verkündigung hinauslaufen müsse. Dies wurde trinitarisch begründet. Gott, der Christus sendet, ist trinitarisch verstanden der sich selbst sendende. Gleiches gilt, wenn der Vater mit dem Sohn den Geist sendet (Joh 14,26; 15,26; 16,7). Georg Vicedom schreibt: „Damit macht er [Gott] sich nicht nur zum Gesandten, sondern zum Inhalt der Sendung, ohne dass durch diese Offenbarungstrinität die Wesensgleichheit der göttlichen Personen aufgelöst würde.“⁵

Damit war aber der Gedanke möglich, Missio Dei nicht mehr nur christologisch zugespitzt zu verstehen. Bald war nicht mehr nur die Sendung des Sohnes und des Geistes im Blick, sondern die des trinitarischen Gottes einschließlich des Vaters selbst. So verstanden werden auch das Schöpfungs- und das Erhaltungshandeln Gottes als Auswirkung seiner Selbstsendung in die Welt verstanden. Mission konnte damit nicht nur eine Haltung und Aktivität der Kirche bezeichnen, sondern alles, was „unter der Sonne Gottes“ in der Schöpfung geschah.

¹ Klaus Schäfer, *Was ist unsere Mission? Versuch einer missionstheologischen Standortbestimmung*. Script. Hamburg: EMW 1995, 9.

² vgl. Karl Hartenstein, „Theologische Besinnung“, *Mission zwischen Gestern und Morgen*, hg. W. Freytag. Willingen 1952; Herwig Wagner, „Hartensteins Beitrag zum Aufbruch der Missionstheologie 1945-1960“, *Karl Hartenstein – Leben in weltweitem Horizont*, hg. Fritz H. Lamparter Gießen: Brunnen 1995.

³ vgl. auch Joh 3,17.34; 5,23-38; 6,38; 8,16-42; 12,44-49; 17,3.8.18.21.23.25.

⁴ vgl. u.a. George W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine Theologie der Mission*. Bad Liebenzell: VLM 1977 [engl. *A Biblical Theology of Missions*, Chicago: Moody 1972]; Johannes Triebel, *Bekehrung – als Ziel der missionarischen Verkündigung: Die Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch*. Erlangen: Vlg. der Ev.-Luth Mission 1976.

⁵ Georg F. Vicedom, *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission I*. München: Kaiser 1960, 14, zit. bei Hans Kasdorf, „Unaufgebbare Dimensionen der Weltmission“, *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, hg. H. Kasdorf u. F. Walldorf. Neuhausen: Hänssler 1996, S. 269.

Besonders in der Folge der III. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu-Dehli 1961 hat sich mit dem Begriff *Missio Dei* ein Verständnis verknüpft, das „die Weltgeschichte als Arena des Wirkens und auch der Selbsterschließung Gottes“ betrachtete. Die Weltgeschichte wurde damit auch als Quelle der Gotteserkenntnis gewertet, nicht mehr „allein die Heilige Schrift“. ⁶ Damit waren auch rein humanitäre und politische Programme als Mission gewertet, die in Gottes Wesen ihren Ursprung hatten. Unter diesem Verständnis von *Missio Dei* sollte die „Tagesordnung der Welt“ die Agenda der Mission bestimmen. Mit welchen Inhalten das Handeln und die Präsenz Gottes in der Welt in der weiteren Diskussion der ökumenischen Konferenzen verbunden wurden, hat Karl Schäfer ⁷ zusammenfassend in fünf Punkten skizziert:

- In der nördlichen, westlichen Welt wird Gott als Ursache für gesellschaftlichen Wandel, Modernisierung und Fortschritt gesehen. Auch die technologische Entwicklung wird optimistisch gesehen.
- Vor allem in Lateinamerika und Asien bekam die Mission Gottes eine gesellschaftskritische bis revolutionäre Ausrichtung. Gottes Vorliebe für die Armen führte zur Entwicklung von Befreiungstheologien und kontextualen Theologien.
- In der Dritten Welt entstanden sog. „grass-root-movements“, die sich gegen unterschiedliche Formen von Unterdrückung und Entrechtung im Sinne von Gewerkschaften und Menschenrechtsgruppen einsetzten.
- Angesichts der Erfahrung fortschreitender Globalisierung fand sich unter *Missio Dei* auch die Vorstellung vertreten, dass sich Gott ethnisch „inkulturiere“. Mission heißt dann Stärkung und Förderung des Erbes ethnischer und völkischer Identität und Kultur sowie die Bewahrung nationaler und überlieferter Lebensformen vor kultureller Überfremdung.
- Als sich selbst sendender Gott handelt er universal, d.h. auch in den anderen Religionen und er ist dort präsent. *Missio Dei* heißt, dass Gott von den Christen nicht monopolisiert werden darf.

