Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 9 (1955)

Heft: 1-4

Artikel: Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie

Autor: Maag, Victor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145592

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 27.08.2025

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

ALTTESTAMENTLICHE ANTHROPOGONIE IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR ALTORIENTALISCHEN MYTHOLOGIE[1]

VON VICTOR MAAG

UNIVERSITÄT ZÜRICH

In den folgenden Ausführungen wird auf eine umfassende theologische Würdigung der alttestamentlichen Aussagen über die Erschaffung der Menschen bewußt verzichtet. Der Aufsatz beschränkt sich darauf, die wichtigsten Besonderheiten der alttestamentlichen Darstellungen gegenüber der mit ihnen in Beziehung stehenden altorientalischen Mythologie herauszustellen und sie im Rahmen des spezifisch israelitisch-jüdischen Gottes- und Weltverständnisses zu begreifen.

Das Alte Testament lenkt die Aufmerksamkeit seines Lesers an zwei Stellen auf die Frage der Erschaffung der Menschen: I Mose 1_{26-28} und $2_{7,8,15,18-25}$. Man könnte zwar wohl darauf hinweisen, daß sich auch anderwärts im Alten Testament anthropogonische Äußerungen finden. Sie dürfen hier jedoch übergangen werden, weil die betreffenden Stellen nicht der primären Absicht dienen, Auskünfte über die urzeitliche Menschenschöpfung zu erteilen. Sie spielen auf diese vielmehr bloß beiläufig, im Zusammenhang anderer Anliegen, an. Daß es sich dabei zum Teil um in die alttestamentliche Poesie eingegangene Bilder aus voralttestamentlicher Agrarmythologie handelt, ist bereits in meinem Aufsatz über «Sumerische und babylonische Mythen zur Erschaffung der Menschen» angemerkt worden[2].

1. Am 31. Oktober 1953 referierte der Autor vor dem Zürcher Hochschulverein über «Die Erschaffung der Menschen in der babylonischen Mythologie und im Alten Testament». Das Material des ersten Teiles des genannten Vortrages erschien in etwas veränderter Form unter dem Titel «Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung der Menschen» im VIII. Jahrgang dieser Zeitschrift (*AS* 1954, S. 85–106). Der vorliegende Aufsatz bietet in erweiterter Fassung des Referates zweiten Teil.

2. *AS* 1954, S. 93.

Der ältere der beiden genannten klassischen Texte über die Menschenschöpfung bildet einen Bestandteil der biblischen Paradieserzählung. Nach ihrer Darstellung hat die ganze Schöpfung mit der Erschaffung eines Mannes begonnen. Er heißt Adam, was soviel bedeutet wie «der Erdling», der «zur Erde Gehörige». Als nämlich noch gar kein Lebewesen auf der Welt war, «da formte der Gott Jahwä den Adam aus Erde vom Ackerboden und hauchte ihm Lebensodem in die Nase; so ward der Adam ein lebendes Wesen. Dann pflanzte Gott Jahwä einen Garten in der Wüste[3] gegen Osten und setzte den Adam darein, den er geformt hatte (I Mo $2_{7,8}$)», damit dieser «den Garten bebaue und bewahre» (Vs 15). Die Ausführungen erinnern insofern an altöstliche Mythologie[4], als uns schon dort die Bildung des ersten Menschen aus Erde begegnet, nur daß, was in Altmesopotamien Lehmerde war, im Alten Testament als Ackererde erscheint[5]. Und wenn der Mythenwelt des Zweistromlandes die Vorstellung bekannt gewesen ist, nach welcher zum irdischen Baustoff ein göttliches Element hinzutritt, das den Menschen von aller Kreatur abhebt als ein auf Gott ausgerichtetes und zur Beziehung mit Gott prädestiniertes Wesen, so findet sich auch dieser Zug in der biblischen Paradieserzählung wieder – freilich nicht in der Form einer göttlichen Blutspende[6], sondern in der verfeinerten, man möchte sagen in der spiritualisierten Fassung des Einhauchens der göttlichen Lebensseele. Auch dieser Lebensodem aus dem Munde Jahwäs ist göttliche Substanz, und sie ist es, die den Menschen zum Menschen macht. Indem I Mo 2 das Symbol der Übertragung göttlichen Wesens durch den Hauch verwendet, braucht dieser Text das andere, denselben ideellen Inhalt umschreibende Symbol

3. Das Alte Testament nennt den Garten nicht Eden, sagt vielmehr, Jahwä habe einen Garten gepflanzt *bᵉ'edän*=in 'edän. Und *'edän*, das mit dem sumerisch-akkadischen *edinu* zusammenhängt, heißt soviel wie «Flachland, Steppe, Wüste». Vgl. KOEHLER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 1953, S. 684. DEIMEL, *Akkadisch-šumerisches Glossar*, 1937, S. 94.

4. Vgl. *AS* 1954, S. 88.

5. Vgl. *AS* 1954, S. 91 ff.

6. Vgl. *AS* 1954, S. 98 ff.

nicht, das in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit der Gottheit besteht[7].

Wie in der sumerisch-babylonischen Mythologie die Menschen zum Dienst für die Götter geschaffen sind, so weist Jahwä auch dem Adam einen bestimmten Gottes-Dienst zu: der Mensch soll den Gottesgarten bebauen und bewahren. Wenn es aber im altmesopotamischen Bereich zum konstitutiven Anschauungsgut anthropogonischer Mythologie gehört, daß die Götter auf die Menschen und ihre Dienste angewiesen sind[8], so würden wir andererseits im Alten Testament auch nur die leiseste Anspielung auf eine Abhängigkeit Jahwäs von seinen menschlichen Geschöpfen vergeblich suchen. Daraus wird sofort ersichtlich, daß, so frei sich Israel altmythologische Bilder aus einer seinem religiösen Herkommen fremden Kultur aneignete, es dennoch die Eigenart seines Gottesglaubens zu hüten bedacht war. Für Israels Verständnis ist Jahwä unbedingt souverän. Ihm dankt der Mensch, was er ist, was er hat, was er kann. Und wenn sich der Mensch seinem Schöpfer gegenüber auch nicht bewährt, kommt Jahwä dadurch doch in keiner Weise in Verlegenheit. Er ist so wenig auf den Menschen und sein richtiges Handeln angewiesen, daß er ihn, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, aus dem Garten verbannen kann.

Die Vertreibung aus dem Paradies weist zwar mythengeschichtlich auf einen anderen Ursprung hin, als er für die Zeilen angenommen werden muß, die von der Erschaffung Adams sprechen. Allein für das Verständnis der alttestamentlichen Eigenart ist der heutige Zusammenhang zwischen dem zweiten und dritten Kapitel der Bibel bedeutsam. Beide bilden stofflich, erzählerisch, theologisch und anthropologisch eine Einheit. Wohl ist in ihnen vorbiblisches Bildermaterial aus sehr verschiedenen mythologischen Bereichen verwendet; aber dieses heterogene Urmaterial ist in I Mo 2 und 3 zu einem neuen Ganzen geworden,

7. Zum Auftreten dieses Symbols in der sumerisch-babylonischen Geburtsmythologie siehe *AS* 1954, S. 94ff.

8. *AS* 1954, S. 89f., 99f., 104f.

das den Anspruch erhebt, auf seine israelitische Weise, in israelitischer Besonderheit von Menschenschöpfung zu erzählen.

Dazu gehört schon, daß die Schöpfungstat Jahwä, dem Gott Israels, zugeschrieben wird. Israel kannte ursprünglich Gott «von Ägypten her»[9]. Es hatte ihn als den Retter und Führer aus der ägyptischen Sklaverei kennengelernt und verdankte ihm seine Befreiung und die Besitzergreifung des Kanaanäerlandes. Diesen Gott Jahwä hat es mit dem alten Nomadengott der Patriarchen, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in eins gesetzt und überlieferte dementsprechend die Patriarchen-Erzählungen als Geschichten von Jahwäs Führung in vorägyptischer Zeit[10]. Und dazu hat Israel in einem Lande der Ackerbaukultur und der entsprechenden Mythologie die den dortigen Eingeborenen, den Kanaanäern, geläufigen Schöpfungsmythen auf seinen Gott Jahwä angewendet. So wurde Jahwä, «der Gott von Ägypten her», im Verlauf einer ganzen Reihe religiöser Adaptionsvorgänge für Israels Seele auch der Gott der Väter und der Gott der Schöpfung.

Es ist nicht unwichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß die Schöpfungsvorstellungen von I Mo 2 ursprünglich in einer nichtisraelitischen Welt beheimatet waren und erst, nachdem sich das Volk Jahwäs in Palästina niedergelassen hatte, dem israelitischen Glauben assimiliert worden sind. Sie sind nicht organisch aus dem Jahwäglauben erwachsen, sondern diesem zugewachsen, auf ihn zugeschnitten worden. Weil dem so ist, begegnen uns noch in der biblischen Paradieserzählung einzelne Elemente, die sich nicht ohne Schwierigkeiten den monotheistischen israelitischen Vorstellungen einfügen. Mit welcher Mühe jene vorjahwistischen mythologischen Elemente der religiösen Welt des Jahwismus eingebaut worden sind, verrät unter anderem die merkwürdige Formulie-

9. Der Ausdruck begegnet im Buche Hosea 12_{10}. Die in dieser Formel ausgesprochene Überzeugung aber hat im vorexilischen Israel fast allgemein in Geltung gestanden und spricht immer wieder aus den vorexilischen Prophetenschriften.

