

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 61 (2015)

Artikel: Von der Gegenwelt zur Lebenswelt : evolutionäre Kosmologie und Theologie im Buch Genesis
Autor: Schmid, Konrad
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-696940>

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: 06.03.2026

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

II

KONRAD SCHMID

VON DER GEGENWELT ZUR LEBENSWELT:

EVOLUTIONÄRE KOSMOLOGIE UND THEOLOGIE IM BUCH GENESIS

1. Einführung

Es gehört zum Allgemeinwissen, dass die Bibel davon ausgeht, dass erstens Gott die Welt in sieben Tagen erschaffen habe, dass zweitens dies vor etwa 6000 Jahren stattgefunden habe, und dass drittens beides nach heutigem kosmologischem Wissen unzutreffend ist.¹ Wenn man den *common sense* bezüglich der biblischen Schöpfungserzählung so zusammenfassen darf, so ist daran zunächst nicht viel auszusetzen: Sowohl das Referat zur biblischen Chronologie der Kosmogonie und des Alters der Welt sowie deren wissenschaftliche Evaluation sind im Wesentlichen richtig.

Gleichwohl wird mit einem solchen Zugang das Potential der biblischen Texte natürlich weder erfasst noch erschöpft und im Kontext dieses Kolloquiums heisst es nichts anderes als Eulen nach Athen zu tragen, wenn ich vor einem vorschnellen modernen Überlegenheitsgestus gegenüber antiken Entwürfen der Deutung der Weltentstehung warne.

Sogar bezüglich der vorschnellen Verabschiedung jedweden *wissenschaftlichen* Anspruchs der biblischen Schöpfungserzählung ist Vorsicht geboten, auch wenn ich keinerlei Sympathien

¹ Vgl. BENZ (2009).

mit den amerikanischen Kreationisten oder den Vertretern des Intelligent Design hege.² Natürlich können wir mit Zuversicht davon ausgehen, dass der heutige Stand der Wissenschaft der astrophysikalischen Theoriebildung über die Entstehung der Welt fortgeschrittener ist als derjenige zur Zeit der Abfassung der biblischen Schöpfungstexte. Gleichwohl ist zweierlei in Rechnung zu stellen: Zum einen lässt sich klar zeigen, dass auch der biblische Schöpfungsbericht — *historisch gesehen* — eine Argumentationsstruktur und ein Erkenntnisinteresse aufweist, der dem, was heute als ‚Wissenschaft‘ bezeichnet wird, in funktionaler Hinsicht zumindest nahekommt,³ und dass zum anderen auch die heutigen kosmologischen Theorien natürlich zeitgebunden sind und kommenden Generationen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auch — früher oder später — als überholt erscheinen werden.

Wenn die biblische Schöpfungsdarstellung so in den Horizont antiker Wissenschaft gerückt wird, so ist damit in methodischer Hinsicht klar, dass die biblischen Texte im Folgenden nicht anders ausgelegt werden als andere antike Texte auch.⁴ Das Alte Testament ist Teil des Alten Orients und entsprechenden kultur- und geistesgeschichtlichen Einflüssen ausgesetzt gewesen. Diese Erkenntnis löste vor gut 100 Jahren noch einen Sturm der Entrüstung aus, ist mittlerweile aber gut etabliert.⁵

Am 13. Januar 1902 hielt der deutsche Assyriologe Friedrich Delitzsch in Berlin in Gegenwart von Kaiser Wilhelm II. einen Vortrag mit dem Titel „Babel und Bibel“, in dem er forderte, die Bibel im Wesentlichen von der babylonischen Kultur her zu interpretieren.⁶

Der Vortrag sowie einige Folgeveranstaltungen warfen hohe Wellen. Sollte etwa die Bibel nicht die Quelle der Wahrheit sein? Ist sie vielmehr nur ein Epigone altorientalischer Gelehrsamkeit?

² Vgl. WEDER (2008).

³ Vgl. PICHOT (1995).

⁴ Vgl. ROGERSON (2001).

⁵ Vgl. z.B. HARTENSTEIN (2009); TILLY / ZWICKEL (2011).

⁶ Vgl. DELITZSCH (1902) und dazu LEHMANN (1994).

Ist die Offenbarung in Frage gestellt? Fällt die Einzigartigkeit der Bibel dahin? Der so entbrannte Streit ist als „Babel-Bibel-Streit“ in die Annalen eingegangen. Mehr als 100 Jahre nach Friedrich Delitzsch darf es aber als Gemeingut gelten, dass die literarische Produktion des antiken Israel nicht eine Grösse *sui generis* ist und eine exklusiv nur Israel zugänglich gemachte Gottesoffenbarung enthält, sondern dass die nachmalige Heilige Schrift des Judentums und Christentums in vielfacher Weise im kulturgeschichtlichen Kontext des Alten Vorderen Orients verwurzelt ist, in vielfacher Weise mit anderen altorientalischen Texten und Stoffen interagiert, diese rezipiert hat, aber auch umgekehrt selbst auf ausserisraelitische Literaturen eingewirkt hat. Das Innovative an der Bibel, das ist heute klar, sind nicht ihre Stoffe, sondern ihre Interpretationen vorgegebener Stoffe.⁷

Die kulturgeschichtliche Verflechtung Israels im Alten Orient kann man sich nur schon aufgrund ganz elementarer geographischer und geschichtlicher Gegebenheiten deutlich vor Augen führen. Das antike Israel ist einerseits räumlich gesehen ein Kleinstaat innerhalb des Alten Orients, und andererseits in zeitlicher Hinsicht ein Spätling. Israel tritt frühestens um 1000 v. Chr. in den allerersten Umrissen auf die Weltenbühne, die grossen Hochkulturen in Mesopotamien und Ägypten sind mindestens zwei Jahrtausende älter.

Im Gefolge des Ägyptologen James Henry Breasted bezeichnet man den landwirtschaftlich nutzbaren geographischen Zusammenhang zwischen Ägypten und Mesopotamien, zusammengehalten durch die Levante, als „fruchtbaren Halbmond“.⁸ Es ist ohne weiteres deutlich und nur erwartbar, dass sich die Geschichte Israels nie in ‚splendid isolation‘ abgespielt hat, sondern zutiefst von den Interaktionen mit der damaligen antiken Welt, v.a. Mesopotamien und Ägypten, gelebt hat. Man sollte deshalb in historischer Hinsicht auch nicht von der ‚Umwelt‘ o.Ä. des antiken Israel sprechen: Das antike Israel

⁷ Vgl. SCHMID (2008).

⁸ Vgl. BREASTED (1916).

war nicht das *Zentrum* der alten Welt, sondern ein *Teil* von ihr — wahrscheinlich zunächst ein eher unbedeutender.⁹

In der Bibelwissenschaft hat man diese Verflochtenheit nicht immer in hinreichendem Masse gesehen. Sehr deutlich im Bewusstsein war sie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Das 19. Jahrhundert war geprägt von den grossen archäologischen Funden in Ägypten und Mesopotamien, und diese Begeisterung schlug eine ganze Generation junger Bibelwissenschaftler in ihren Bann, aus der die sogenannte ‚Religionsgeschichtliche Schule‘ hervorging.¹⁰ Zu ihr gehörten Gestalten wie Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Hugo Gressmann, Hermann Gunkel und andere; sie waren davon überzeugt, dass man die Bibel nur in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext adäquat verstehen könne. Für Gen 1 sind vor allem die Arbeiten von Hermann Gunkel bahnbrechend gewesen, einerseits ist sein Genesiskommentar von 1901 hier zu nennen, andererseits sein monumentales Werk zu „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“, das neben dem religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 1 auch denjenigen von ApkJoh 12 behandelte.¹¹

Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts wandte sich jedoch die Diskussionslage entscheidend, und die erwachende dialektische Theologie um Karl Barth drängte die religionsgeschichtliche Schule mehr und mehr ins theologische Abseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die dialektische Theologie dann als Mainstream in der deutschsprachigen protestantischen Theologie etablieren, und dies wirkte sich auch einschneidend auf die exegetischen Disziplinen und die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft aus.

Das nur wenige Jahrzehnte früher vorherrschende Erklärungsparadigma der religionsgeschichtlichen Ableitung biblischer Aussagen verschwand fast völlig; in den Vordergrund trat nun vielmehr — mit Blick auf das 18. und das frühe 19. Jahrhundert

⁹ Vgl. KNAUF (1994).

¹⁰ Vgl. z.B. LÜDEMANN / ÖZEN (1997).