Die evangelikalen Missionen haben sich von dieser Missionstheologie deutlich distanziert. ⁸ Peter Beyerhaus hat es bedauert, dass die damaligen Exponenten dieser ökumenischen Theologie es nicht für erforderlich hielten, ihrer Sicht der *Missio Dei* eine exegetische Begründung zu geben. ⁹ Einer der zentralen Schlüsseltexte des Handelns Gottes als Erhalter der Welt steht in Gen 8,21-22. Er soll auf einen Bezug zur *Missio Dei* befragt werden:

Und JHWH roch den wohlgefälligen Geruch sprach in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich die Erde verfluchen wegen des Menschen. Denn das Trachten des Menschenherzens ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe. Von nun an, alle Tage der Erde: Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht sollen nicht aufhören.

2. Zum Verstehen von Gen 8,21b-22

2.1. Der Kontext in der Flutgeschichte

⁶ Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Bd. 1.. Wuppertal: Brockhaus 1996, S. 209.

⁷ wie Anm. 1, S. 11

⁸ Am Ende der 60er Jahre sammelten sie sich in der *Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen* (AEM). Theologische Grundlage war die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ vom 4.3.1970; vgl. u.a. auch Klaus Bockmühl, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Gießen: Brunnen 1974.

⁹ Wie Anm. 6, S. 211

Die Sätze von der Erhaltung stehen eingebunden in den Ablauf der Sintflutgeschichte. Von diesem Kontext bekommen sie ihre Richtung und Sinnhaftigkeit. Sie enthalten einen Selbstbeschluss Gottes: *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לְבָבוֹ*. Er hat im Aufbau der Sintflutgeschichte sein Gegenstück in dem Selbstbeschluss Gottes Gen 6,6f: ... *וַיֹּאמֶר יְהוָה: רִיחַ הַיָּעֶצֶב אֶל-לְבָבוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוָה...,* der zur Vernichtung der Menschheit vom Erdboden führte. Beide Texte gehören zusammen und nehmen aufeinander Bezug. Miteinander wahrgenommen geben sie einleitend und abschließend einen Blick frei in die göttlichen Absichten im Zusammenhang des Sintflutgeschehens.

Als Rahmen des ganzen Abschnitts kommt ihnen einen für die Auslegung wichtige Funktion zu. Ihr Ort im Aufbau der Flutgeschichte kann folgendermaßen skizziert werden¹⁰:

A ₁	6,5-8	<i>Selbstbeschluss Gottes zur Vernichtung der Menschheit</i>
A ₂	6,9-22	Mitteilung des Beschlusses an Noah – Ziel: Bund (6,18)
B	7,1-9	Gebot, in die Arche zu gehen, und Noahs Gehorsam
C	7,10-16	Beginn der Flut
D	7,17-24	Ansteigen der Wasser
D'	8,1-5	Sinken der Wasser
C'	8,6-14	Ende der Flut
B'	8,15-19	Gebot, die Arche zu verlassen, und Noahs Gehorsam
A ₁ '	8,20-22	<i>Selbstbeschluss Gottes zur Bewahrung der Menschheit</i>
A ₂ '	9,1-17	Mitteilung des Beschlusses an Noah – Bund und Bundeszeichen.

Wie die Skizze verdeutlicht hat der Text seinen festen Platz im Schlussteil eines größeren Erzählzusammenhanges. Nicht nur formal, auch inhaltlich nimmt er Bezug auf vorherige Aussagen und antwortet darauf. Mit dem nachfolgenden ist er eng verbunden. Besonders die Wiederholung der Aussage über das Trachten des menschlichen Herzens in 6,5 und 8,21b verdient Aufmerksamkeit.