10. Zum Vorgang der Identifikation des Vätergottes mit Jahwä siehe MAAG, «Zum Hieros Logos von Bethel», *AS* V, 1951, S. 122 ff.

rung, mit der die Paradiesschlange in die Erzählung eingeführt wird[11]: «die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott Jahwä gemacht hatte». Der biblische Autor, der ein ganzes, großangelegtes Erzählungswerk mit seiner Paradiesgeschichte eröffnet[12], weiß im allgemeinen sehr klar zu erzählen. Er ist einer der glänzendsten Prosaisten der Weltliteratur. Mit wenigen Worten versteht er, völlig durchsichtige Situationsbilder zu bieten. Aber hier? Wer beantwortet die Frage richtig, ob nach der Auffassung des Erzählers die Schlange mit zu den Geschöpfen Jahwäs zählt? Was heißt «listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott Jahwä gemacht hatte»? Statuiert diese Formulierung einen Gegensatz zwischen der Schlange und den von Jahwä geschaffenen Tieren, so daß sie selber nicht von ihm geschaffen wäre? Oder bedeutet es, daß die Schlange, wie die übrigen Tiere, auch von Jahwä erschaffen worden sei? Der Erzähler läßt gerade die Frage nach dem Ursprung dieses dunklen Wesens offen. Die Schlange handelt als das schöpfungswidrige Untier, das der Schöpfergottheit höchst bösartig entgegenwirkt. Aber im Zusammenhang mit dem israelitischen Glauben wird diesem Widergöttlichen die Attribution des selbst auch göttlichen und wie Gott selbst uranfänglichen Widersachers nicht zugestanden. Es bleibt bei der geheimnisvollen, fast ahnunghaften Vorstellung, daß sich ein Fremdes, ein *vielleicht* von Jahwä gar nicht Gewolltes und von ihm nicht Geschaffenes erhoben habe. Wie sehr allerdings diesem geheimnisvollen Dunklen der eigene Herrschaftsbereich abgesprochen wird, zeigt

11. I Mo 3_1.

12. Es handelt sich um das Erzählungswerk des sog. Jahwisten. Seinen Anfang bildet I Mo 2_{4b}–4_{26}, worauf es über die Schlußverse von Kp 5 zu Kp 6_{1-4} übergeht, an der Flut- und Noahgeschichte von 6_5–9 und an der Völkertafel von Kp 10 beteiligt ist, um mit der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Kp 11) die «Urgeschichte» zu beschließen. Der Faden zieht sich, auch fernerhin mit anderem Überlieferungsmaterial zusammen, durch das I., II. und IV. Mosebuch hin. Über die literarischen Verhältnisse dieser ältesten zusammenfassenden Geschichtsdarstellung sei auf die «Einleitungen zum Alten Testament» verwiesen, z. B. WEISER, *Einl. in das AT*, 1939, S. 77 ff.; SELLIN-ROST, *Einl. in das AT*, 8. Aufl., 1950, S. 47 ff.; KUHL, *Die Entstehung des ATs* (Sammlg. Dalp, Bd. 26), 1953, S. 71 ff.; LODS, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, 1950, S. 171 ff.

sich unmißverständlich in der Fortsetzung der Erzählung; Jahwä hat zwar nicht verhindert, daß ihm die Schlange die Menschen verdorben hat, aber er hat die Macht, die Schlange in den Staub zu zwingen, sie zu verfluchen: «weil du dies getan hast, bist du verflucht vor allem Vieh ... Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang ...»[13]. Und Jahwäs Fluch kann sie sich nicht entziehen. Bebt aber in der Verfluchung und Beugung dieses unheimlichen Wesens nicht letztlich noch etwas von den Schauern altorientalisch-dualistischer Schöpfungsmythologie nach, für deren Verständnis die antikosmischen Mächte zwar von der kosmogonischen Gottheit überwunden, nicht aber völlig aus der Welt geschafft worden sind? Auch die Paradiesschlange ist am Leben geblieben – und sogar dazu bestimmt, dem Menschen weiterhin zu begegnen: «ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinen Nachkommen und ihren Nachkommen[14]!»

Wir täten jedoch dem alttestamentlichen Erzähler unrecht, würden wir dieses leise Nachbeben kosmogonischer Kampfstimmung als für sein Werk bezeichnend betrachten. Bezeichnend ist vielmehr, in wie weitgehendem Maße ihm gelungen ist, die dualistische Spannung des mythologischen Urmaterials zu dämpfen. Zu seinen Kunstgriffen gehört es, daß er dem Leser das Verweilen bei der Verfluchung der Schlange nicht erlaubt. Er läßt sogleich die Verfluchung des ersten Menschenpaares folgen, die die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Dadurch, daß der Mensch für seinen Ungehorsam bestraft wird, tritt die Urheberin dieses Ungehorsams, die Schlange, bereits in den Hintergrund. Sie taucht in den nachfolgenden Erzählungen[15] überhaupt nicht mehr auf und wird nicht mehr erwähnt. Das wichtigste Tier des Paradieses verblaßt solcherweise zum Symbol des menschlichen Ungehorsams. Dem Erzähler ist nur an dem Verhältnis Adams und seiner Nachkommen zu Gott gelegen. Eigenwille als widergöttlicher Wille führt ins Verderben. Der Fortgang des I Mo 2 beginnenden Erzählungswerkes in I Mo 4,

13. I Mo 3_{14}. 14. I Mo 3_{15}. 15. Vgl. Anm. 12.

6, 7, 8, 9, 11 will dies veranschaulichen, indem dieser erste Ungehorsam über den Brudermord Kains bis zum völligen Elend der Sintflut führt. Und von ihr zieht sich der Faden weiter bis zum Tiefpunkt der Sprachverwirrung, dem Ausdruck des Kampfes aller gegen alle. Aus dem Verderben gibt es nach des Erzählers Sicht nur *einen* Ausweg, den Weg Noahs und Abrahams, den Weg der Hingabe des menschlichen Willens an den Willen Jahwäs. Von der Schlange ist nirgends mehr die Rede. Sie übt keine Macht mehr aus und bildet kein Problem mehr. Das einzige verantwortliche Wesen, das Jahwä gegenübersteht, ist der Mensch.

Lassen diese Beobachtungen erkennen, wie erfolgreich der alttestamentliche Geist eine von Haus aus dualistische Mythologie seinem monistischen Gottesverständnis zu unterwerfen vermochte, so gilt es an dieser Stelle, auf einen weiteren wesentlichen Unterschied zwischen israelitischer und altmesopotamischer Vorstellung von der Erschaffung und vom Wesen des Menschen hinzuweisen. Auch den Babylonier beschäftigt die Tatsache der Sünde. Daß der Mensch, obgleich von den Göttern geschaffen, in sehr vielen Fällen den göttlichen Wünschen zuwiderlebt, hat auch den babylonischen Frommen nicht unberührt gelassen. Er erklärt es sich aber anders als der Israelite. Die Menschen des babylonischen Schöpfungsliedes *Enuma elisch* sind aus Lehm und Blut geschaffen[16]. Der eine Teil ihres Wesens wird durch die Kräfte des Blutes Kingus bestimmt, des antikosmischen Aufrührers, den die Götter zur Strafe bei der Erschaffung des Menschen geschlachtet haben. Des Menschen Hang zum Ungehorsam ist daher durch die menschliche Natur bedingt. Sünde ist zwangsläufige Begleiterscheinung der für die Menschenschöpfung verwendeten Substanz. Letztlich tragen somit die Götter selber, die dem Menschen Kingus Blut mit ins Leben gegeben haben, die Verantwortung für alle aus dieser Beschaffenheit sich ergebenden Mißstände. Demgegenüber ist der Mensch, wie I Mo 2 ihn sieht, aus Lehm geformt und durch den Hauch seines Schöpfers belebt. Er ist dadurch

16. *AS* 1954, S. 104.

imstande, Jahwä zu verstehen, auf den göttlichen An-spruch so oder so zu reagieren. Es ist ihm auch anheimgestellt, zwischen der Anweisung Gottes und dem Ansinnen der Schlange zu wählen. Adam ist zur sittlichen Entscheidung fähig. Denn von keiner der beiden Seiten wird er gezwungen. Der von Jahwä Geschaffene ist freier und damit selbstverantwortlicher Mensch. Und diese anthropologische Sicht gehört nicht nur der Paradieserzählung an; der alttestamentliche Autor bleibt ihr auch später konsequent treu. Nachdem sich nämlich die ersten Menschen zu ihrem Unheil vergangen haben, räumt Jahwä späteren Geschlechtern wiederum die Möglichkeit ein, sich frei zum Heile zu entscheiden, d.h. ihm Gehorsam zu leisten, wie Noah, wie Abraham es taten. Beide hätten sich auch gegen Jahwä entscheiden können. Jahwäs Heil kam nicht als Zwang über sie, sondern als Möglichkeit. Für das Alte Testament gibt es – bis auf Jeremia und einige wenige Spätere – weder eine unwiderstehliche Sünde noch eine unwiderstehliche Gnade, ein peccatum irresistibile so wenig wie eine gratia irresistibilis. Das aber bedeutet, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott nach alttestamentlicher Anschauung nicht ein naturhaft determiniertes, sondern ein in vollem Umfang sittliches ist.