¹¹ Vgl. GUNKEL (1901/⁶1964); (²1921).

muss man sagen: *wieder* — die Analogielosigkeit des biblischen Glaubens. Die in der dialektischen Theologie zentrale Grundunterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie fanden die Alttestamentler in der Folge auch in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients wieder. Das antike Israel galt im Gefolge dieser Entwicklung als Sondergrösse im Alten Orient. Israel war — in der Begrifflichkeit der ‚Dialektischen Theologie‘ gesprochen — ‚totaliter aliter‘ als seine Nachbarn, die so an den Rande des Interesses rücken mussten.

Was die religions- und kulturgeschichtliche Vernetzung des antiken Israel und der Bibel mit dem Alten Orient betrifft, so war man damit Mitte des 20. Jahrhunderts im Grunde genommen wieder hinter den Erkenntnisstand der religionsgeschichtlichen Schule um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückgefallen. Das hat sich erst in den letzten 30 Jahren wieder fundamental geändert. Es sind verschiedene Faktoren, die zu einer neuen religions- und kulturgeschichtlichen Sensibilität in der Bibelwissenschaft geführt haben.¹²

Zunächst einmal sind die Fortschritte in der Archäologie im Land Israel zu nennen: Seit den achtziger Jahren verfügen wir über zahlreiche neue Funde und Informationen, wie man sich Israel in biblischer Zeit vorzustellen hat, und diese Funde bestätigen im Wesentlichen, dass jedenfalls das Diskontinuitätsparadigma, das sich im Gefolge der Dialektischen Theologie etablieren konnte und das die Unterschiede zwischen Israel und dem Alten Orient so stark betonte, als solches nicht richtig sein kann.

Dann hat sich die Grosswetterlage der Theologie entscheidend verändert: Die Dialektische Theologie war im Gefolge des Zweiten Weltkriegs zu einer Art Mainstream aufgestiegen; seit den siebziger Jahren aber ist die Theologie wieder sehr viel pluralistischer geworden, was sich namentlich im Blick auf die Bibelwissenschaft in einer gewissen geistigen Entkolonialisierungsbewegung zeigte.

¹² Vgl. o. Anm. 5.

Und schliesslich hat man auch gelernt zu erkennen, dass das romantisch geprägte Paradigma der Bestimmung der Autoren der Bibel als religiöser Genies wohl unzutreffend ist: Die Bibel geht in ihren meisten und wohl auch wichtigsten Stücken nicht auf geistbegabte Individuen zurück, die in religiösem Eifer ihre Texte verfassten, wie man in der Gründerzeit der Bibelwissenschaft, dem frühen 19. Jahrhundert, gerne vermutete. Vielmehr dürfte die Bibel auf weite Strecken hin ein Produkt von Schriftgelehrten für Schriftgelehrte sein.¹³ Sie ist in wesentlichen Teilen nicht Erbauungsliteratur, nicht Populärliteratur, sondern präsentiert einen gelehrten Diskurs über damalige Wissensbestände.

Dieser Umstand ist übrigens auch die Bedingung der Möglichkeit, dass die Bibel von heutigen Wissenschaftsfeinden als Sprachrohr missbraucht werden kann: Da die Bibel strukturell so etwas wie antike Wissenschaft enthält, kann sie überhaupt erst gegen die heutige Wissenschaft gewendet werden. Erst mit dem Aufkommen der historischen Kritik wurde die Zeitgebundenheit der biblischen Wissenschaft erkannt; dies ermöglichte, zumindest in aufgeklärten Kreisen, die Freigabe der Naturwissenschaft — als einer zeitgenössischen Form von Wissenschaft.

Wie ist die biblische Schöpfungsüberlieferung im Buch Genesis zu interpretieren? Hier ist zunächst eine elementare literaturgeschichtliche Vorbemerkung zu machen: Seit Jean Astruc¹⁴ gehört es zu den gesicherten Erkenntnissen der Bibelwissenschaft, dass in Gen 1-3 zwei Schöpfungserzählungen vorliegen, die zunächst wohl literarisch unabhängig voneinander bestanden haben. Im Folgenden werde ich mich auf den ersten Schöpfungsbericht in Gen 1, 1-2, 4a (im Folgenden kurz: Gen 1) und seine mutmasslich gleichursprünglichen Folgekontexte konzentrieren, die in der Bibelwissenschaft der sogenannten Priesterschrift zugewiesen werden, der wichtigsten und prominentesten Quellenschrift des Pentateuch, die man zumeist in die frühe

¹³ Vgl. SCHMID (2008).

¹⁴ Vgl. zu ihm GERTZ (2007).

Perserzeit datiert;¹⁵ die Beschreibung der sachlichen Profile der Texte ist aber nicht von dieser Hypothesenbildung abhängig.¹⁶

2. Der Schöpfungsbericht von Gen 1 in seinem literarischen Zusammenhang

2.1. *Der Aufbau und das Sinngefüge von Gen 1*

Gen 1 ist wohl einer der bekanntesten Texte nicht nur der Bibel, sondern der Weltliteratur überhaupt.¹⁷ Allerdings wird sein Verständnis oft durch zwei grundlegende Fehleinschätzungen behindert: Zum einen wird Gen 1 oft so ausgelegt, als handle es sich dabei um eine für sich stehende Grösse. Tatsächlich aber war Gen 1 nie ein Text für sich, sondern immer Kopfstück eines grösseren literarischen Zusammenhangs, nämlich der soeben erwähnten Priesterschrift,¹⁸ deren Texte sich zumindest über die Bücher Genesis und Exodus erstrecken und eine von Schöpfung bis Sinai reichende Darstellung des Herauswachsens der grundlegenden kultischen Institutionen, Regelungen und Lebensordnungen aus der Weltgeschichte und der Geschichte Israels darbieten. Entsprechend dieser *einleitenden* Funktion von Gen 1 greift deshalb jede Auslegung zu kurz, die die Kontextvernetzung von Gen 1 mit dem Nachfolgenden nicht berücksichtigt.

Zum anderen wird Gen 1 mit seiner eigentümlichen Weltordnung — Tiere und Menschen ernähren sich vegetarisch und sind einander völlig konfliktfrei zugeordnet — namentlich

¹⁵ Vgl. dazu z.B. DE PURY (2007); SHECTMAN / BADEN (2009).

¹⁶ Vgl. für den Forschungsstand z.B. DOZEMAN / SCHMID / SCHWARTZ (2011); RÖMER (2013). Allerdings ist festzuhalten, dass die Schöpfungsvorstellung in der Bibel eher als religionsgeschichtlicher Spätling anzusehen ist, vgl. SCHMID (2012), zur ersten epigraphischen Bezeugung AVIGAD (1972).

¹⁷ Vgl. zum Folgenden SCHMID (2012) 71-120.

¹⁸ Vgl. o. Anm. 15.

in ökologisch bewegten kirchlichen Kreisen gern als moralischer Appell verstanden: Der Urzustand von Mensch und Tier wird als normative Parole für die Gegenwart interpretiert. Tatsächlich scheint Gen 1 samt seinen Kontexten im Töten von Tieren und Menschen eines der elementarsten Probleme der Welt zu erblicken, doch bleibt zu beachten, dass Gen 1 ein narrativer Text ist. Er enthält keine Aufforderungen, sondern Erzählung. Diese beiden Gefahren sind im Folgenden zu berücksichtigen und zu vermeiden.

Gen 1 berichtet davon, wie Gott innerhalb von sieben Tagen die Welt geschaffen hat. In der griechisch- und davon abhängigen lateinischsprachigen Tradition ist zwar oft vom „Sechstageswerk“ die Rede, dies hängt aber mit einer textkritischen Variante in Gen 2, 2 zusammen. Der hebräische Text lautet: „Und Gott vollendete am *siebten* Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte“. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die sogenannte Septuaginta, bietet dagegen: „Und Gott vollendete am *sechsten* Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte“. Diese Fassung ist glatter und leichter verständlich — Gott arbeitet sechs Tage und ruht am siebten Tag —, gerade deshalb aber wahrscheinlich sekundär: Die Septuaginta hat sich dem Gedanken verschlossen, dass in der Logik des hebräischen Textes die Ruhe zum ‚Werk‘ integral hinzugehört und nicht etwa ein Ausruhen nach getaner Arbeit bezeichnet. Unbeschadet davon bleibt, dass der siebte Tag eine deutliche Sonderposition innehat. An ihm wird nichts geschaffen, auch nicht der Sabbat (das Substantiv wird nicht genannt, es wird lediglich das Verb *wajjis̄bot* [„und er ruhte“] verwendet), Gott formt aber durch seine Ruhe den späteren Sabbat urzeitlich vor.¹⁹

¹⁹ Eine andere Interpretation findet sich bei KRÜGER (2009). Eine aus meiner Sicht überzogene Sabbat-Interpretation der Zeitordnung von Gen 1 bietet