2.2. Gottes Antwort auf Altarbau und Opfer

Der Satz Gen 8,21b beginnt mit dem Hinweis auf Noahs Opfer am Tag nach dem Verlassen der Arche. Der Altarbau Noahs ist nicht nur seine erste berichtete Tat nach der Rettung, es ist der erste Altarbau überhaupt, der in der Bibel explizit erwähnt wird. Noahs Opfer ist nach dem Abels (4,3f) das zweite, das gnädig aufgenommen wird. Hier wird jedoch keine Opferpraxis eingeführt und begründet, sie wird als dem Leser bekannt vorausgesetzt. Altarbau und Opfer zeigen das Wissen Noahs, dass er sein Leben und seine Rettung Gott verdankt. Das ist der Grund für seine Hinwendung zu Gott angesichts des Neuanfangs nach der Flut.

Die Opferhandlung selbst markiert damit einen Wendepunkt. Sie bildet den Abschluss der Rettung und weist gleichzeitig auf die offene Zukunft hin, die wie die ganze bisherige Erfahrung Noahs unter dem Vorbehalt von Gottes Leiten steht. Dass genügend Opfertiere vorhanden waren, ist bereits durch die Anordnung Gottes, von den reinen Tieren je sieben Paare in die Arche zu nehmen, vorbereitet (7,2). Die Redewendung „JHWH roch den lieblichen Geruch“ gehört zur festen Opferterminologie und bedeutet, dass die Opferhandlung positiv aufgenommen wurde. Sie sollte keinesfalls anthropomorph so fehlinterpretiert werden, als wäre der Duft der Opfer durch Menschen der Gottheit so wichtig, dass die Darbringung künftiger Opfer als Götternahrung hier als Zweck für die Erhaltung der Menschheit dargestellt sei.

¹⁰ Synchroner Aufbau, vgl. Gordon J. Wenham, „The Coherence of the Flood Narrative.“, *I Studied Inscriptions from before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, hg. Hess, Richard S. and Tsumura, David Toshio. (Sources for Biblical and Theological Study 4). Eisenbrauns: Winona Lake 1994, 436 – 447; Siegbert Riecker, *Segen, Einschränkung und Verheissung im Bund Gottes mit Noah*. Licentiaats-Thesis. Evang. Theol. Fakultät Leuven 1998, unveröffentlicht.

In Zusammenhang mit der Opferhandlung ist nun als Antwort der Selbstbeschluss Gottes zur Erhaltung der Erde berichtet. Begründet wird dies mit dem bösen Zustand des menschlichen Herzens. Dies erscheint unvermittelt, wird es doch im unmittelbaren Kontext durch kein Beispiel konkretisiert. Im Gegenteil, das Verhalten Noahs kann als vorbildlich angesehen werden. Der Abschnitt beginnt mit dem Vermerk von Noahs Gehorsam dem Auftrag Gottes gegenüber. Die sich wiederholenden Aufzählungen von Geboten und Ausführungen unterstreichen die Präzision und Sorgfalt Noahs bei der Beachtung des Gebotenen (vgl. 7,1-3 mit 7,7-8 und 7,13-16; 8,15-17 mit 8,18-19).

Der Zusammenhang von Anordnung Gottes und Befolgung ist in der ganzen Flutgeschichte von großer theologischer Bedeutung. Damit hebt sich Noah ab von dem Verhalten Adams im Garten Eden. Er sollte den Garten bebauen und bewachen, jedoch nicht von allen Früchten essen. Er hat gegessen und ihn nicht bewahrt. Mehrfach wird vermerkt, dass Noah alles genau so ausführte, wie Gott es ihm geboten hatte: 6,22; 7,5.9.16. Der Fortgang des Geschehens liegt im Tun dessen, was Gott zuvor gesagt hatte: 6,7.13; 7,1; 8,15.21, auch 9,1.8.12.17. Dass die Initiative während der ganzen Abfolge der Ereignisse von Gott ausgeht, der Mensch sich dabei fast nur in unmittelbarer Entsprechung zu dem Auftrag Gottes aktiv verhält, wird auch in dem Abschnitt 8,15-19 noch einmal hervorgehoben.

Noah handelt in Abhängigkeit von Gott. Die enge Beziehung zu Gott wird durch den Altarbau als erster erwähnten Tat nach dem Verlassen der Arche veranschaulicht.¹¹ Sie ist Ausdruck des Dankes für die erfolgte Rettung. Als Opferart ist das Brandopfer genannt. Es ist das Opfer bei dem alles in Rauch aufsteigt. Es ist mit keiner Opfermahlzeit verknüpft, es gilt alleine und völlig Gott. Als Ganzopfer verdeutlicht es ein Wissen um die Heiligkeit Gottes, die Abhängigkeit von ihm und das Angewiesensein auf ihn, eine Haltung der Anbetung und völligen Hingabe.