Ein besonders interessantes Stück bildet im Zusammenhang der Paradieserzählung die Erschaffung der Eva. So deutlich dieses Erzählungselement mythologischen Ursprungs ist, hat es wohl kaum je einem altorientalischen Geburts- oder Weltschöpfungsmythus angehört. Die magische Geburtsmythologie des alten Ostens kennt die Erschaffung des Menschen als die eines Mannes oder eines Menschenpaares oder mehrerer Paare von Urmenschen, nicht aber, soweit bis heute bekannt ist, die gesonderte Erschaffung der Frau[17]. Und doch stammt ja wohl auch dieser Zug aus uralten mythologischen Wurzeln und ist vom israeliti-

17. Einem Geburtsritual wird dieser Vorstellungskreis schon darum nicht angehört haben, weil es sich im Geburtsritual um die Geburt eines Menschen schlechthin handelt, abgesehen von der Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht. Das Ritual muß ja seiner Zweckbestimmung gemäß vollzogen werden, ehe das Geschlecht des Kindes bekannt sein kann.

schen Volke aus dem Mythenschatz alter Pflanzerkultur übernommen worden. Dort aber hat dieses Element einst, wenn nicht alles trügt, nicht zum Mythus des Geburtsrituals und wohl erst recht nicht zu dem der Weltschöpfung gehört, sondern – nach Ausweis seines Schlußsatzes[18] – zur Mythologie eines ganz anderen Lebenskreises, nämlich zu dem der Hochzeit.

Bis zu seiner Verheiratung war der Hebräer, und vor ihm wohl auch schon der Kanaanäer, ein *na'ar*, ein Unmündiger. Durch die Heirat wurde er mündig, trat aus dem Verfügungsbereich seines Vaters aus, wurde Vorsteher eines Hauswesens mit eigenem Verfügungsrecht. Er verließ Vater und Mutter, um «seinem Weibe anzuhangen und mit ihr ein Fleisch zu werden». Die ganze Atmosphäre, die diese biblische Erzählung noch immer atmet, weist auf ihren Ursprung in der Pflanzerkultur der Oase hin und deckt sich ganz mit der der Paradiesvorstellung, wie sie in I Mo $2_{4b\,ff.}$ entfaltet wird. Zug um Zug wird das Bild von der Oase lebendig: in der unfruchtbaren Öde bricht ein Wasserschwall hervor, der die Wüste dem pflanzlichen Leben erschließt, worauf Gott als der Pflanzer den Ort zum Garten werden läßt[19]. Garten und Gärtner, Vegetation und Mensch machen hier begreiflicherweise die wesentlichen Stücke der Schöpfung aus. Welche Rolle aber kommt den Tieren zu, die ja eben auch zu dieser geschaffenen Wirklichkeit gehören? Die Tiere mußte der Oasenbauer als eine gewisse Verlegenheit der Schöpfung betrachten, solange er noch bloßer Hackbauer und noch nicht zur Nutzung von Haustieren übergegangen war. Das den Menschen von allen Seiten konkurrierende animalische Leben, vor dem er sein Stücklein Pflanzboden zu verteidigen gezwungen war, mußte entweder als dämonischer Machtbereich oder wenigstens als ein etwas verunglücktes Lehrlingswerk des Schöpfers erscheinen. In einem etwas späteren Stadium, dem der ersten Domestizierung von Tieren, läßt sich sehr

18. I Mo 2_{24}: «Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, und sie werden ein Fleisch.»

19. I Mo $2_{6,8,9}$.

wohl verstehen, daß der Oasenbewohner das Tier als etwas verstand, das zwar zu seiner Hilfe geschaffen war, sich aber dazu doch nicht vollgültig eignen wollte.

Auf dieser Stufe der Anschauung hat jedenfalls der voralttestamentliche Hochzeitsmythus, der hinter I Mo 2_{18-25} sichtbar wird, die Mythologie der Tiererschaffung assimiliert. Er ist durch die Einbeziehung dieses Zuges zu einem der reizendsten Mythen geworden, die uns noch erschließbar sind: Die Gottheit will dem Menschen einen Gefährten geben und schafft zu diesem Zweck zunächst die Tiere. Doch weiß der Mensch mit ihnen nichts Rechtes anzufangen. «Für den Adam aber fand sich keine Hilfe, die zu ihm paßte», so daß eigentlich Gott einsehen mußte, daß er die Tiere umsonst gemacht hatte. Da ihm auf diese Weise die Überwindung der Einsamkeit des Mannes nicht gelingen wollte[20], beschritt er schließlich den Ausweg, aus einem Stück des Mannes selbst dessen Entsprechung und Gegenspielerin zu formen. Diesem Werke war denn auch der gewünschte Erfolg in vollem Umfang beschieden. Denn Adam reagierte erwachend ganz wie heute noch der Jüngling, der zwar immer wieder zu Kleintierzucht, Bastelwerk, zum Fahrrad oder zur Geige Zuflucht genommen, den indessen das Gefühl, in einer zu engen Haut zu stecken, nicht losgelassen hat, bis zu dem Moment, da ihn der Anblick eines holdseligen Wesens zum ersten Male bewußt zum jungen Manne macht: «Das ist nun endlich ...!» Da hat der Adam seine «Hilfe» gefunden, «die zu ihm paßt». Und die Eltern aller Geschlechter mögen dazu raten, mögen helfen, sollen sich darüber aber ja nicht ärgern, wenn alles, was sie in Haus und Hof für ihren Sohn bereitstell-

20. I Mo 2_{18}ff. In der biblischen Erzählung wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, daß die Tiere einen mißglückten Schöpfungsversuch darstellten. Dennoch wird deutlich, daß die Tiere eigentlich als Gefährten für den Menschen hätten dienen sollen. Vollends aus dem doch etwas desperat klingenden Satz «Für den Menschen aber fand sich keine Hilfe, die zu ihm gepaßt hätte» geht klar genug hervor, daß der voralttestamentliche Mythus im oben dargelegten Sinne erzählt hat. Der Mythus mag ursprünglich berichtet haben, wie der Mensch, als die Gottheit ihm ein Tier nach dem andern präsentierte, zu jedem von ihnen achselzuckend eine Bemerkung gemacht habe, die dann als Name des betreffenden Tieres noch in der Nachwelt und in der Gegenwart des Erzählers weiterlebte.

ten, ihn nicht mehr zu fesseln vermag. Sie erleiden mit all ihren Versuchen nur das Fiasko, das auch der Schöpfer auf sich genommen hat, nachdem er sich mit dem ganzen zoologischen Auswahlkatalog doch alle liebe Mühe gegeben hatte. Lächelnd erzählt es der Mythus und ernst zugleich und schielt dabei schalkhaft zur Bräutigamsmutter hinüber: Schick dich drein, der Brei deiner Schwiegertochter ist nun einmal besser – wie einstmals ja auch deiner besser gewesen ist! Schick dich nicht nur drein, sondern sag ganz herzhaft ja dazu; denn wes sich der Schöpfer nicht verdrießen ließ, sollte es dich verdrießlich machen? Was sich am Hochzeitstag ereignet, ist mit allem, was ihm vorausgeht und nachfolgt, Schöpfungsordnung! «Darum pflegt der Mann Vater und Mutter zu verlassen und seinem Weibe anzuhangen; und sie werden ein Fleisch.»

Der Mythus begründet soziale Ordnung, beziehungsweise einen ordnungsgemäßen Vorgang, indem er dessen urzeitliche Setzung vorführt. Der Anschluß der Gegenwart an die Urzeit, die Heiligung des heutigen Geschehens durch die Erinnerung an die Ursetzung, die Erfüllung des heutigen Ereignisses mit seinem göttlichen Ursinn, das alles wird durch die Rezitation des Mythus in der ihm entsprechenden Situation bezweckt. Und so ist auch das «Darum», das noch bis in den alttestamentlichen Text hinein erhalten geblieben ist, in der Ursituation des Mythus nicht die Einleitung zu einer bloßen Erklärung, sondern es ist Be-gründung dieses am Tage des Erzählens, am Hochzeitstage sich ereignenden Geschehens. Es ist Begründung und Heiligung und Sinnerfüllung, weil es den Erzähler und seinen Hörerkreis, d.h. die ganze zur Hochzeitsfeier versammelte Sippe, mit dem göttlichen Urwillen koordiniert, auf dem diese Ordnung beruht. Indem der Mythus rezitiert wurde, hat nicht allein der Bräutigam seine Stellung als Ehemann, sondern auch das Mädchen die der Frau empfangen.