In den ersten sechs Tagen erschafft Gott acht Werke. Die Anzahl der Werke ist deutlich an dem verwendeten Formelwerk zu erkennen — namentlich an den Benennungsvorgängen und an der Verteilung der Billigungsformel („und Gott sah, dass es gut war“) —, es handelt sich um 1. die Scheidung von Licht und Finsternis, die zu „Tag“ und „Nacht“ führt, 2. die Erstellung der Feste, die dann als „Himmel“ benannt wird, 3. das Sammeln des Wassers unter der Feste, das „Land“ und „Meer“ entstehen lässt, 4. die Erschaffung der Pflanzen, 5. die Erschaffung der Lichter an der Feste, nämlich Sonne, Mond und Sterne, 6. die Erschaffung der Wassertiere und der Vögel, 7. die Erschaffung der Landtiere und 8. die Erschaffung der Menschen. Nun hat schon die numerische Diskrepanz zwischen den sechs Tagen und den acht Werken manche Ausleger dazu verleitet, das Sechs-Tage-Schema gegenüber den Werken für literarkritisch oder überlieferungsgeschichtlich sekundär zu halten, da bei einer einheitlichen Verfasserschaft sechs Werke, verteilt auf sechs Tage, zu erwarten gewesen wären. Solche leichtgeschürzten Vermutungen lassen sich jedoch klar falsifizieren, wie dies Odil Hannes Steck in einer bahnbrechenden und bislang nicht überholten Studie aus dem Jahr 1975 nachgewiesen hat.²⁰ Dass Gen 1 auf vorgegebene Traditionen zurückgreift, ist schon aus allgemeinen kulturgeschichtlichen Überlegungen wahrscheinlich. Doch die Verteilung von acht Werken auf sechs Tage ist nicht bloss Resultat eines nur teilweise geglückten Ausgleichs von verarbeitetem Überlieferungsgut, sondern vielmehr zutiefst sinntragend, wie Steck im Einzelnen gezeigt hat. Zunächst fällt — wiederum rein numerisch gesehen — auf, dass die acht Werke nicht zufällig, sondern in einer bestimmten Abfolge auf die sechs Tage verteilt sind:

COOLEY (2013) 313-320. Er interpretiert Gen 1 von Lev 23-25 her (315), doch ist Lev 23-25 entstehungsgeschichtlich jünger als Gen 1.

²⁰ Grundlegend nach wie vor STECK (1975), neuerdings z.B. SMITH (2010).

1. Tag	1 Werk	Wechsel von Tag und Nacht
2. Tag	1 Werk	Himmelsfeste
3. Tag	2 Werke	Scheidung von Meer und Land Pflanzen
4. Tag	1 Werk	Himmelskörper
5. Tag	1 Werk	Wassertiere und Vögel
6. Tag	2 Werke	Landtiere Menschen

Gen 1 ordnet die Werke in einem zweimal durchlaufenen Rhythmus 1:1:2 an. Dass dies mehr als ästhetische Spielerei ist, zeigt sich bei einem Blick auf die Inhalte. Die so formal angezeigte Zäsur zwischen dem dritten und dem vierten Tag ist nämlich auch sachlich von entscheidender Bedeutung. Es wird unmittelbar deutlich, dass sich jeweils der zweite und der fünfte sowie der dritte und der sechste Tag inhaltlich entsprechen: Am zweiten Tag entsteht durch die Feste, den „Himmel“, die das Wasser oben und unten trennt und so einen Luftraum entstehen lässt, der Lebensraum für die Wassertiere und die Vögel, die am fünften Tag erschaffen werden, während am dritten Tag durch die Sammlung des Wassers das trockene Land sichtbar wird, das den Landtieren und den Menschen als Lebensraum dient, die am sechsten Tag erschaffen werden. In dieser Korrespondenz liegt auch begründet, weshalb am dritten Tag bereits die Pflanzen erschaffen werden: Sie sind damit gemäss Gen 1 weltgeschichtlich älter als die Gestirne, die erst einen Tag später entstehen, sie gehören aber elementar zur Erschaffung des trockenen Landes hinzu, denn ohne vegetativen Bewuchs bietet das Land keine Lebensmöglichkeit.

Sind also der zweite und der dritte Tag als Bereitstellung der Lebensräume auf den fünften und den sechsten Tag als den Zeitpunkt der Erschaffung der sie dann besiedelnden Lebewesen bezogen, so liegt auch die Korrespondenz zwischen dem ersten und dem vierten Tag auf der Hand: Am ersten Tag wird

mit der Trennung von Licht und Finsternis zuallererst die Tagesstruktur geschaffen, die die Abfolge der Zeit entstehen lässt. Um die Strukturierung eben der Zeit dreht sich das Werk des vierten Tages, die Erschaffung der Himmelskörper, die „Zeichen sein sollen für Festzeiten, für Tage und Jahre“ (1, 14).

Gen 1 beschreibt also die elementaren Zeit- und Lebensordnungen, wie sie sich aus der Erschaffung der Welt ergeben. Als Abschluss des sechsten Tages hält Gen 1, 31 schliesslich fest: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“. „Gut“ bezeichnet hier die Lebensdienlichkeit der Schöpfung. Wenn sie als *tōb m'e'od* „sehr gut“ bezeichnet wird, bedeutet dies entsprechend der vor allem funktionalen Konnotation des hebräischen Adjektivs *tōb* für „gut“:²¹ Sie ist ganz auf gelingendes Leben hin ausgerichtet.

2.2. Die Kontextoffenheit von Gen 1 und seine Fortführung in Gen 6-9

Nun ist aber zu bedenken, dass Gen 1 nicht auf die Erschaffung der — damals wie heute — *vorfindlichen* menschlichen und tierischen Lebenswelt hinausläuft. Die in Gen 1 beschriebene Welt *ähnelt* in vielem der Lebenswelt, sie ist aber *nicht identisch* mit ihr. Kosmologie und Biologie der Schöpfung gemäss Gen 1 entsprechen zwar der damaligen Welterfahrung, nicht aber die elementaren Ordnungen — namentlich das Zuweisen ausschliesslich vegetarischer Nahrung an Mensch und Tier stimmt weder mit den damaligen noch mit den heutigen Gepflogenheiten überein. Gen 1 zeichnet in dieser Hinsicht also eine *idealisierte* Welt. Gleichzeitig weiss der Folgekontext, dass dieser Idealzustand nicht von langem Bestand gewesen ist.²² Etwas später im Folgekontext konstatiert Gen 6, 11-13, dass sich die Qualifikation von Gen 1, 31 nun in ihr schieres Gegenteil verkehrt hat.

²¹ Vgl. HÖVER-JOHAG (1982).

²² Vgl. hierzu JANOWSKI (2012).

Gen 1, 31: <u>Und Gott sah</u> alles an, was er gemacht hatte, <u>und siehe</u>, es war sehr gut.	Gen 6, 11-13: Aber die Erde wurde verderbt vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalttat (<i>ḥāmās</i>). <u>Und Gott sah</u> auf die Erde, <u>und siehe</u>, sie war verderbt; denn alles Fleisch (<i>kāl bāśār</i>) hatte seinen Wandel verderbt auf der Erde. Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen; denn die Erde ist voller Gewalttat (<i>ḥāmās</i>) von ihnen her. So will ich sie denn von der Erde vertilgen.
---	---

Als Grund für die Kompromittierung der anfänglich noch guten Schöpfung wird in Gen 6, 11-13 die Verderbnis der Erde durch „Gewalttat“ (*ḥāmās*) genannt. Der Begriff *ḥāmās* meint dabei vornehmlich „Gewalt gegen Leben“, im besonderen Kontext hier ist v.a. Blutvergiessen im Blick.²³ Mit *kāl bāśār* „alles Fleisch“ sind gemäss biblischem Sprachgebrauch Menschen und Tiere im Blick, nicht aber die Fische, die biblisch gesehen nicht als „Fleisch“ gelten und deshalb — in nachvollziehbarer Weise — durch die Flut auch nicht bestraft werden. Es bleibt aber — gegenüber einer ebenso verbreiteten wie verkürzenden Interpretation dieses Abschnitts — festzuhalten, dass die Schuld an der Flut gemäss Gen 6, 11-13 nicht bei den Menschen allein liegt, sondern bei „allem Fleisch“, also bei Mensch und Tier, die sich gleicherweise am Blutvergiessen beteiligt haben.²⁴

Eben auf dieses Problem der Gewalttat, namentlich des gegenseitigen Blutvergiessens, reagiert dann die Neuordnung

²³ Vgl. z.B. GESENIUS (2013) 367, detailliert SCHELLENBERG (2011) 45.