Da ein Altar in der Regel nicht für eine einmalige Benutzung gebaut wird, bezeugt er die Absicht Noahs, nicht nur den neuen Anfang, sondern auch in der künftigen Zeit mit Gott in Anbetung und Anrufung seines Namens in enger Beziehung zu stehen. Dem Gott, der ihn gerettet hat, will er auch in Zukunft seine Opfer bringen.

Neben Noah sind seine Söhne und durch Wiederholung betont (8,16.18) seine Frau sowie die Frauen der Söhne erwähnt. Dies erinnert nicht nur an die parallele Aufzählung bei der Rettungsabsicht Gottes (6,18; 7,13), sondern weist auf die künftige erneute Verbreitung des Menschengeschlechts hin, die dann in den Genealogien Kap 10 überliefert ist. Das Ziel, dass die Ehepaare Nachkommen haben, ist hierbei implizit mitzudenken (vgl. 4,1.17.25) und wird in 9,1 direkt ausgesprochen. Auch die Freilassung der Tiere dient dazu, dass sie sich mehren auf Erden (8,17). Sprachlich wird dabei an Kap 1 angeknüpft. Wie die Tiere paarweise gerettet werden, so hat auch die Menschheit nur in Paaren, in der Polarität und Gemeinschaft von Mann und Frau eine Zukunft.

Die Möglichkeit des Neuanfangs vor Gott ist gegeben. Dass unmittelbar darauf das Wort der Erhaltung folgt, ist sicher nicht nur aus der narrativen Abfolge, sondern auch in einem inhaltlichen Zusammenhang mit dieser Verlässlichkeit Noahs zu begreifen.

2.3. Das böse Menschenherz als Gottes Grund für die Erhaltung

Bei dieser insgesamt sehr positiven Wertung des Verhaltens Noahs erstaunt, dass Gott das menschliche Herz allgemein und grundsätzlich als Hort der Bosheit beschreibt. Das Böse ist somit nicht als eine Einzeltat oder ein änderbares Verhalten beschrieben. Es ist nicht als ein äußeres Tun verstanden, sondern als Bewegung des Herzens. Es hat seinen Ort im innersten

¹¹ Vgl. Herbert H. Klement, „Der Tag danach. Predigtentwurf zu Genesis 8,18-22“, *Zuversicht und Stärke* Heft III/6 Okt/Nov (1999), 35-45.

Denken, in der Motivation menschlichen Nachsinnens. Diese anthropologische Einsicht ist nicht optimistisch. Sie bleibt theologisch leitend im AT und NT (vgl. 5Mo 30,6; Jer 31,33; Mt 15,19 u.a.). Das Herz als Zentrum des Denkens, Wünschens, Fühlens und der Beweggründe für das Handeln ist als böse erkannt. Und diese Analyse wird getroffen nicht nur für eine Anzahl von Menschen, die im Laufe ihres Lebens nachvollziehbar an moralischen Maßstäben scheitern. Sie gilt für alle und für das ganze Leben von Kindheit an.

Das grundsätzliche Urteil über das boshafte menschliche Herz ist universal ausgesprochen, es gilt hier jedoch zunächst Noah, der uns als ein vorbildlicher und Gott hingeebener Mensch vorgestellt ist. Damit fällt auch der religiöse und der ethisch anständige Mensch unter dieses Urteil. Wie es auch auf Noah zutrifft, wird in den folgenden Texten bei der Trunkenheit Noahs und dem Verhalten seines Sohnes (9,21.24) konkret veranschaulicht. Die Geschichte vom Turmbau zu Babel (11,4) dokumentiert weiter die grundsätzliche Richtigkeit der Analyse.

So unpopulär es auch sein mag, den Menschen unter diesem Vorzeichen des Böseseins zu sehen, es gehört zum biblischen Realismus. Die Erstaussage der Bibel über den Menschen sprach von der Erschaffung in Gottesebenbildlichkeit und bescheinigt ihm damit höchste Würde in der gesamten Schöpfung (1,26f). Sie ist nicht aufgehoben (9,6).¹² Aber die Aussage über die Verderbnis der menschlichen Personmitte ist notwendig daneben zu hören. Der auch nach der Flut als gottesebenbildlich zu behandelnde Mensch ist in seinem Kern verdorben. Das betrifft selbst einen frommer Mann wie Noah.