Noch lange nach Erlöschen der mythologischen Ursituation, als es in Palästina längst kein heidnisch-magisches Hochzeitsritual mehr gab, als der Mythus längst zur alten Mär geworden, als kein polytheistischer

Name mehr genannt, sondern alles vom Gott Israels erzählt wurde[21] – auch da noch nimmt ein israelitischer Erzähler dieses Stück auf. Er durfte es wagen als religiöses Genie, das mit dem lieben Gott herzlich sein, ja herzlich lächeln konnte über einen Adam, der mit allen Tierlein nicht zufriedenzustellen gewesen war. So hätte kein Dogmatiker berichtet. So konnte in Israel nur ein Großer, seines Glaubens ganz Sicherer die Überlieferung weitertragen. Jahwä, seinem Gotte, konnte kein Abbruch geschehen, wenn von ihm in diesen poesieerfüllten Mythenbildern gesprochen wurde. Dieser hier fast harmlos erscheinende Jahwä würde im weiteren Verlauf der Geschichtserzählung sein Wesen als heiliges Planen schon deutlich genug offenbaren.

So sind in der israelitischen Welt die gemütvollen mythischen Bilder erhalten geblieben, während die Mythen selbst in Vergessenheit sanken, nachdem die ihnen entsprechenden magischen heidnischen Rituale von der Jahwä-Religion außer Kurs gesetzt worden waren. Aus dem einstigen Mythus eines vorisraelitischen Geburtsrituals[22], dem Mythus eines Hochzeitsrituals[23], dem Mythus der unstillbaren Sehnsucht der Menschen nach der ihnen verschlossenen Gotteswelt[24] wurden einzelne Etappen einer zusammenhängenden Erzählung. Und diese bildet ihrerseits nur den Anfang eines ganzen, fortlaufenden Geschichtswerkes, das in chrono-

21. Wenn im Alten Testament auch nicht selten Personen begegnen, deren Namen mit den kanaanäischen Götternamen *El* oder *Ba'al* zusammengesetzt sind (vgl. *El-jaqim*, *M'rib-ba'al* u.ä.), so ist dies doch nicht dahin zu verstehen, als hätten sich die betreffenden Namensträger oder ihre Eltern zum kanaanäischen Polytheismus bekannt. Das Vorkommen dieser Namen in Israel ist vielmehr eine Folge der Angleichung Jahwäs an die wichtigsten kanaanäischen Gottheiten. Man sagte jedenfalls – gerade in solchen Namen – oft *El* oder *Ba'al* und meinte *Jahwä*, den Gott Israels, wie andererseits auch eine Örtlichkeit mit Namen *Beth-el* (Elshausen) als Jahwäheiligtum in hohen Ehren stand. Vgl. Anm. 10.

22. D.h. dem kanaanäischen Mythus, der hinter I Mo $2_{7,8,15}$ gestanden hat.

23. D.h. dem kanaanäischen Mythus, der hinter I Mo 2_{18-24} gestanden hat.

24. D.h. dem kanaanäischen Mythus, der das Material zu I Mo 3 geliefert hat. Wenn in Anm. 22–24 und ebenso im Haupttext, oben, von kanaanäischen Mythen gesprochen wird, so soll damit nicht behauptet werden, daß die betreffende Mythologie vollumfänglich im kanaanäischen Volkskörper autochthon gewesen sei. Sie mag ihrerseits z.T. aus dem sumerisch-babylonischen Kulturkreis stammen und den Israeliten durch die kanaanäische Bevölkerung Palästinas vermittelt worden sein.

logischer Aufreihung Episode auf Episode folgen läßt. Diese Stellung der Paradieserzählung als Kopf einer Geschichtsdarstellung verrät deutlich die neue Funktion, der all die Erzählungselemente aus einstiger Mythenwelt dienstbar gemacht worden sind: Die ganze Paradiesgeschichte hat keinerlei Beziehung zu kultischer Magie, sondern will lediglich den Einsatzpunkt der von Jahwä geführten und überwachten Frühgeschichte der Menschheit bezeichnen, einer Geschichte, die dieses Werk ihrerseits in die Bildung, Erwählung und Führung Israels einmünden läßt.

Wenn solcherweise der israelitische Schreiber, dessen Wirken in den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends gefallen sein dürfte[25], der Darstellung der Geschichte seines Volkes eine aus Mythentrümmern zusammengefügte «Urgeschichte der Menschheit» vorangestellt hat, so tat er damit nichts anderes, als was nach ihm weitere antike Historiographen ebenfalls getan haben. Berosus, Manetho, Herodot, Livius, sie haben, jeder nach seiner Weise, ihre historischen Werke mit der Vorführung der ihnen noch bekannten mythologischen Mären und Legenden eröffnet. Der Unterschied zwischen diesen außerbiblischen Historikern und ihrem israelitischen Vorgänger besteht nur darin, daß jene haben Mythologien übernehmen können, die der religiösen Herkunft ihrer eigenen Völker gemäß gewesen sind, während Israel die ihm im kanaanäischen Lebenskreis begegnenden alt-mythologischen Stoffe der Grundsubstanz der ganz anders gearteten jahwistischen Religiosität hat gefügig machen müssen.

Allen Fällen aber, in denen Mythologie im Sinne der *prima historia*, im Sinne des bloß chronologisch zu verstehenden Anfangs einer als Geschichte empfundenen Ereigniskette, erzählt wird, ist eines gemeinsam: Vorbedingung für eine solche Einbeziehung der mythologischen Traditionen in die Historiographie ist die Tatsache, daß der Mythus als magischer, kultisch gebundener, nur in der rituellen Situation zulässiger[26]

25. Zur zeitlichen Ansetzung des sog. Jahwisten vgl. die in Anm. 12 genannte Literatur: WEISER, S. 82f.; SELLIN-ROST, S. 51f.; KUHL, S. 80; LODS, S. 180f.

26. Zu dieser Ursituation des Mythus siehe PETTAZZONI, «Die Wahrheit des Mythos»,

bereits nicht mehr existiert. Was der Historiograph zu bieten hat, ist eben schon nicht mehr im eigentlichen Sinne Mythus, sondern es ist alte Mär, wie sie nach Absterben der mythologischen Situation übrigbleibt.

Im folgenden soll die zweite der beiden alttestamentlichen Hauptstellen über die Erschaffung der Menschen besprochen werden. Es handelt sich um I Mose 1_{26-28}: «Da sprach Gott: Wir wollen Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich, daß sie herrschen über die Fische im Meere, über die Vögel am Himmel, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das sich auf Erden regt. Da schuf Gott die Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er sie; männlich und weiblich schuf er sie. Dann segnete sie Gott, indem er zu ihnen sagte: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und machet sie euch untertan und beherrschet die Fische im Meere, die Vögel am Himmel, das Vieh und alle Tiere, die sich auf Erden regen.»

Zunächst sind einige Bemerkungen zum sprachlichen und sachlichen Verständnis des Textstückes vonnöten[27]. Schon das erste Wort, das Gott zur Einleitung der Menschenschöpfung spricht, ist auffallend: «*Wir* wollen Menschen machen, nach *unserem* Bilde, *uns* ähnlich.» Die altkirchliche und noch die klassische römisch-katholische Auslegung sehen in der Mehrzahlform der Selbstbezeichnung Gottes einen Hinweis auf die Trinität. Allein, daß ein solcher in I Mo 1_{26} hineingeheimnißt worden sei, ist schon darum mehr als unwahrscheinlich, weil das Alte Testament als ganzes und die literarische Schicht von I Mo 1 im besonderen den dreieinigen Gott der christlichen Dogmatik nicht von ferne kennen. Da sich die Wissenschaft daher nach einer anderen Erklärung für das «Wir» umsehen mußte, dachte man an einen Majestätsplural. Die he-

Paideuma IV, 1950, S. 1 ff.; vom gleichen Autor: *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions, Supplements to *Numen*, Bd. I), 1954, S. 11 ff.

27. Einen exegetischen Kommentar zu bieten, ist freilich nicht die Aufgabe der folgenden Feststellungen. Sie wollen lediglich das für den Sachzusammenhang der vorliegenden Untersuchung Unentbehrliche anmerken.

bräische Philologie widerrät aber diesem Deutungsversuch. Ludwig Köhler[28] sieht in dem «Wir» eine rein stilistische Umgehung des Ich, Erscheinungen vergleichlich, wie sie in unserem Dialekt auftreten. So in der häufigen Wendung «mer wänd luege» (= «wir wollen sehen» im Sinne von «ich werde bei späterer Gelegenheit entscheiden»). Aber gibt es zu diesem singularischen Plural im Alten Testament Parallelen? Oder hat Gunkel[29] recht, wenn er daran denkt, daß hier die dem Juden und Israeliten vertraute Vorstellung nachklingt, nach welcher Gott schon von Uranfang an einen Hofstaat von göttlichen Mächten um sich gehabt hätte. Die Annahme ist bestechend, vor allem, wenn man sich Bilder vergegenwärtigt, wie sie in der Erzählung von Micha ben Jimla[30], im Psalmbuch[31] und in Hiob[32] begegnen; sie wird jedoch dadurch sehr erschwert, daß die literarische Schicht, zu der I Mo 1 gehört, von der Vorstellung des göttlichen Hofstaates sonst nirgends Gebrauch macht. Die Frage ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; denn auch die scheinbar am nächsten liegende Deutung, nach welcher hier ein Rest polytheistischer Redeweise aus altpolytheistischer mythologischer Vorlage zu sehen wäre, hat ihre Schwierigkeiten. Der Autor von I Mo 1 pflegt jedes von ihm verwendete Wort hinsichtlich seiner theologischen Bedeutung abzuwägen. Hat er eine polytheistische Formulierung unbesehen übernommen?