²⁴ Vgl. STIPP (1999).

der Schöpfung nach der Flut, wie sie in der Gottesrede Gen 9, 1-6 festgehalten wird:²⁵

Gen 1, 28-30: Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und nehmt sie in Besitz, und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf der Erde sich regen! Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen trägt, auf der ganzen Erde, und alle Bäume, an denen samenhaltige Früchte sind; das soll eure Speise sein. Aber allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was sich regt auf der Erde, was Atem in sich hat, gebe ich alles Gras und Kraut zur Nahrung. Und es geschah so.	Gen 9, 1-6: Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde. Furcht und Schrecken vor euch komme über alle Tiere der Erde und über alle Vögel des Himmels. Mit allem, was auf dem Erdboden kriecht, und mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben. Alles, was sich regt und lebt, soll eure Nahrung sein. Wie das grüne Kraut übergebe ich euch alles. Nur das Fleisch, in dem noch Blut und Leben ist, dürft ihr nicht essen. Euer eigenes Blut aber will ich einfordern. Von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich es einfordern: Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll auch um den Wert des Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bild gemacht.
---	--

Gen 9, 1-6 nimmt dabei die Herrschaftsaussagen und Nahrungszuweisungen aus Gen 1, 28-30 auf, modifiziert sie aber dahingehend, dass die Herrschaft über die Tiere nunmehr negativ

²⁵ Vgl. SCHELLENBERG (2011) 60-67; JANOWSKI (2012).

konnotiert ist und der Verzehr von Fleisch freigegeben wird. Menschen dürfen von nun an ausser pflanzlicher Nahrung auch Landtiere, Vögel und Fische verspeisen. Die Ernährungsweise *der Tiere* wird nicht explizit geregelt, der Textduktus zeigt aber an, dass auch der Fleischverzehr von Tieren stillschweigend akzeptiert wird. Nur wenn sich Tiere gegen Menschen richten, oder auch wenn sich Menschen gegen Menschen wenden und es zum Vergiessen von *menschlichem* Blut kommt, dann wird dies mit der Todesstrafe geahndet.²⁶

Die Freigabe des Fleischverzehrs sowie die Einführung der Todesstrafe bilden die wichtigsten Elemente der gegenüber Gen 1 modifizierten Schöpfungsordnung von Gen 9. Erst mit der Weltordnung von Gen 9 ist die gegenwärtig erfahrbare Lebenswelt etabliert. Zugespitzt heisst das: Die biblische Schöpfungserzählung umfasst nicht Gen 1, auch nicht Gen 1-3, sondern mindestens Gen 1-9.

Dass Gen 1 ein offener Text ist und auf die Fortführung in Gen 6 und Gen 9 hin angelegt und darauf angewiesen ist, lässt sich an einem kleinen Detail innerhalb von Gen 1 verifizieren: dem Segensmotiv.²⁷ Es findet sich an zwei Stellen innerhalb von Gen 1, in V. 22 und V. 28, in Gen 2, 3 ist weiter von der Segnung des siebten Tages die Rede. In Gen 1, 22 richtet sich der Segen vom Kontext her auf die in Gen 1, 21 erschaffenen

²⁶ Die Formulierung von Gen 9, 6a lässt dabei zunächst nicht ganz deutlich erkennen, wer Subjekt des Vollzugs der Todesstrafe sein soll: „Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll auch durch den Menschen/um den Wert des Menschen vergossen werden.“ Die Antwort auf diese Frage entscheidet sich daran, wie *bā'ādām* wiedergegeben wird. Die hebräische Präposition *b* kann entweder als ein *b instrumentalis* aufgefasst werden, dann wäre zu übersetzen „durch den Menschen“. Sie ist aber auch als *b pretii* interpretierbar, dann würde die Übersetzung „um den Wert des Menschen“ naheliegen. Für diese letztere Möglichkeit spricht der Aufbau von Gen 9, 6a, in dem das vergossene Menschenblut aus der ersten Satzhälfte dem Blut des Menschen aus der zweiten Satzhälfte entspricht. Die passivische Formulierung „soll vergossen werden“ wäre dann als *passivum diuinum* zu deuten: Der Vollzug der Todesstrafe bleibt Gott vorbehalten. Möglicherweise lassen sich aber die beiden Bedeutungen nicht trennen, vgl. ZEHNDER (2010).

²⁷ Vgl. dazu LEUENBERGER (2008) 384-392.

Wassertiere: „Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich mehren auf der Erde.“ Auffälligerweise scheinen die Vögel nicht gesegnet zu werden. Die in Gen 1, 22 wiedergegebene Gottesrede richtet sich in 2. Person nur an die Wassertiere, während sie für die Aussage über die Vögel („die Vögel sollen sich mehren auf der Erde“) in die 3. Person umbricht. Erhalten die Vögel keinen Segen?

Das ist insofern nicht unwahrscheinlich, als auch beim zweiten Segensbeleg, im Rahmen des sechsten Tages, an dem Landtiere und Menschen erschaffen werden, eine vergleichbare Auffälligkeit zu konstatieren ist. Gesegnet werden in Gen 1, 28 nur die Menschen, von deren Erschaffung Gen 1, 26f. berichtet hatte: „Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und nehmt sie in Besitz, und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde sich regen!“²⁸ Von einem Segen über die unmittelbar zuvor erschaffenen Landtiere sagt Gen 1 nichts. Werden auch sie nicht gesegnet?

In der Tat scheint Gen 1 die Vorstellung zu entwickeln, dass von den Lebewesen nur die Wassertiere und die Menschen einen Segen erhalten (Pflanzen gelten nicht als Lebewesen, sondern gemäss Gen 1 sind sie Ausstattung der Erde). Weshalb? Der Grund scheint in der Struktur der Welt gemäss Gen 1 zu liegen: Am zweiten und am dritten Tag der Schöpfung entstehen die Lebensräume Luft, Meer und vegetativ bewachsenes Land, offenbar im Blick auf die dann am fünften und sechsten Tag erschaffenen Lebewesen Vögel, Wassertiere, Landtiere und Menschen. Nun liegt auf der Hand, dass von diesen Lebewesen nur die Wassertiere über einen allein von ihnen beanspruchten Lebensraum verfügen können: das Meer. Die Vögel haben zwar den Luftraum für sich, aber — das weiss auch der Verfasser von Gen 1 — sie sind für Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung auch auf den Lebensraum des Landes angewiesen. Das heisst:

²⁸ Vgl. dazu SCHELLENBERG (2011) 46-59.

Vögel, Landtiere und Menschen müssen sich das Land als Lebensraum teilen. Gemäss dem Ordnungsdenken von Gen 1 ist damit eine Schwierigkeit gegeben: Wenn nicht jedes Lebewesen einen Lebensraum für sich hat, dann kann und wird das zu Konflikten führen. Obwohl also Gen 1, 31 festhält, dass die Schöpfung „sehr gut“ ist, so muss sie doch aufgrund dieser Konstellation als gefährdet angesehen werden. Das Ausbleiben eines Segens für Vögel und Landtiere zeigt dabei an, dass der Verfasser von Gen 1 sich dessen sehr wohl bewusst ist: Der Mensch erhält seinen Segen nur auf Kosten von Vögeln und Landtieren, die auf ihn — da sie denselben Lebensraum mitbenutzen — verzichten müssen. Erst von Gen 9 her wird dann erkennbar, worin die Kosten für die Vögel und Landtiere bestehen: Sie werden dem Menschen zum Verzehr preisgegeben.

Man erkennt also auch aus Gen 1 selbst: Die Erzählung entwirft eine Schöpfungsordnung für eine utopische *Gegenwelt*, die allerdings eine gewisse Labilität aufweist — und so jene Entwicklung ermöglicht, an deren Ende die fortan stabile, je und je erfahrbare Lebenswelt steht. Deren Ordnungen sind in Gen 9 festgelegt. Gen 1-9 erzählt so von der *Evolution* der Schöpfung, von der Entwicklung hin zu ihrer vorfindlichen ambivalenten Gestalt. Im Blick auf heutige Debatten ist bemerkenswert, dass Evolution als Denkkategorie also auch bereits in antiken Versuchen der Weltdeutung eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint, was dort allerdings mit den Strukturen des mythischen Denkens überhaupt zusammenhängt — ohne dass ich hier auf diesen Problemkomplex näher eingehen könnte.²⁹ Nur soviel: Die Bibel verhandelt wie andere antike Literatur Wesensfragen in der Regel als Ursprungsfragen und deshalb wird das Wesen der erfahrbaren Welt, wie sie in Gen 9 präsentiert wird, als Resultat eines Prozesses dargestellt, der den labilen und irrationalen Urzustand der Welt in ihren stabilen und realen Jetztzustand überführt.