2.4. Ethische Evaluierung im Kontext der Genesis

Es erstaunt angesichts der nachsintflutlichen Analyse zum Menschenherzen, dass Gott den Menschen und seinen Lebensraum erhalten will. Die gleiche Analyse war Ursache für das Flutgericht (6,5ff) war. Wegen der Bosheit des menschlichen Herzens hatte Gott die Menschheit vom Erdboden vernichtet:

Und JHWH sah, dass die Boshaftigkeit des Menschen auf der Erde groß war und alles Trachten der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag. Da reute es JHWH, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Und JHWH sprach: Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, von der Fläche des Erdbodens auslöschen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zu den kriechenden Tieren und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.

Jetzt wird angesichts der gleichen Situation eine andere Folgerung gezogen. Die Bosheit des Menschen wird zur Begründung für die Erhaltung der Erde. Daran dass der Mensch böse ist, hat das unheimlich tödliche Gericht der Sintflut nichts geändert. Jedoch wird der Umgang Gottes mit diesen Menschen neu. Es sieht so aus, als stelle sich Gott auf die Boshaftigkeit des Menschen ein. Er gewährt dem Sünder Lebensraum, er will seinen Tod nicht. Er verspricht statt dessen, die elementaren Grundordnungen des Daseins, den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter nicht aufzuheben. Gott will die Erde, die er geschaffen hat, als Lebensraum für den Menschen erhalten. Saat und Ernte bestimmen den Lebensrhythmus, das soll so bleiben. Gott erneuert den Schöpfungsauftrag sich zu mehren und geht eine Bundesbeziehung mit den Menschen ein (6,18; 9,8-17).

Oberflächlich betrachtet könnte man meinen, Gott habe angesichts des Bösen resigniert und es generell akzeptiert. Davon kann jedoch keine Rede sein. Wenn Gottes Erhaltungstätigkeit

¹² vgl. Herbert H. Klement, „Adam, wo bist du? – Zur Kommunikation von Gott und Mensch in alttestamentlicher Anthropologie“, *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hrsg. H.H. Klement. Berichtsband der 12. AfeT-Studienkonferenz 2001. Gießen: Brunnen 2002, S. 65-86; ders. „Menschlich-Sein: Biblisch-theologische Gedanken zur Gottesebenbildlichkeit“, *EuroJTh* 9/2 (2000), 107-116.

nicht der Vergleichültigung des Boshafte dient, dann ist von ihm ein anderes Handeln als das des Gerichts zu erwarten. Die explizit festgestellte Gerichtsreife der menschlichen Person wird nicht übersehen. Sie wird vielmehr hier durch das Zitat von dem „von Jugend an bösen Menschenherzen“ in Erinnerung gebracht. Dies weckt die Neugier, wie Gott dieser Unmöglichkeit denn jetzt begegnen will. Wenn nicht durch Tod, dann ist die Hoffnung gegeben auf eine andere Lösung. Der Fortgang der Genesis zeigt, wie dies aussieht.

Es gehört zu den Eigenarten der alttestamentlichen Ethik, dass sie häufig nicht durch formulierte Schlussfolgerungen in zitierbaren Merksätzen zusammengefasst wird, sondern vor allem in narrativen Zusammenhängen an den Ergebnissen des Verhaltens veranschaulicht wird. Ob ein Verhalten oder Tun als gut oder schlecht gewertet ist, wird dann in der Regel nicht theoretisch festgehalten.¹³ Vielmehr wird es dadurch ausgedrückt, dass erzählt wird, zu welchen Resultaten dieses Tun führte.¹⁴ Die literarische Abfolge enthält so oft den Schlüssel für die ethische Bewertung.¹⁵

Der literarische Aufbau der Genesis wird deutlich, wenn man sich die das Buch strukturierenden תולדות – Formel ansieht.¹⁶