Was heißt es, um ein weiteres Element des Textes auf seinen Sinngehalt hin zu prüfen, wenn Gott sagt, er wolle die Menschen machen «*nach unserem Bilde, uns ähnlich*»? Ludwig Köhler verdanken wir eine sehr sorgfältige Untersuchung dieser Ausdrücke[33]. Köhlers Ergebnis läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die Menschen sind nach ihrer leiblichen und geistigen Seite Ebenbilder der ebenfalls menschengestaltig vorgestellten Gottheit. Mit dem nachgestellten «uns ähnlich» wird aber deutlich der bei aller Ebenbildlichkeit doch bestehende wesensmäßige Unterschied

28. KOEHLER, «Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre», *Theol. Zeitschrift* 4, 1948, S. 21.
29. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, 5. Aufl. 1922, S. 111.
30. I Könige 22_{19} ff. 31. Z.B. Ps. $78, 82_1$. 32. Hi. 1 6. 33. A.a.O., S. 16 ff.

zwischen dem allmächtigen, allweisen, allgütigen Schöpfer und seinen ja eben doch in Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit und Endlichkeit befangenen Geschöpfen wahrgenommen. So sagen die beiden Ausdrücke «nach unserem Bilde» und «uns ähnlich» zusammen, daß die Menschen gottähnlich, aber nicht Gott wesensgleich seien.

Soeben wurde festgestellt, *die Menschen* seien solcherweise geschaffen worden. Der Text läßt den Schöpfer sagen: «Wir wollen *ha'adam* machen». Das heißt: «Wir wollen die Menschen machen.» *'adam* ist dasselbe Wort, das in der Paradieserzählung als Eigenname des ersten Mannes begegnet ist. Hier kann es jedoch nicht als Eigenname verstanden werden; denn, wie der Fortgang des Textes sogleich zeigt, wird ja nicht nur ein Mann geschaffen, dem dieser Name zukommen könnte, sondern männliche und weibliche Menschen. Es ist hier auch nicht, wie dies häufig angenommen wird, von der Erschaffung eines Ur-Paares die Rede. So haben es sich zwar die Ausleger bis in unsere Tage hinein vorzustellen beliebt. Bewußt oder unbewußt ließen sie sich dabei von der Anschauung leiten, wie sie von der Paradiesgeschichte vorgetragen wird. Adam und Eva sind das Urpaar, von dem nach der Auffassung der Paradieserzählung alle Menschen herstammen. Und die Menschheit ist nach dieser Sicht eine einzige Großfamilie mit gemeinsamen Ureltern. I Mo 1 dagegen arbeitet nicht mit dieser Vorstellung. Daß sie hier fehl am Platze wäre, geht schon aus folgender Beobachtung hervor: Gott läßt auf der ganzen Erde auf einmal Gras und Kraut und Bäume sprossen (I Mo $1_{11,12}$). Die Vegetation geht somit nicht auf eine Urpflanze oder eine Anzahl von Urpflanzen zurück, sondern ist als ganze geschaffen. Gott läßt die Wassertiere als ganzes Gewimmel und die Vögel als ganzes Geflatter ins Dasein treten. Ebenso die Vierbeiner nach ihren Arten und alles, was sich auf Erden regt, als ganzes Gegramsel. Es liegt auf der Hand, daß im Zuge dieser Vorstellung auch die Menschheit als ganze *gens humana* erschaffen gedacht ist. Diese zweigeschlechtige Menschheit erhält, genau wie die Tierwelt, die Anweisung, sich zu paaren und zu mehren.

Den wenigen Hinweisen auf das Realverständnis des Stückes soll nun ein Versuch folgen, sein Verhältnis zur altorientalischen Mythologie zu bestimmen. Wie das ganze erste Kapitel der Bibel unüberhörbare Anklänge an babylonische Mythen, vor allem an *enuma elisch* aufweist, so scheint auch der Passus über die Menschenschöpfung mit der babylonischen Vorstellungswelt in Verbindung zu stehen. Schon die Stellung der Anthropogonie innerhalb des ganzen Weltschöpfungsvorganges ist beidenorts auffallend gleich. In *enuma elisch* wie im ersten Kapitel der Bibel bildet die Erschaffung der Menschen die zweitletzte Tat des Weltschöpfers, dessen ganzes Werk auch I Mo 1 nicht, wie immer erklärt wird, in der Menschenschöpfung, sondern in der Einsetzung des Sabbaths gipfelt. Sabbath ist Kult-Zeit. Mit ihrer Setzung schließt I Mo 1 die Reihe der Schöpfungstaten ab. In *enuma elisch* folgt der Erschaffung der Menschen als letztes Schöpfungswerk zwar nicht die Bestimmung der gottesdienstlichen Zeit, dafür aber die Herrichtung des gottesdienstlichen Ortes. Die Götter nämlich bauen, nachdem die Menschen gebildet worden sind, das heilige Babel mit seinen Tempeln und seinem Stufenturm. Sie errichten somit die Kultstadt, in der die Menschen den Dienst der Götter, zu dem sie ja erschaffen worden sind[34], verrichten sollen. Mit der Errichtung der Kultstätte schließt die Schöpfung ab.

Beide Weltschöpfungstexte, der babylonische und der biblische von I Mo 1, weisen gleicherweise eine Zäsur auf, die zwischen den der Menschenschöpfung vorangehenden Werken und dieser selbst liegt. Durch diese Zäsur wird gleichsam ein neuer Einsatz der kosmogonischen Kraft für die Erschaffung der Menschen angedeutet und diesem Ereignis ein besonderes Gewicht im Rahmen des ganzen Schöpfungsvorganges zugeschrieben. Was die Zäsur bedeutet, erhellt in *enuma elisch* ganz eindeutig: Nachdem der Kosmos als der gemeinsame Wohnraum der Götter und Menschen hergerichtet ist, beginnen mit der Menschenschöpfung die internen Vorkehrungen für die Wohlfahrt der Götter. Im Alten Te-

34. Vgl. *AS* 1954, S. 89ff.

stament dagegen ist die Funktion der Zäsur mindestens nicht ohne weiteres durchsichtig. Interessanterweise aber wird die Zäsur in beiden Texten durch dasselbe Stilmittel markiert: die Gottheit redet über ihr Vorhaben, ehe sie es ausführt. In *enuma elisch* verkündet Marduk feierlich der Runde seiner Mitgötter:

> Blut will ich binden, Gebein entstehen lassen.
> Aufstellen will ich Lullu: Mensch sei sein Name ...
> Ihm sollen die Dienste der Götter auferlegt werden;
> sie aber sollen ihren Frieden haben (Tf. 6_3).

I Mo 1_{26} sagt der Gott des Alten Testamentes:

> Wir wollen Menschen machen, nach unserem Bilde,
> uns ähnlich ...

Ein Zug des alttestamentlichen Textes hat freilich keine Entsprechung in *enuma elisch*. Es ist das Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Und doch, wer würde bei Kenntnis der andern sumerisch-babylonischen anthropogonischen Mythen[35] nicht auch hier an eine Beziehung des Alten Testaments zur babylonischen Welt denken? Man hat zwar den babylonischen Einfluß auf das erste Kapitel des Alten Testaments immer wieder sehr ernstlich in Frage gestellt. Das ist begreiflich; denn zwischen I Mo 1 und den babylonischen Mythen liegen all jene Abgründe, durch die babylonischer Polytheismus und jüdischer Monotheismus getrennt sind. Und damit hängen eine ganze Reihe sehr beträchtlicher Differenzen zwischen israelitischer und babylonischer Weise zusammen, in der von Welt- und Menschenschöpfung die Rede ist. Wer diese Differenzen ins Auge faßt, mag leicht zur Annahme geneigt sein, das Alte Testament könne nicht als von Babylon abhängig betrachtet werden. Dieses Urteil ist richtig, und es ist falsch. Richtig wäre es, wenn damit gesagt sein sollte, der israelitisch-jüdische Geist, der aus I Mo 1 spreche, sei eine selbständige religiöse Größe und nicht als bloßer Abglanz von babylonischen geistigen Herrlichkeiten zu verste-

35. Vgl. *AS* 1954, S. 94ff.

hen. Falsch hingegen ist der Satz, wenn er, was meist der Fall ist, bedeuten soll, die Bibel stehe mit ihrem ersten Kapitel unter keinerlei babylonischem Einfluß.