²⁹ Vgl. z.B. WASCHKE (2001).

3. Die Kosmologie von Gen 1-10

3.1. *Soziomorphe Interpretation der Wirklichkeit*

Nun liegt es auf der Hand, dass Gen 1-9 nicht nur eine Kosmogonie im *technischen* Sinne bietet, sondern dass diese Kosmogonie durch und durch mit *lebensweltlichen* Elementen durchsetzt ist. Was die Welt ist und wie sie zu dem geworden ist, was sie ist, wird in Gen 1-9 im Rahmen eines soziomorphen Weltbildes erklärt,³⁰ das nicht grundsätzlich zwischen kosmologischen und soziologischen sowie zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Aspekten differenziert.

Allerdings lassen sich doch markante Unterschiede bezüglich Dauerhaftigkeit und Wandlung dessen, was in Gen 1 *kosmologisch geschaffen* bzw. *lebensweltlich angeordnet* wird, feststellen.

Die *kosmologische* Architektur der Welt wird in Gen 1 ein für alle Mal fertiggestellt, die Himmelsfeste bricht auch während der Sintflut nicht zusammen, es öffnen sich lediglich „Fenster“ (Gen 7, 11). Für die Tora steht es dabei ausser Frage, dass Himmel und Erde auf ewig bestehen werden, denn sie werden in Dtn 31, 28 von Gott als Zeugen gegen Israel angerufen — offenbar in ihrer Funktion als immerwährende Bestandteile des Kosmos. Natürlich gibt es verschiedene prophetische und später apokalyptische Texte,³¹ die hier über die Tora hinausgehen, der Kern des hebräischen Bibelkanons erkennt jedoch keinen Vergänglichkeitsfaktor in Himmel und Erde.

Was sich aber innerhalb des erzählerischen Ablaufs von Gen 1-9 fundamental ändert, das sind die *Lebensordnungen*, die das Verhältnis zwischen Mensch und Tier betreffen. Die ursprüngliche Ordnung des Zusammenlebens von Vegetariern in ein und demselben Lebensbereich aus Gen 1 ist nicht von Bestand,

³⁰ Vgl. TOPITSCH (1958).

³¹ Vgl. bes. Jes 65-66, dazu SCHMID (2011b).

vorhersehbar nicht von Bestand, wie man am Segensmotiv ablesen kann. Und es ist spezifisch diese Ordnung, die in Gen 9 dann im Sinne einer zweiten Schöpfung novelliert wird: Menschen dürfen Tiere töten, um sie zu konsumieren, das Töten von Tieren durch Tiere wird stillschweigend toleriert.

Ebenfalls fundamental ändert sich die Lebensordnung, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen regelt. Gemäss Gen 1, 26f. wird der Mensch als „Bild“ (*šəlēm*) — wörtlich als „Statue“ — Gottes erschaffen, also als Repräsentant Gottes, dessen Aufgabe die Wahrnehmung des *dominium terrae* ist, wie dies im Kontext Gen 1, 28 expliziert wird.³²

Das Verhältnis Gott — Mensch ist hier das einer *freien* Beauftragung, die zunächst keine Konflikte antizipiert. Doch die labile Ordnung der Welt führt zu dem, was die Bibel in Gen 6, 11-13 „Gewalttat“ (*ḥāmās*) nennt. Im Rahmen der Sintfluterzählung, die von der irrealen Gegenwelt nun zur realen Lebenswelt überleitet, wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nun neu geregelt, und zwar *rechtlich*. Gemäss Gen 6, 18 und dann ausführlich in Gen 9 schliesst Gott mit Noah als dem Repräsentanten der Menschheit einen Bund: „Mit dir aber will ich meinen Bund (*bʿrīt*) aufrichten. So geh in die Arche, du und mit dir deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne“ (Gen 6, 18).

Der hebräische Begriff *bʿrīt* — üblicherweise mit „Bund“ wiedergegeben — ist besser mit „Vertrag“ zu übersetzen, auch wenn dieser „Vertrag“ hier in bereits stark theologisierter Form erscheint, denn er besteht ausschliesslich in einer einseitigen Selbstverpflichtung Gottes, dass dieser fortan jeglicher Gewalt gegenüber seiner Schöpfung entsagen will, wie Gen 9, 11 explizit festhält: „Ich will meinen Bund mit euch aufrichten: Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben.“ Eindrücklich dokumentiert wird diese

³² Vgl. WEIPPERT (1998); JANOWSKI (2004); WÖHRLE (2009).

Bundeszusage durch das Bild des Bogens (*qašat*), der in die Wolken gehängt wird.³³

Das Motiv des Vertrages ist als solches schon bemerkenswert, weil damit die Gottesbeziehung rechtsförmig gedacht wird. Religionsgeschichtlich sind hier bereits einige wichtige Entwicklungen vorausgesetzt. Zum ersten ist die Rezeption der neuassyrischen Vasallenverträge in Israel zu nennen, die dort neu auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk übertragen werden, wie man es v.a. aus dem Deuteronomium kennt.³⁴ Seit dem Fund einer Kopie des Vasallenvertrags Asarhaddons 2009 in Tell Tayinat in der Südtürkei bei Antakya ist nun belegt, was ohnehin wahrscheinlich war, dass nämlich diese Art von Verträgen auch im Westen des neuassyrischen Reiches verwendet wurde — also wohl auch in Juda.³⁵

Zum zweiten ist die Unilateralisierung dieser Verträge im Sinne einer nur mehr einseitigen Verpflichtung Gottes zu vermerken, wie wir sie auch aus anderen Texten der deuteronomiumskritischen Priesterschrift kennen, besonders dem Abrahambund in Gen 17.

Und schliesslich, zum dritten, ist die universalisierende Übertragung dieser Vorstellung auf das Verhältnis von Gott und Menschheit im Rahmen des priesterschriftlichen Noahbundes zu nennen.³⁶ In politisch-historischer Hinsicht zeigt diese vertragstheologische Interpretation von Gen 1-9 nicht nur neuassyrische, sondern auch persische Einflüsse: Dem Vertrag Gottes mit Israel eignet nicht mehr vorrangig eine subversive Note im Blick auf das neuassyrische Imperium, sondern der Vertrag Gottes mit Israel spiegelt hier bereits die umfassende, pazifistische und föderale Weltordnung, wie man sie in der Perserzeit im Bereich der Levante erfuhr.

³³ Vgl. RÜTERSWÖRDEN (1988).

³⁴ Vgl. OTTO (1996); KOCH (2008).

³⁵ Vgl. LAUINGER (2012).

³⁶ Vgl. dazu SCHMID (2011b).

3.2. *Entzauberung der Welt*

Der — in seiner jetzigen Textgestalt als Überschrift zu Gen 1 zu interpretierende³⁷ — Anfangssatz von Gen 1, 1 „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ ist so bekannt, dass seine theologische Grundpointe oft übersehen wird. Gerade in historischer Perspektive muss auffallen, dass mit der Objektstellung von Himmel und Erde — wohl zu Recht als Merismus zu interpretieren, der die Gesamtheit der Welt durch die Addition von Himmel und Erde ausdrückt — kein Zweifel daran gelassen wird, dass namentlich der Himmel, sonst dem numinosen Bereich zugehörig, hier zu einem Schöpfungswerk degradiert wird: „Und Gott sprach: Es werde eine Feste inmitten des Wassers, und sie scheide Wasser von Wasser. Und Gott machte die Feste (*rāqîa'*) und schied das Wasser unter der Feste vom Wasser über der Feste. Und so geschah es. Und Gott nannte die Feste Himmel (*šāmayim*)“ (Gen 1, 6-8).

Der Himmel ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein kosmologisches Bauwerk. Das ist insbesondere angesichts der in Gen 1 verarbeiteten babylonischen Tradition bemerkenswert. Wie schon lange gesehen, steht der Schöpfungsbericht von Gen 1 dem babylonischen Epos *Enūma eliš* („Als oben“)³⁸ nahe, das bisweilen — etwas irreführend — aufgrund seiner Berührungen mit Gen 1 als Weltschöpfungsepos bezeichnet worden ist.³⁹ Tatsächlich geht es um die Begründung der Suprematie des babylonischen Gottes Marduk über die anderen Götter, die mit seiner Rolle im Schöpfungsgeschehen begründet wird. Von *Enūma eliš* her inspiriert zu sein scheint die Vorstellung der Welt als einer Luftblase inmitten von Wasser; ausserdem klingt der in Gen 1, 2 gebrauchte Begriff *ṭhōm* für „Urflut“ an den Namen *Tiāmat* in *Enūma eliš* an, wenngleich ausgeschlossen

³⁷ Vgl. aber die Diskussion bei STIPP (2013).