Schöpfung +	I.	1,1 - 2,4		
Urgeschichte	II.	2,4 - 5,1	2,4	Toledot von Himmel und Erde
	III.	5,1 - 6,9	5,1	Buch der Toledot Adams
	IV.	6,9 - 10,1	6,9	Toledot Noahs
	V.	10,1 - 11,10	10,1[32]	Toledot der Söhne Noahs
	VI.	11,10 - 11,27	11,10	Toledot Sems
Patriarchen	VII.	11,27 - 25,12	11,27	Toledot Terachs
	VIII.	25,12 - 25,19	25,12[13]	Toledot Ismaels
	IX.	25,19 - 36,1	25,19	Toledot Isaaks
	X.	36,1 - 36,9	36,1	Toledot Esaus
	XI.	36,9 - 37,2	36,9	Toledot der Söhne Esaus
	XII.	37,2 - 50,26	37,2	Toledot Jakobs

Das Wort Toledot wird dreizehnmal verwendet und ist elfmal im Sinne der Formel gebraucht. Liest man sie als Scharnier-Formel¹⁷, teilt sich das Buch dadurch in zwölf Einheiten. Die sich so ergebenden ersten sechs bilden die sog. Urgeschichte der Menschheit. Sie schließt ab mit der Ausbreitung der Söhne Noahs und dem Turmbau zu Babel. Die zweiten sechs beginnen mit den Patriarchen (Toledot Terachs am Übergang, Bezug zu beiden Gruppen, Mittelstellung) und enden mit den Söhnen Israels, die nach Ägypten ziehen.¹⁸ Es wird kaum als Zufall anzusehen sein, dass im ersten Teil in der Völkertafel die Menschheit in 70 Ethnien aufgeteilt ist und der zweite Teil die Nachkommen Abrahams mit den 70 Stammvätern der Geschlechter Israels enden lässt.¹⁹ Der Menschheit in Adam bzw. Noah wird so Israel parallel gestellt. Und die Erde (אֶרֶץ), auf der die Menschheit lebt, wird in Beziehung zu dem Land (אֶרֶץ) gesehen, das den Stämmen Israels als bleibende Heimat verheißen ist.

¹³ Solche Sätze wie die Aussagen von dem „bösen Menschenherzen von Jugend an“ sind eher die Ausnahme.

¹⁴ vgl. den Satz Jesu: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Mt 7,16).

¹⁵ Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading the Old Testament ethically*. Edinburgh: T & T Clark 2001; ders. „The Gap between Law and Ethics in the Bible“, *Journal of Jewish Studies* 48/1 (1997) 17-29

¹⁶ LXX übersetzt Toledot mit Genesis.

¹⁷ So mit Benno Holwerda, *Dictaten I. Historia revelationis veteris testamenti*. Kampen 1954, S. 12f. „Der Schreiber macht mit dieser Formel eine Zäsur deutlich. Er legt einen Knotenpunkt“, insofern sich der Genitiv auf das vorhergehende, die Aussage auf das folgende bezieht; vgl. S.R. Külling, *Zur Datierung der Genesis-P-Stücke*. Kampen: Kok 1964, 216-226.

¹⁸ Scharnierformel: 11mal als Formel = XII Texteinheiten [13 Vorkommen]

¹⁹ vgl. den Bezug zur Zahl 70 in Ex 1,5; 24,9; Num 11,16.24f und der Aussendung zur Mission in Lk 10,1ff.

Urgeschichte und Patriarchengeschichte nehmen so aufeinander Bezug, dass die Erzvätergeschichte Gottes Handeln in Antwort auf die offenen Fragen der Urgeschichte darlegt. Auch die Spannung, die durch die doppelte und gegensätzliche Reaktion Gottes auf die Feststellung der Boshaftigkeit des Menschen entsteht, erfährt hier ihre Auflösung.

Die Sündhaftigkeit der Menschheit war vor der Sintflut vor allem durch das Mißtrauen des ersten Menschenpaares gegen Gott (Beziehung zu Gott) und den Brudermord Kains (Beziehung zum Nächsten) exemplarisch in narrativer Form veranschaulicht. Gottes Antwort war die Sinflut. Die Sündhaftigkeit der nachsintflutlichen Menschheit wird vor allem durch die Trunkenheit Noahs und die Reaktion seiner Söhne darauf (Beziehung zum Nächsten) sowie durch den Turmbau zu Babel (Beziehung zu Gott) veranschaulicht.