Wie soll überhaupt die Frage des Verhältnisses zwischen Babel und I Mo 1 entschieden werden, wenn die einen Gelehrten sich darauf beschränken, das ganze Gewicht ihrer Beobachtungen den Übereinstimmungen zu gewähren und auf sie hinweisend die Abhängigkeit des alttestamentlichen Kapitels von Babel zu statuieren, während die andere Hälfte der Forscher sich die Sammlung und Besprechung der Abweichungen angelegen sein läßt, um damit die Unabhängigkeit des alttestamentlichen Textes von der Mythologie Babels darzutun? Heidel kommt angesichts dieser Sachlage zu dem etwas resignierten Schluß, die Frage könne gegenwärtig wohl überhaupt nicht entschieden werden[36]. Die Entscheidung dürfte aber, entgegen Heidels Meinung, möglich sein; nur müßte die Methode der Abklärung über eine bloße Registrierung literarischer Parallelen und Konvergenzen hinaus erweitert werden. Man sollte, um einen Schritt weiterzukommen, nur einmal die folgenden Fragen stellen: Lassen sich alle Anschauungselemente und Bezeichnungen in I Mo 1 allein von der kulturellen und religiösen Welt der israelitisch-jüdischen Jahwä-Religion aus hinlänglich verstehen? Finden solcherweise vor allem auch all jene Textelemente ihre volle Erklärung, die sich so merkwürdig stark mit der babylonischen Welt zu berühren scheinen? Und umgekehrt: Lassen sich, vorausgesetzt, das Alte Testament benutze babylonisches Anschauungsmaterial, die alttestamentlichen Abweichungen von diesem einleuchtend erklären? Wer diese Fragen auf das ganze erste Kapitel des ersten Mosebuches anwendet, wird sehr bald erfahren, daß er die beiden ersten Fragen ebenso eindeutig verneinen muß, wie er die dritte bejahen kann[37].

36. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, 2. Aufl., 1951, S. 139: «I believe that *the whole question must still be left open.*» (Von mir ausgezeichnet.)

37. Eine Durchführung der zu dieser Einsicht führenden Untersuchung kann sich freilich nicht allein auf die anthropogonischen Aussagen in I Mo 1 stützen, sondern muß sich auf das ganze Kapitel erstrecken, was den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. Die wenigen

I Mo 1 hat tatsächlich babylonischen mythologischen Stoff benutzt. *Wie* es ihn verarbeitet hat, das freilich lohnt sich, zu beobachten. Und darüber vermag auch der schmale Textausschnitt interessante Aufschlüsse zu geben, der im Rahmen dieser Erörterungen über die Menschenschöpfung zur Besprechung steht.

Wendet sich damit unsere Untersuchung wiederum den Versen zu, die von der gottebenbildlichen Erschaffung der Menschen sprechen, so mag zunächst die Frage gestreift werden, was es mit der Gottebenbildlichkeit im Alten Testament für eine Bewandtnis habe. Daß der Mensch als Gott ähnliches Wesen erschaffen worden ist, bedeutet jedenfalls, daß er mit seinem Schöpfer in Beziehung zu stehen fähig sein soll[38]. Aber ebenso gewiß ist, daß Inhalt und Bild einander nicht notwendig gegenseitig bedingen. Israel hat seit den Anfängen seiner Existenz und seiner Religion gewußt, daß die Menschen mit Gott in gegenseitiger Verbindung stehen. Die Verständigungsmöglichkeit war von jeher dadurch statuiert, daß man sich Gott als den Menschen anredend, ihm seinen Willen mitteilend vorstellte. Die ganze Bibel lebt von der Voraussetzung, daß Gott mit den Menschen in ausgezeichneter Weise umgehen und handeln könne, weil die Menschen ihrerseits Gottes Anrede und Willenskundgebung zu verstehen vermögen. Aber das Alte Testament braucht sonst für diesen Sachverhalt nie das Symbol der Gottebenbildlichkeit. Erst I Mo 1, in der spätesten Schicht der Mosebücher, erst in der Zeit nach dem babylonischen Exil erscheint dieses Symbol in der Bibel. Es ist ein ihr bis dahin fremdes Symbol von außen in die alttestamentliche Anschauungswelt hineingekommen, nicht aber für sie grundlegend.

Was Gott dazu veranlaßt, sich selbst ähnliche Wesen zu schaffen, das spricht I Mo 1 übrigens selber nicht aus. Zwar erhalten die Menschen den Befehl, über alle tierische Kreatur zu herrschen. Aber soll das nach

Andeutungen auf diesen Sachverhalt, die im folgenden gegeben werden sollen, mögen immerhin zeigen, in welcher Weise die Frage behandelt werden kann.

38. Dies wenigstens ist, wie *AS* 1954, S. 97 festgestellt wurde, der Ursinn des Symbols.

der Meinung der Stelle als des Menschen eigentlicher Schöpfungszweck verstanden werden? Oder ist I Mo 1 der Auffassung, die Natur hätte eine solche menschliche Beherrschung nötig? Wer die Fragen nur stellt, wird schon inne, daß er mit ihrer Bejahung etwas ins Alte Testament hineinläse, was dieses nicht hat sagen wollen. Wozu aber ist die Menschheit geschaffen? Für den Kultus? Wohl folgt der Menschenschöpfung die Begründung des Sabbaths, wie ihr in *enuma elisch* die Inauguration des Kultus folgt. Nach babylonischem Verständnis ist das völlig eindeutig. Da ist der Mensch um der Götter willen erschaffen worden. Alle babylonischen anthropogonischen Mythen wissen das, sosehr sie im übrigen voneinander abweichen mögen. In I Mo 1 aber, sind da die Menschen um des Sabbaths willen oder um der Verbesserung der Lebensmöglichkeiten des Schöpfers willen ins Dasein getreten? Die Frage ist dem ganzen alttestamentlichen Denken und Empfinden so inadäquat, daß man sie kaum auszusprechen wagt. Das Alte Testament weiß zwar von Leistungen, die die Menschen Gott darbringen können; nichts aber weiß es von einer Gottheit, die solcher Leistungen bedürftig wäre. Während in der babylonischen Mythologie der Mensch eine ganz eindeutige und einleuchtende Funktion übt, und während im Zusammenhang mit ihr seine Wesensverwandtschaft mit den Göttern ein zwingendes Erfordernis darstellt, folgt im Alten Testament keine der betreffenden Äußerungen notwendig aus der andern. Die Intention der Menschenschöpfung bleibt im Alten Testament ein Geheimnis. Gott schafft, weil es ihm gefällt; nicht weil er des einen oder andern seiner Geschöpfe bedürfte. Die Menschen sind einfach da, weil es Gott aus unergründlichen Motiven beliebte, sie erstehen zu lassen. Und auf Grund eines ebenso unerklärlichen Gutdünkens des Schöpfers ist der Mensch so, wie er ist, das Abbild der Gottheit.

Hält man dieser Schöpfungssituation diejenige des altmesopotamischen Geburtsmythus gegenüber[39], so wird der Unterschied ganz deutlich: Alles, was zur kultisch-magischen Aura des archaischen Mythus

39. *AS* 1954, S. 87 ff.

gehört, ist in I Mo 1 abgestreift. Nichts ist mehr spürbar von einer götterversorgenden, geschweige denn von einer kosmostatischen Funktion der Menschheit. Diese existiert nicht kraft einer göttlichen Notwendigkeit. Die Menschen könnten unerschaffen geblieben sein, sie könnten auch morgen aussterben oder sonstwie von der Bildfläche verschwinden, weder Gott noch seine Welt kämen dadurch in Verlegenheit.

Wer all die vergleichenden Beobachtungen zusammennimmt, wird sich der Einsicht nicht entziehen können, daß die anthropogonische Aussage von I Mo 1 zwar für ihre äußere Erscheinung Urmaterialien aus dem Vorstellungsgut der babylonischen Mythologie verwendet, daß sie aber den Sinnzusammenhang, der diese Elemente im östlichen Mythus miteinander verbindet, nicht übernommen hat. Sie hat etwas vom Leib der östlichen Mythologie angenommen, nicht aber deren Seele.

Wenn aber sowohl die Gottesvorstellung als auch das Welt- und Menschenverständnis des Alten Testamentes so grundlegend von dem der babylonischen Mythologie verschieden sind, warum rezipiert denn die biblische Schöpfungserzählung so vieles von den babylonischen Mythenmotiven? Warum spricht der theologisch sonst sehr bedachte Verfasser von I Mo 1 vom Ebenbild und der Ähnlichkeit Gottes und nimmt damit in Kauf, daß diese Ausdrücke beim Hörer die Vorstellung von einer menschenähnlichen, leiblichen Gestalt der Gottheit evozieren? Warum das, wo der gleiche Autor sonst eine möglichst sublime Gottesvorstellung zu pflegen bemüht ist?