³⁸ Vgl. TUAT III/4 567-602; zur Forschungsgeschichte der Verbindung von Gen 1 zu *Enūma eliš* s. SPARKS (2007) 629, Anm. 11.

³⁹ Vgl. MAUL (1997).

werden kann, dass *ṯhōm* und *Tiāmat* etymologisch *linear* miteinander verwandt sind.⁴⁰

Im Rahmen von *Enūma eliš* ist zu beobachten, dass Himmel und Unterwelt nach ihrer Erschaffung dann von Gottheiten als Wohnstatt bezogen werden (*Ee* 6, 39-44, 79, 144). Der Unterschied zu Gen 1 besteht nun eben nicht allein darin, dass Gen 1 — als monotheistischer Text — nur eine Gottheit kennt, sondern auch darin, dass der Himmel überhaupt nicht als Wohnstatt Gottes in Frage kommt — von der nicht erschaffenen und entsprechend nicht vorhandenen Unterwelt ganz zu schweigen. Vielmehr scheint Gott der Schöpfung in Gen 1 gewissermassen alobal gegenüberzustehen. Er spricht aus dem ‚Off‘ und ist kosmologisch nicht lokalisierbar.⁴¹

Deutlich wird daraus: Schöpfer und Schöpfung sind gemäss Gen 1 vollkommen getrennt voneinander.⁴² Gott hat keine weltliche Qualität, und die Welt hat keine göttliche Qualität. In der späteren Traditionsbildung in Judentum und Christentum hat sich diese Position grundsätzlich als orthodox durchgesetzt, ist aber dennoch immer wieder diskutiert und auch relativiert worden. Namentlich gnostische oder mystische Konzeptionen finden etwa im Bereich des Menschen einen ‚göttlichen Kern‘ oder ‚Funken‘, der durch Techniken wie Meditation, Kontemplation oder Erleuchtung kultivierbar sei. Die biblische Position von Gen 1 ist demgegenüber aber eindeutig. Der Mensch ist Teil der Schöpfung — seiner biologischen Substanz eignet nichts Göttliches. Diese anthropologische Qualifikation unterscheidet sich von derjenigen in *Enūma eliš*: Die Menschen werden aus dem Blut Kingus, des getöteten Gatten der *Tiāmat*, geschaffen (*Ee* 6, 5, 31-35).

Die radikale Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung zieht nachgerade zwangsläufig die Vorstellung einer — anachronistisch mit Max Weber gesprochen —

⁴⁰ Vgl. WASCHKE (1995); BAUKS (1997) 122-124.

⁴¹ Vgl. dazu STOLZ (1996); ZENGER (2003).

⁴² Kritisch KEEL / SCHROER (²2008).

„Entzauberung der Welt“⁴³ nach sich, die allerdings auch schon in der mesopotamischen Tradition angelegt ist. Am deutlichsten ist dies bei der Depotenzierung der Gestirne zu blossen „Lampen“ zu erkennen: Gen 1, 16 verwendet offenbar bewusst nicht die hebräischen Begriffe für „Sonne“ (*šəməš*) und „Mond“ (*jāre^aḥ*), sondern spricht lediglich von der „grösseren“ und der „kleineren Lampe“, möglicherweise um Assoziationen an die jeweiligen Gottheiten zu vermeiden, wahrscheinlicher aber vor allem aus astronomischem Interesse heraus (s. dazu weiter u. Abschn. 5). Noch drastischer könnte man — vom Lichtkonzept in Gen 1 her zu schliessen — statt „Lampen“ auch „Reflektoren“ sagen, denn offenbar haben die Himmelskörper ja nicht ihr Licht aus sich selbst, sondern dieses Licht wurde gemäss Gen 1, 3 von Gott bereits am ersten Tag geschaffen und wird von den erst am vierten Tag erschaffenen Gestirnen nur reflektiert.

Die spezifische Weltansicht von Gen 1 dürfte auch für die Wahl des göttlichen Wortes als Schöpfungsmedium verantwortlich sein. Dass Gott durch sein Wort schafft, ist in den morgen- und abendländischen Kulturen durch die Wirkmächtigkeit der Bibel so bekannt, dass die Eigentümlichkeit dieser Vorstellung kaum mehr auffällt. Tatsächlich aber handelt es sich um ein äusserst revolutionäres Konzept, das die Bibel in ihrem Anfangskapitel entwickelt. Zum einen wird so deutlich, dass Gott kein ‚Demiurg‘, kein ‚Werkmeister‘ der Schöpfung ist, der gewissermassen physisch in Kontakt zu ihr treten könnte oder in und an ihr Arbeit verrichten würde. Gott als Schöpfer ist vielmehr so unterschieden von seiner Schöpfung, dass er ihr ganz gegenübersteht. Er kann aber über sein Wort — im Sinne einer tangentialen Berührung — in sie eingreifen, mit grundstürzenden Folgen. Durch sein Wort wird der Himmel geschaffen, ebenso Luft, Wasser und Erde als Lebensräume und die Lebewesen, die dann diese Lebensräume bewohnen werden. Gen 1 kennt zwar noch nicht die Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), die erstmals in 2Makk 7, 28 belegt ist, doch es wird

⁴³ WEBER (1992) 86-87.

deutlich, dass sich in Gen 1 die gesamte vorfindliche Lebenswelt dem göttlichen Wort verdankt. Ohne das göttliche Wort wäre die Welt, so wie Gen 1, 2 ihren Zustand vor dem Einsetzen des göttlichen Sprechens darstellt, ein vollkommen sinn- und nutzloses ‚Tohuwabohu‘.

Zum anderen weist die Erschaffung der Schöpfung durch das Wort darauf hin, dass deren Struktur als worthaft interpretiert wird. Die Schöpfung ist kein Konglomerat sinnloser Elemente, sondern sie ist Schritt für Schritt durch worthafte Verfügungen entstanden und mithin als ‚Text‘ lesbar — auch wenn natürlich ihre ursprüngliche Gestalt nicht mehr in ungebrochener Weise zugänglich ist.

3.3. *Stabilisierung und Pazifizierung der Welt*

Das Zulaufen von Gen 1 — über Gen 6 — auf den Noahbund in Gen 9 hat eine spezifische theopolitische Pointe: Ein künftiges Gerichtshandeln Gottes an der Welt ist für die Prierschrift, die Autorin dieser Texte, undenkbar. Entsprechend darf man Gottes Bogen in den Wolken durchaus mit Rütterswörden als ein Bild des *entspannten* Kriegsbogens interpretieren, so dass der Bogen den göttlichen Verzicht auf künftiges Kriegshandeln an der Welt impliziert.⁴⁴ Dieser göttliche Pazifismus ist nicht nur im Rahmen des altorientalischen Kontextes der Bibel bemerkenswert, sondern auch in der Bibel selbst. Mit der Aussage, Gott habe die Welt urgeschichtlich ein für alle Mal gerichtet, nimmt Gen 6, 13 die schärfsten Gerichtsansagen aus Amos und Ezechiel auf („Das Ende ist gekommen“, Gen 6, 13; vgl. Am 8, 2f.; Ez 7, 2-3)⁴⁵ und bricht sie urgeschichtlich: Das Ende ist tatsächlich gekommen, aber das geschah vor Urzeiten und ist und bleibt nun für immer Vergangenheit. Gen 9 bietet eine ebenso theokratische wie uneschatologische Sicht auf die

⁴⁴ Vgl. RÜTERSWÖRDEN (1988).

⁴⁵ Vgl. SMEND (1981) und v.a. POLA (2013).

Welt, die die Tora als solche durchgängig bestimmt, im Rahmen der hellenistischen prophetischen Überlieferung dann allerdings wieder bestritten worden ist (vgl. Jes 26, 20-21).⁴⁶

3.4. *Pluralisierung der Welt*

Die nach der Flut neuetablierte Weltordnung wird in Gen 10 im Rahmen der sogenannten Völkertafel beschrieben. Sie verfügt über einen Refrain, der eine — und das ist im altorientalischen Kontext doch sehr bemerkenswert — *sprachlich, politisch und kulturell diversifizierte Ordnung der Welt* beschreibt:

Gen 10, 5: „... Das sind die Söhne Jafets in ihren Ländern, je nach ihrer Sprache, nach ihren Sippen, in ihren Völkerschaften.“

Gen 10, 20: „Das sind die Söhne Hams nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften.“

Gen 10, 31: „Das sind die Söhne Sems nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkerschaften.“

Auch wenn die literaturgeschichtliche Einordnung von Gen 10 umstritten ist, so wird dieser Refrain doch in der Regel der Priesterschrift zugewiesen. Tatsächlich finden sich die nächsten Parallelen zu einer solcherart — *sit uenia uerbo* — ‚pluralistischen‘ oder zumindest plural strukturierten Weltordnung in den persischen Königsinschriften.⁴⁷ Das Perserreich verfügte über eine vergleichsweise dezentrale und föderalistische Struktur, die von der biblischen Urgeschichte — namentlich ihren priesterschriftlichen Anteilen — sehr positiv rezipiert worden ist. In der damals gegenwärtig erfahrbaren Weltlage schien man so etwas wie das Ende der Geschichte erfahren zu haben — wenn Gott mittels der Perser über die Welt regieren und Israel seinen eigenen Kult in seinem Land pflegen kann, dann bedarf es keiner grundlegenden Veränderung in der Welt mehr.