Mit der Turmbaugeschichte endet die Urgeschichte. Die literarische Sequenz weicht hier von der chronologischen ab²⁰, dies erfolgte offensichtlich intentional.²¹ Sie charakterisiert dadurch abschließend die ethische Qualität der Menschheit. Sie befindet sich in Anmaßung gegen Gott und in der Bewegung der Trennung voneinander weg. Die Aufteilung der Menschheit in Ethnien, Sprachen und Völker ist als Folge dieser im Turmbau verdeutlichten Gottesentfremdung und Menschenangst gewertet. Sie ist nicht schöpfungstheologisch begründet, wie man vordergründig vielleicht erwarten würde, sondern in der Hybris der Menschen gegen Gott. Der Erhalt nationaler und völkischer Identität ist vor diesem Hintergrund als ethisch ambivalent zu bewerten.²²

Dass sich die nachsintflutliche Menschheit nun als zertrennt und zerteilt darstellt, ist der Hintergrund für die Heils- und Patriarchengeschichte. Programmatisch wird Segen für die sich in Völker trennende Menschen verheißen. Gott ruft einen einzelnen. Seine Erwählung geschieht nicht vorrangig um dieses Erwählten willen, sondern im Blick auf die nichterwählten Menschen auf Erden. Gott konstatiert es bedingungslos und teilt es Abraham mit: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Gen 12,3).²³

Das sich aus der narrativen Abfolge ergebende Ethos zeigt, dass die Lösung auf das Problem der Boshaftigkeit der menschlichen Person nicht vergessen ist. Sie bestand zunächst berechtigt und folgerichtig in der Vernichtung menschlichen Lebens überhaupt. Jetzt wird eine andere Lösung des Problems angezeigt, indem den Völkern, die sich in Hybris gegen Gott auflehnen, ein Segen zugesagt wird. Dieser Segen ist jedoch nicht pauschal allen Menschen unter der Sonne gleichwertig zugeteilt, sondern gebunden an den Namen Abrahams. Er wird durch ihn und seine Nachkommen vermittelt.

Hier entsteht eine weitere Spannung. Während die Erhaltung der Grundordnungen des Dasein allen Menschen auf Erden zugute kommt, wird die Quelle des Segens an einem Punkt konzentriert. Die partikulare Geschichte von Abraham ist *conditio sine qua non* für den weltweiten Segen.

²⁰ vgl. 11,1 mit 10,5.20.31. Zum Unterschied von narrativer und historischer Sequenz vgl. Herbert H. Klement, „David und ‚Hiram von Tyrus‘ – Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie“, *JETH* 14 (2000) 5-33.

²¹ So synchron gelesen. Zur der das letzte Jahrhundert dominierenden Interpretation der Genesis im Rahmen der Pentateuch-Quellenkritik vgl. Herbert H. Klement „Text-Recycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik“, *JETH* 9 (1995), 7-20; Ralf Albrecht, „Pentateuchkritik im Umbruch“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. Gerhard Maier. Wuppertal: Brockhaus 1996, 61-79.

²² vgl. Horst. W. Beck, „Die Völker im Gerichtshandeln Gottes“, *Diakrisis* 22/2 (2001) 91-96.

²³ Eine Notwendigkeit, den Niphal in Gen 12,3 reflexiv zu übersetzen (so u.a. Speiser, Delitzsch, Gunkel, Westermann), besteht nicht; das Wort בָּרַךְ – „segnen“ steht Gen 12,3; 18,18; 28,14 in der Niphalform (meist passivisch), Gen 22,18; 26,4 in der Hithpaelform (meist reflexiv). Alle fünf Vorkommen werden von LXX, Targ. Onkolos, Targ. Jonathan passivisch übersetzt. O.T. Allis, „The Blessing of Abraham“, *PTT* 25 (1927) 263-298 nennt als Beispiele für Hithpaelformen mit passivischem Sinn: Gen 37,35; Num 31,23; Dt 4,21; 23,9; 1Sa 3,14; 30,6; 1Kg 2,26; Hi 15,28; 30,16f; Ps 107,17.27; 119,52; Jes 30,29; Klg 4,1; Hes 19,12; Da 12,10; Mi 6,16.