Die Antwort auf diese Fragen ist wohl nur aus den religiösen Verhältnissen der Zeit zu gewinnen, in der I Mo 1 seine Form erhalten hat. Es war die Zeit der schwersten und entscheidendsten Auseinandersetzung der israelitischen Religiosität mit dem babylonischen Wesen. Nachdem Juda sein Dasein jahrhundertelang in politischer Abhängigkeit vom Osten – erst von Assur, dann von Babel – gefristet hatte, war in den ersten Jahrzehnten des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts das Babylonische Exil Tatsache geworden. Jedem einzelnen von den nach Babylonien deportierten Judäern stellte sich die Entscheidungsfrage, ob er

sich dem religiösen Geist seiner neuen Umgebung angleichen, oder ob er auch als ein territorial Entwurzelter an seiner angestammten Religion, der Verehrung Jahwäs festhalten wollte. Die Konstituierung einer jüdischen Religionsgemeinde auf babylonischem Boden stand und fiel mit der Abwehr gegen den babylonischen Kultureinfluß, gegen alles, was babylonisches Denken, Fühlen und Treiben ausmachte. Und fragt man sich, welche Größe in der religiösen Welt Babyloniens den aus seiner Heimat gerissenen Judäer am tiefsten beeindruckt haben möge, so wird man mit der Annahme kaum fehlgehen, es seien die babylonischen Kultfeiern, vor allem das grandiose, mit großem Pomp, mit tiefstem Ernst und ergreifendster Feierlichkeit begangene Neujahrs-Frühjahrsfest gewesen. Zu seinen Kernstücken gehörte gerade auch die Rezitation des auf sieben Tafeln überlieferten Schöpfungsmythus *enuma elisch*, dessen Höhepunkt die Errichtung der heiligen Tempelstadt für den Kult Marduks und Ischtars bildete. Diesen Siebentafel-Mythus scheint die babylonische Synagoge als Exponenten des heidnischen Denkens aufgegriffen zu haben, das sie ablehnte. Sie tat es, indem sie aus einer Anzahl mythologischer Elemente der babylonischen Kosmogonie und aus eigener jüdisch-theologischer Anschauung eine auf den israelitisch-jüdischen Glauben abgestimmte Darstellung der Siebentage-Schöpfung vorlegte und diese in der uranfänglichen Begründung des jüdischen Sabbaths zur Vollendung gelangen ließ. Was irgend an kosmogonischen Vorstellungen der Babylonier dem jüdischen Denken annehmbar war, wurde offenbar ganz bewußt übernommen, was der monotheistischen Frömmigkeit widersprach, ebenso konsequent übergangen und das Ganze mit den der Jahwä-Religion ureigensten Anschauungen durchsetzt.

Es wäre nicht schwer, zu zeigen, wie die Darlegungen von I Mo 1 Schritt für Schritt babylonisches Material benutzen, um babylonisches Wesen zu bekämpfen. Dies geschieht nicht bloß in der bereits erwähnten Hinausführung der ganzen vorgeführten Ereignisfolge auf einen ganz und gar jüdisch-kultischen Höhepunkt; die Ablehnung babylonischer Grundanschauungen macht sich vielmehr in jedem einzelnen Textab-

schnitt von I Mo 1 bemerkbar. Nirgends erfolgt sie zwar in der Form offener Polemik oder ausdrücklicher Bestreitung. Das Kapitel enthält ja keine einzige formale Negierung anderer Auffassungen. Aber die positiven Aussagen, die es macht, sind so konsequent jahwistischen Geistes, daß das Babylonische darunter einfach zum Ersticken verurteilt ist. I Mo 1 sagt von ganzer Seele Nein zur babylonischen Mythologie. Und dieses Nein ist um so wirksamer, als es nirgends direkt ausgesprochen wird, sich vielmehr für seine Zwecke ganz harmlos babylonischer Formen bedient.

Einige Hinweise mögen zur Erhellung dieses Tatbestandes genügen: Die babylonische *Thiamat*, das Chaoswasser-Ungeheuer von *enuma elisch*, wird unter dem Namen *Thehom* als die vor der Schöpfung gewesene Urflut ins Alte Testament eingeführt[40]. Während aber der babylonische *Marduk* das unbändige Chaoswesen mit größtem Kräfteaufwand in heißem Ringen besiegen muß, spricht der Gott von I Mo 1 ein Wort; da entsteht eine Scheidewand im Urweltwasser, und dieses teilt sich. Und Gott spricht ein zweites Wort; da sammelt sich die untere Hälfte der Wasser an einen Ort, so daß die Erde zum Vorschein kommt[41].

Ein anderes Beispiel: *Marduk* weist den astralen Größen als seinen göttlichen Untergebenen ihre Örter und ihre Funktionen im Kosmos an, wodurch unter anderem die Zeitrechnung begründet wird. Der Gott des Alten Testaments tut scheinbar Ähnliches. Auch er gibt den Gestirnen Ort und Funktion und stiftet damit die Möglichkeit der zeitlichen Orientierung. Aber diese Gestirne sind keine Mitgötter; sie sind vielmehr auf ihren Zweck hin von Gott grad eben erst erschaffen worden, und zwar nicht als beseelte Wesen oder persönliche Willenspotenzen, sondern als Laternen für Tag und Nacht und als am Firmament leuchtendes Chronometer und Kalendarium[42]. So geht I Mo 1 auch in

40. I Mo 1_2: «Die Erde aber war wüst und öde, und Finsternis lag auf der *Th^ehom*, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.»

41. I Mo 1_{6-10}.

42. I Mo 1_{14-18}.

diesem Punkt ein Stück weit *enuma elisch* parallel – und weiß doch nichts von verehrungswürdigen Wesen am Himmel, deren Konstellation durch Liebe, Haß oder besondere Gruppierung von Interessen und Kräften zustande käme und solcherweise als Quelle schicksalbegründender Influenz astrologischen Grübeleien zugänglich wäre. Statt all dem ein von Gott eingerichtetes Welt-Uhrwerk!

Auch die Art und Weise, wie I Mo $1_{11, 12, 20 ff.}$ von der Erschaffung der Vegetation und des animalischen Lebens redet, gibt sich auf den ersten Blick als ganz arglose Beschreibung, *sine ira et studio*. Aber was steckt doch an Ablehnung in diesen Versen! Der Passus rechnet mit dem Zentralanliegen des babylonischen Kulttreibens ab, das ja auf Schritt und Tritt die magische Steigerung der Lebenskräfte und die Ingangbringung der Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Menschen verfolgt. All dem gegenüber, was in Tammuzbeweinung, Tammuzauferstehung, Tammuzhochzeit und Neujahrsfest-Ritual im Vordergrund des Interesses steht, erklärt der biblische Text: Gott hat *einmal* alles Kraut und alle Bäume so geschaffen, daß jedes «seinen Samen bei sich hat». Die Vegetation erneuert sich ohne menschliches Zutun, ohne magische Mithilfe, auf Grund der urzeitlichen Ablage, mit der Gott die Pflanzen versehen hat. Die Pflanzenwelt erneuert sich automatisch. Und Gott hat *einmal* allen Tieren und Menschen, die er ja eigens dafür zweigeschlechtig schuf, den Befehl erteilt: «Seid fruchtbar und mehret euch!» Was bedarf es da des orgiastischen Fruchtbarkeitskultes? Wozu ein *hieros gamos*? Wozu die heilige Prostitution und das ganze Tempeldirnentum an allen Heiligtümern? So bestrickend die religiösen Formen Babels in mancher Hinsicht sein mochten, so beklemmend wirkte die ihnen zugrunde liegende Weltanschauung; denn diese ließ eine unselige Ungewißheit über dem Naturablauf lasten. Hier setzt I Mo 1 mit seinen Äußerungen über die Erschaffung der Lebewesen ein. Welche Befreiung, wenn sich der Mensch darauf verlassen konnte, daß die Natur ohne sein Zutun Jahr für Jahr dem Urbefehl Gottes gehorchte! Welche Erleichterung, wenn sie nicht auf des Menschen geschickte oder auch ein-

mal technisch mißratene magische Ingangsetzung angewiesen war! Wer da als Judäer in Gefahr stand, dem babylonischen Einfluß zu verfallen, der konnte, wenn immer er noch einen Rest israelitischen Erbes in seiner Seele trug, anhand dieses jüdischen Schöpfungskapitals von aller Naturmagie Babels zum Gotte Israels und zur nüchternen Ruhe seiner Anbetung heimfinden.

Und viele scheinen im Exil zurückgeführt worden zu sein; denn dieses Kapital ist dem Judentum, obgleich dieses die Paradieserzählung seit Jahrhunderten besessen hatte, so lieb geworden, daß es darauf nicht mehr verzichten wollte.