⁴⁶ Vgl. dazu BOSSHARD-NEPUSTIL (2005).

⁴⁷ Vgl. SCHMITT (2009). Zu Gen 10 vgl. VERMEYLEN (1992); SIMONS (1994); WISEMAN (1994).

4. Die Theologie von Gen 1-10

4.1. *Die Entwicklung eines theologischen Gottesbegriffs*

Es muss nicht überraschen, dass in einem Schöpfungsbericht wie Gen 1 auch eine Reihe von theologischen Grundentscheidungen beobachtbar wird: Ein durchreflektiertes Konzept von Schöpfung bedingt auch ein entsprechendes Konzept eines Schöpfers. Zunächst einmal ist deutlich erkennbar, dass Gen 1 ein *monotheistischer* Text ist.⁴⁸ Nach dieser Darstellung gibt es — trotz des etwas rätselhaften Plurals in 1, 26 „Lasst uns Menschen machen [...]“ — nur eine Gottheit.⁴⁹ Sie wirkt als alleinige Schöpfergottheit und setzt keine weiteren Gottheiten aus sich heraus. Zwar ist die sachliche Verbindung von Schöpfung und Monotheismus keineswegs zwingend, wie namentlich die altorientalischen Parallelen zeigen,⁵⁰ gleichwohl aber liegt es auf der Hand, dass die konsequente Entwicklung des Gedankens eines Schöpfers auf die Ausformulierung eines strikten Monotheismus hindrängt.

⁴⁸ Zur breiten Diskussion zum biblischen Monotheismus vgl. z.B. STOLZ (1996); ZENGER (2003).

⁴⁹ Der doppelte Plural — *n'sh* „Lasst *uns* machen“ und *bšlmnw kdmwnw* „als *unser* Bild, *uns* ähnlich“ — ist der Auslegung immer schon aufgefallen — zunächst der traditionell christlichen in bestätigender Weise (hier spricht die Trinität zu sich selber), dann der historisch-kritischen als Problem: Wie soll in einem klar monotheistischen Text wie Gen 1 Gott von sich selber im Plural sprechen? Verschiedene Lösungsvorschläge wurden erwogen und wieder verworfen. Man hat zunächst an einen *pluralis maiestatis* gedacht, der allerdings im Bibelhebräischen nicht bezeugt ist (der einzige biblische Beleg findet sich in Esr 4, 18 auf aramäisch und auf den persischen Grosskönig bezogen), auch ein *pluralis deliberationis* muss ausscheiden, dass Gott zunächst überlegt und erwägt, ob er den Menschen schaffen soll, passt nicht in das Konzept von Gen 1. Auch die bisweilen erwogene Deutung auf die himmlischen Heerscharen muss vom Kontext her ausscheiden — die Priesterschrift kennt weder in Gen 1 noch sonst wo eine entsprechende Grösse. Am ehesten kommt eine Interpretation als betonte Selbstaufforderung Gottes in Betracht, doch eine allseits überzeugende Lösung ist noch nicht gefunden. Vgl. die Diskussion bei NEUMANN-GORSOLKE (2004) 168-172.

⁵⁰ Vgl. ZGOLL (2012).

Die monotheistische Argumentation von Gen 1 lässt sich vor allem aus der Erzählanlage, die den einen Schöpfer seiner Schöpfung gegenüberstellt, erkennen, weiter aber auch an der ihr eigentümlichen Begrifflichkeit für „Gott“ ablesen: Gen 1 nennt Gott ^ʾ*lohīm*.⁵¹ ^ʾ*lohīm* ist ein hebräisches Nomen mit der Bedeutung „Gott“ oder „Götter“, der Plural kann grundsätzlich als tatsächlich eine Mehrzahl bezeichnend verstanden werden oder aber als singularischer Hoheitsplural. Undeterminiertes ^ʾ*lohīm* ohne Artikel wäre also grundsätzlich zu übersetzen mit „ein Gott“ oder „Götter“. Weder die eine noch die andere Bedeutung kommt ^ʾ*lohīm* in Gen 1 zu: ^ʾ*lohīm* heisst nicht „ein Gott“, schon gar nicht „Götter“, wie die singularischen Prädikate zeigen, sondern „Gott“, im Sinne des genannten Hoheitsplural. ^ʾ*lohīm* wird in der Priesterschrift also singularisch und, obwohl es keinen Artikel führt, *wie ein determiniertes Nomen verwendet*. Das aber heisst: Gen 1 gebraucht ^ʾ*lohīm* hinsichtlich der Determination *wie einen Eigennamen*, denn nur Eigennamen sind Nomen, die für sich genommen hinreichend determiniert sein und so auf den Artikel verzichten können, da es die mit ihnen bezeichneten Grössen nur einmal gibt. Eine gewisse zeitgleiche Analogie zu diesem Gebrauch findet sich im absoluten griechischen Gebrauch von ΒΑΣΙΛΕΥΣ als Eigennamen zur Bezeichnung des persischen Grosskönigs bei Herodot.⁵²

Macht man sich diesen artikellosen Gebrauch des Begriffs ^ʾ*lohīm*, der herkömmlich die Gattung „Gott“ bezeichnet, nach der Art eines Eigennamens in Gen 1 in aller Schärfe klar, dann wird schnell deutlich, dass hier ein Vorgang von fundamentaler Bedeutsamkeit greifbar wird: Gen 1 lässt die Gattung ^ʾ*lohīm* und ihren einzigen Inhalt ^ʾ*lohīm* koinzidieren. Der einzige, der ^ʾ*lohīm* ist, kann deshalb gleichzeitig auch ^ʾ*lohīm* heissen. Gen 1 entwickelt also mit der ^ʾ*lohīm*-Begrifflichkeit so etwas wie einen theologischen Gottesbegriff.

⁵¹ Vgl. dazu grundlegend DE PURY (2002); DERS. (2008); kritisch BLUM (2008).

⁵² Vgl. BURKERT (2003) 107.

Die Pointe der Koinzidenz von Gattung und einzigem Element lässt sich weiter profilieren, wenn man sie etwa gegen den Gebrauch von ^{2e}*lohīm* in nur wenig älteren Deuterjesaja-Texten hält.⁵³ In Jes 45, 5 heisst es: „Ich bin Jhwh und keiner sonst, ausser mir ist kein ^{2e}*lohīm*“. Hier ist ^{2e}*lohīm* deutlich Gattungsbezeichnung, und ganz wie in Gen 1 hat diese Gattung auch bei Deuterjesaja nur ein einziges Element, dieses heisst aber nun *Jhwh* und nicht gleicherweise ^{2e}*lohīm*: Gattung und einziger Inhalt koinzidieren hier also nicht, sondern bleiben unterschieden. Der Unterschied, der daraus resultiert, ist kein geringer, sondern von fundamentaler Natur: Gen 1 entwickelt eine *inklusive* Theologie — hinter allen göttlichen Manifestationen steht der eine Gott schlechthin —, Deuterjesaja dagegen vertritt eine streng *exklusive* Theologie — es gibt keinen Gott ausser Jhwh, alle anderen Götter sind ‚Nichtse‘.

4.2. *Evolutionäre Theologie*

Liest man Gen 1-10 im Blick auf die literarische Präsentation Gottes in diesen Kapiteln, so wird schnell deutlich, dass Gott zwar sogleich in Gen 1 als ^{2e}*lohīm* schlechthin präsentiert wird, aber im Rahmen dieses narrativen Ablaufs *evolutiv* näher charakterisiert wird, wie dies vor allem aus dem Vergleich zwischen der ersten Schöpfungsordnung in Gen 1 und der zweiten in Gen 9 ersichtlich wird. Das heisst: Gott ist für Gen 1-10 zwar von vornherein ^{2e}*lohīm*, aber er ist keine unveränderliche Grösse, beständig in sich ruhend, affektlos und ewiggleich. Gott gewinnt seine grundlegenden Eigenschaften im Hinblick auf die Welt erst im Verlauf der Darstellung als solcher.