3. Missio Dei und die Welterhaltung

Der Satz von der Welterhaltung am Ende der Sintflut markiert den Beginn einer neuen Ära. Er lässt auf ein neues Handeln Gottes schließen, will man Gott nicht unterstellen, dass er die Beurteilung des menschlichen Herzens als „böse von Jugend auf“ resignativ bagatellisiert. Es wird deutlich, dass die Erhaltung der Schöpfung „um der Bosheit des Menschenherzens willen“ nur sinnvoll verstanden wird, wenn die Aussicht auf Erlösung darin eingeschlossen ist. Die betonte Erhaltungsabsicht weist deshalb auf eine göttliche Lösung gerade dieses Problems hin. Im narrativen Aufbau der Genesis zeigt die Patriarchengeschichte die Richtung an. Die Lösung liegt nicht in der Hand der Menschen. Sie kommt den Ethnien zugute als Segen, verbunden mit dem Namen Abraham und seinen Nachkommen.

Exegetisch hat sich damit an diesem Schlüsselsatz von der universalen Welterhaltung gezeigt, dass er im Kontext des Buches Genesis heilsgeschichtlich eingebunden ist.²⁴ Eine Missio Dei, die ohne die sich in Jesus Christus erfüllende Abrahamsgeschichte auszukommen meint, kann sich auf diesen Text Gen 8,21b-22 nicht gründen. Auch das Welthandeln Gottes steht im Dienst der Heilsgeschichte. Nur wenn man die Sätze aus ihrem Kontext reißt, lässt sich dies leugnen. Die evangelikale Skepsis und Kritik an den eingangs genannten Vorstellungen einer Missio Dei, die ohne Heilsvverkündigung in Christus auskommen wollen, ist nicht nur berechtigt, sondern notwendig.²⁵

Die Erhaltungstätigkeit Gottes steht damit im Dienst der Missio Dei, auch wenn festzuhalten ist, dass das Sprachumfeld „Mission“ den betrachteten Texten von außen angetragen ist. Aus den Texten selbst ließe sich das Erhaltungshandeln Gottes nicht als „missio“ verstehen.

Am Ende des Matthäusevangeliums spricht der Auferstandene von dem umfassenden Mandat, den Ethnien auf der ganzen Erde anzusagen, dass ihm alle Macht gegeben ist „im Himmel und auf Erden.“ Dieser Schlusssatz des Evangeliums greift auf den Einleitungssatz zurück, indem davon die Rede war, dass Jesus der Sohn Abrahams und Davids war:

Anfang Mt 1,1	Ende Mt 28,18b-20
Buch der <i>Toledot Jesu Christi</i>	Gegeben ist mir
... des Sohnes <i>Davids</i> →	alle <i>Macht</i> im Himmel und auf Erden.
... des Sohnes <i>Abrahams</i> →	Darum macht zu Jüngern
	<i>alle Ethnien</i> : gehend, taufend, lehrend ...

Die Herrschaft Jesu und der Segen für die Völker gehören zusammen. Es ist die Verkündigung der Auferstehung und Erhöhung Jesu, durch die dieser Segen sich vermittelt. Missio Dei im Sinne der Urgeschichte ist christologisch erfüllt.

Der Satz von der Erhaltung der Erde als Lebensraum ist zeitlich eingegrenzt: „Solange die Erde steht“. Ob es nur zufällig ist, dass auch das Mandat zur Weltmission denselben Zeitraum nennt: „... alle Tage bis ans Ende der Erde“? Exegetisch hat sich gezeigt, dass beide Texte sachlich zusammengehören.

²⁴ So auch Dorothea R. Killus, „Die missionstheologische Dynamis des Alten Testaments“, *Martyria*. FS Peter Beyerhaus, hg. Jörg Kniffka. Wuppertal: Brockhaus 1989, S. 58-63: „Biblich-heilsgeschichtliches Denken schafft einen ganz einzigartigen Zugang zu einer geordneten missionstheologischen Erschließung des Alten Testaments“ (S. 60); Hans Kasdorf, „Die Mission der Theologie, *EM* 15/3 (1999) 106-117. Einleitungsüberschrift: „Das erste Desiderium: Eine heilsgeschichtliche Deutung der Weltmission“ (106).

²⁵ Zum Ringen der evangelikalen Bewegung um die Gestaltung der Welt auf Aufgabe der Mission vgl. Erhard Berneburg, *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangalisation (1974-1989)*. Wuppertal 1997; ders. „Mit Wort und Werk und allem Wesen“ – Ganzheitlichkeit in der Evangalisation“, *Evangalisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hrsg. H.H. Klement. Berichtsband der 12. AfET-Studienkonferenz 2001. Gießen: Brunnen 2002, S. 162-178.