Völlig deutlich wird die Haltung von I Mo 1 gegenüber der babylonischen religiösen Welt auch da, wo es sich um die Frage der Ethik handelt. Der biblische Autor macht gegen die in *enuma elisch* vertretene Auffassung von der Verantwortlichkeit für die Sünde[43] dadurch Front, daß er *enuma elisch* eine ebenfalls aus babylonischem Boden bezogene Anschauung entgegenstellt. *Enuma elisch* läßt ja im Menschen das aufrührerische Blut des *Kingu* pulsieren. Demgegenüber greift I Mo 1 auf ein ebenso altes und ebenso ehrwürdiges mythologisches Element aus dem Zweistromland zurück: Der Mensch ist nach dem Bilde der Gottheit geschaffen. Von einer uranfänglichen Belastung der Menschen durch die bei der Schöpfung erfolgte Beigabe widergöttlicher Substanz ist ja auch in einem Teil der babylonischen Geburtsmythen nicht die Rede[44]. Sie begnügen sich mit der Feststellung der Gottebenbildlichkeit und damit eben der Fähigkeit zum Umgang mit den Göttern. Indem der Text von I Mo 1_{26} ff. diesen anthropogonischen Zug in die israelitisch-jüdische Vorstellungswelt einführt, drängt er das in *enuma elisch* vertretene Menschenverständnis zurück und hindert es daran, seinerseits im jüdischen Denken Boden zu fassen. So wird der in religiöser Gefahr stehende Jude vom Babylonischen durch Babylonisches geheilt oder bewahrt. *Similia similibus curantur*. Die Sicherung des Erfolges, der dem

43. *AS* 1954, S. 105f.
44. Vgl. die betreffenden Formen babylonischer Mythologie *AS* 1954, 94ff.

biblischen Autor gerade auf dem Gebiete des Menschenverständnisses besonders am Herzen gelegen haben muß, hat jedenfalls den Erzähler dazu bewogen, diesen immerhin nicht ganz leicht wiegenden Babylonismus in Kauf zu nehmen. So erklärt sich, warum er seine Darlegung mit dem Begriffe der Gottebenbildlichkeit und all seinen Assoziationsmöglichkeiten zu belasten wagte[45]. Daß er damit dem jüdischen Denken übrigens nicht zuviel zugemutet hat, beweist die später in völlig unbabylonischen Bahnen erfolgte theologische Verarbeitung dieses einstigen Babylonismus. An die aus ihrer mytho-logischen Umgebung herausgerissene biblische Mitteilung von der gottebenbildlichen Erschaffung der Menschen haben sich später ganz neue *theo*logische Ausdeutungen geknüpft. Damit aber hört die Geschichte der Beziehungen der alttestamentlichen Anthropogonie zu Babylonien auf und beginnt ihre jüdische und christliche Theologiegeschichte.

Die in I Mo 1 verarbeiteten Mythentrümmer haben übrigens ein ganz ähnliches Schicksal erlitten wie die in I Mo 2 f. eingegangenen. Wie nämlich der Verfasser der biblischen Paradieserzählung diese als Kopf für ein ganzes erzählendes Geschichtswerk benutzt hatte, so ließ auch der Autor von I Mo 1 mit diesem Kapitel eine breitangelegte Gesamtgeschichte beginnen. Für die Gesamtdisposition seiner Historia von Menschheit, Patriarchen und frühisraelitischem Volk nahm er sich das schon seit Jahrhunderten bekannte Werk jenes ersten israelitischen Historiographen zum Vorbild. Wie dieser, so setzt auch er mit der Erschaffung der Welt und der Menschen ein und läßt eine «Urgeschichte der Menschheit», eine Patriarchen- und eine Frühgeschichte des Volkes folgen[46]. Innerhalb dieses übernommenen Rahmens freilich gestal-

45. Vgl. oben, S. 36.

46. Dieses Geschichtswerk, die sog. Priesterschrift, ist im Alten Testament mit den früheren Geschichtsfäden (Jahwist u. a.) zusammengearbeitet worden. Es führt von I Mo 1 über I Mo 5, umfaßt dann Teile der heutigen Flut- und Noaherzählung und der «Völkertafel» von I Mo 10 und schließt die «Urgeschichte» mit dem Semitenstammbaum I Mo $11_{10-26, 31}$ f. Für die literaturgeschichtlichen Verhältnisse siehe die Anm. 12 genannten «Einleitungen»: WEISER, S. 105 ff.; SELLIN-ROST, S. 65 ff.; KUHL, S. 61 ff.; LODS, S. 491 ff., 529 ff., 535 ff.

tet er seine Darstellung nach eigenen Gesichtspunkten. Neue Anschauungen, neue theologische Theorien, eine neue geschichtliche Situation, in die das Volk eingegangen war, hatten eine neue Art der Geschichtsdarstellung und der Geschichtslehre nahegelegt. Und diesen neuen Grundsätzen ist das neue Werk bei aller dispositiven Anlehnung an die um Jahrhunderte ältere *editio princeps* ganz und gar verpflichtet.

Für seine Andersartigkeit, auf die im einzelnen einzugehen hier nicht der Ort ist, spricht schon die Tatsache, daß die neue Ausgabe die Paradiesgeschichte wegließ und sie durch die Geschichte von der Siebentage-Schöpfung und ihre Anthropogonie ersetzte.

Aber damit geriet das neue Werk in ein nicht geringes Dilemma. Nach seiner eigenen I Mo 1_{26-28} gegebenen Darstellung nämlich wäre ja die Menschheit nicht aus einem einzigen Urpaar entstanden, sondern als ganze Spezies erschaffen worden. Diese Anschauungsweise hält jedoch der weitere Verlauf des Geschichtsbuches nicht fest, sondern löst sie schon in seinem auf die Siebentage-Schöpfung folgenden Kapitel, I Mo 5, durch die Vorstellung vom einen Urmenschenpaar ab. I Mo 5 nämlich setzt den Schöpfungsbericht von I Mo 1 fort, indem es eine Genealogie von Adam bis Noah bietet, wobei Adam, ganz wie in der Paradieserzählung, als der einzige Urvater der ganzen Menschheit erscheint.

Warum diese Inkonsequenz? Sie erklärt sich folgendermaßen: Israel hatte seit rund einem halben Jahrtausend die Paradieserzählung und die an sie angeschlossene Geschichtsdarstellung gekannt, nach welcher die Menschheit von einem ersten Menschenpaar abstammte. Es war zur eingefleischten Erzähler- und Hörergewohnheit geworden, daß im Verlauf der «Urgeschichte» ein Stammbaum vorgetragen wurde, der von Adam bis Noah und von diesem weiter bis Abraham reichte. Dieser Tradition des Erzählens hatte sich auch eine neue Darstellung zu fügen, so weitgehend sie auch im übrigen die Dinge im einzelnen anders als früher üblich darstellen mochte. Und so nimmt zwar I Mo $5_{1\,f.}$ den Wortlaut von I Mo $1_{26\,ff.}$ wieder auf, behält auch einen Augenblick die Mehrzahlvor-

stellung noch bei: «... männlich und weiblich schuf er sie. Und er segnete sie und gab *ihnen* den Namen *'adam* (= Menschen), damals, als *sie* geschaffen wurden.» Der nächste Vers aber fährt fort: «Als *Adam* 130 Jahre alt *war*, zeugte *er* einen Sohn, ihm selbst ähnlich, nach seinem Bilde, den hieß er Seth ...» Mit diesem Satze wird an die Stelle des Kollektivbegriffs *'adam*, wie er I Mo 1_{26-28} entspricht, der Eigenname des aus I Mo 2 bekannten Urmenschen gerückt.

Die Stelle von der gottebenbildlichen Erschaffung der Menschen nimmt zwar, indem sie im ersten Kapitel der Bibel erscheint, einen ausgesprochenen Ehrenplatz ein. Das kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die anthropogonische Vorstellung von I Mo 1_{26-28} als ein erst spät von außerhalb Israels an das Volk herangetragenes Anschauungsgut wirkte. Darum wohl vermochte nicht einmal der Erzählungsfaden, der es in die hebräische Literatur einführte, die Annahme, es sei am Anfang eine ganze Menschheit geschaffen worden, im weiteren Verlauf seiner Darstellung aufrechtzuerhalten. So wirkt diese Anthropogonie im Alten Testament noch weniger nach als die der Paradieserzählung.

Und das bedeutet, daß das Alte Testament zwar Materialien aus alter anthropogonischer Mythologie verwendet hat, indem es sie zu Geschichtserzählungen umprägte, daß es sich von ihnen aber nicht theologisch bestimmen ließ. Wenn nämlich in den übrigen Teilen des Alten Testaments das Verhältnis von Gott und Mensch zur Sprache kommt, so wird dabei kaum einmal mit Angaben aus den Schöpfungserzählungen argumentiert, sondern in den allermeisten Fällen mit einem ganz anderen Hinweis: dem nämlich, daß Israel seinen Gott «von Ägypten» und aus der Väterzeit her kenne und dorther auch wisse, wie es zu ihm stehe.

Die alte Mythologie erscheint somit im Alten Testament nicht allein *formal verändert*, indem sie in Geschichtserzählung umgegossen worden ist; sie ist vielmehr auch *inhaltlich übergangen*, indem sie für die Herausstellung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch kaum je herangezogen wird. Wenn nämlich der Israelite oder der Jude in alt-

testamentlicher Zeit wissen wollte, wie er zu Gott und Gott zu ihm stehe, dann unterrichtete er sich darüber im wesentlichen nicht aus den alten Mären von der Menschenschöpfung, sondern aus den Erzählungen von der Rettung Israels aus Ägypten und von der dieser vorangegangenen Führung der Erzväter. Erst in nachalttestamentlicher Theologie, jüdischer und christlicher, wurden die anthropogonischen Angaben der ersten Kapitel der Bibel zum Gegenstand eingehender Erwägungen.