Die Erklärung, weshalb Gott in dieser Art präsentiert wird, liegt auf der Hand. Die biblische Urgeschichte ist eben nicht bloss eine Urgeschichte der Welt, sondern auch eine Urgeschichte Gottes. Weshalb Gott ist, wie er ist, wird nicht dekretiert,

⁵³ Vgl. dazu LEUENBERGER (2010).

sondern narrativ entfaltet. Man kann hier wiederum auf die grundsätzliche Struktur mythischen Denkens verweisen, die Wesensfragen als Ursprungsfragen thematisiert.⁵⁴ Das Wesen Gottes präsentiert die biblische Urgeschichte im Rahmen seiner eigenen Evolution, die namentlich die Entdeckung der ihm eigenen Toleranz gegenüber der Gewalttätigkeit von Mensch und Tier beinhaltet. Gottes Eigenschaft als nicht mehr reizbarer Gott ist erst ein Resultat der allerersten Menschheitsgeschichte, wie sie in Gen 1-10 dargestellt wird.

Diese Evolution Gottes lässt sich exemplarisch an der Zuordnung von Prolog (Gen 6, 5-8) und Epilog (Gen 8, 20-22) der Sintfluterzählung ablesen, die sprachlich und sachlich eng aufeinander bezogen sind. Sie gehören zwar nicht zur Priesterschrift, nehmen aber deren interpretative Dynamik und auch deren Sprachgebrauch auf (vgl. v.a. die Auflistung der Kreaturen in 6, 7 sowie den *terminus technicus* „lieblicher Duft“ in 8, 21).⁵⁵

Gen 6, 5-8:	Gen 8, 20-22:
(5) Und Jhwh sah, dass die Bosheit der Menschen gross war auf der Erde, und dass aller Trieb des Planens ihres Herzens <u>alle Tage</u> nur böse war. (6) Und es reute Jhwh, dass er den Menschen geschaffen hatte auf der Erde, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen. (7) Und Jhwh sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vernichten, sowohl	(20) Noah aber baute Jhwh einen Altar; und er nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer auf dem Altar. (21) Und Jhwh roch den lieblichen Duft und Jhwh sprach in seinem Herzen: Ich will nicht mehr die Erde um des Menschen willen verfluchen; <i>denn/obwohl</i> der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.

⁵⁴ Vgl. o. Anm. 29.

⁵⁵ Vgl. die Diskussion bei BOSSHARD-NEPUSTIL (2005) und GERTZ (2006).

Gen 6, 5-8:	Gen 8, 20-22:
die Menschen als auch das Vieh, als auch die kriechenden Tiere, als auch die Vögel des Himmels; <i>denn</i> es reut mich, dass ich sie gemacht habe. (8) Noah aber hatte Gnade gefunden in den Augen Jhwhs.	(22) Und ich will nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich es getan habe. <u>Alle Tage</u> der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Die auffälligste Beobachtung beim Vergleich dieser Texte besteht zunächst darin, dass die Qualifizierung der Menschen nach der Flut ebenso schlecht ausfällt wie zuvor: Der Trieb ihres Herzens ist nur böse (8, 21 unter Ausklammerung der Kindheit: „von Jugend auf“). Insofern ist eine moralische Lektüre der Fluterzählung unmöglich: Das göttliche Gericht führt zu keiner Besserung der Menschheit. Der Skopos der Sintfluterzählung ist theologischer Natur: Nicht die Menschen verändern sich, sondern Gott verändert sich. Die gleiche Feststellung der Bosheit der Menschen führt vor der Flut zum Vernichtungsbeschluss Gottes, nach der Flut zur Verheissung Gottes. Die Zuordnung von Flutprolog und -epilog konstituiert so die Ätiologie eines gnädigen Gottes.

Wie sehr Flutprolog und -epilog an der Veränderung Gottes interessiert sind und wie diese profiliert ist, lässt sich sprachlich an verschiedenen Berührungselementen beider Texte ablesen.

Zunächst zeigt die Aufnahme von „alle Tage“ aus 6, 5 in der grossen Verheissung 8, 22, dass der Lauf der Zeit nun nicht mehr primär durch die Bosheit der Menschen, sondern durch die Zusage Gottes, nie mehr ein Weltgericht durchzuführen, qualifiziert ist.

Dann zeigt das zweite Selbstgespräch Gottes in 8, 21 „**in seinem Herzen**“, dass diese Reflexion metaphorisch genau dort hin dringt, wo sich die Kummernis über die Bosheit der Menschen festgesetzt hatte („**in seinem Herzen**“ 6, 6), wobei das Herz in der alttestamentlichen Anthropologie das Zentrum

des Planens und Denkens bezeichnet. Diese anthropomorphe Verwendungsweise des Begriffs in 6, 6 und 8, 21 erscheint zwar gewagt, macht aber komplementär zu dem eben genannten Punkt deutlich, dass nicht nur der Lauf der Zeit, sondern darüber hinaus Gott selbst fortan von seiner gnädigen Zusage bestimmt ist.

Schliesslich ist die Verwendung der Konjunktion „denn“ (*ky*) in den beiden Texten bezeichnend. Im Prolog 6, 7 wird sie ihrem ursprünglichen Wortsinn gemäss gebraucht, nämlich kausal. In 8, 21 ist die Konjunktion dagegen offenbar in adversativem Sinn gemeint: „obwohl“. Legt man diese Beobachtung wiederum sachlich aus, so wird hier offenbar angezeigt, dass sich die nachsintflutliche Logik Gottes grundsätzlich verändert hat: Folgt der Prolog noch der geläufigen und erwartbaren Zuordnung von Schuld und Strafe, so bricht der Epilog diese auf und erklärt, dass Gottes Logik eine ganz andere ist: Schuld führt nicht zum Ausschluss vom Leben, sondern die Frage des Lebens wird von der Schuld grundsätzlich entkoppelt.

Sachlich wird diese Linie des Flutepilogs dann im Folgetext, dem Noahbund von Gen 9 fortgeführt, s.o. Anm. 26.

5. Internationale Interpretationshorizonte von Gen 1-10

5.1. *Die mesopotamische Wissenstradition*

Dass der Text von Gen 1 ebenso wenig wie die darin beschriebene Welt *e nihilo* geschaffen worden ist, sondern traditionelle Wissensmaterialien verarbeitet, lässt sich aufgrund von verschiedenen Beobachtungen wahrscheinlich machen. Zunächst einmal ist es für antike Kosmologien von vornherein undenkbar, dass sie erfunden werden. Vielmehr ist nur zu erwarten, dass jegliche Niederschrift von Vorstellungen über die Weltentstehung sich auf die dazu vorhandenen Traditionen bezieht und sich mit ihnen auseinandersetzt. Das gilt auch für Gen 1: Gen 1 ist nicht genialische Fiktion eines Autors, sondern basiert auf

dem damaligen *state of the art*, was die Kosmologie betrifft.⁵⁶ Für Gen 1 schliesst der Horizont des Diskussionskontexts dabei offenbar den gesamten Kulturraum der Levante, von Mesopotamien bis Griechenland, mit ein. Das lässt sich im Einzelnen zeigen.

Einen ersten Hinweis liefert die Beschreibung des Zustandes der Welt *vor* der Schöpfung in Gen 1, 2: „Und die Erde war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut (*ṭhōm*), und der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser“.⁵⁷

Die Beschreibung von Gen 1, 2 ist zwar rätselhaft, sie zeigt aber immerhin soviel, dass sie wohl von der Vorstellung her babylonischen Ursprungs ist, wie schon Hermann Gunkel erkannt hatte:⁵⁸ Der Urzustand ist wässrig, er nimmt eine umfassende Überschwemmung in den Blick. Dass Überschwemmungen Leben verunmöglichen und das Wasser zunächst gebändigt werden muss, damit pflanzliches, tierisches und menschliches Leben möglich wird, ist eine Erfahrungstatsache, die in Mesopotamien ohne weiteres plausibel ist, in Israel aber nicht. Jerusalem, das Zentrum des altisraelitischen Literaturbetriebs, liegt 800 Meter über dem Meeresspiegel. Es regnet dort zwar auch, aber es gibt keine nennenswerten, überlieferungsbildenden Überschwemmungen.

Wie ein Urzustand der Welt nach einheimischer Tradition in Israel aussieht, kann man aus Gen 2, 4b-6 erkennen, der Einleitung des zweiten Schöpfungsberichts:

„Zur Zeit, als Jhwh Elohim Erde und Himmel machte und es noch kein Gesträuch des Feldes gab auf der Erde und noch kein Feldkraut wuchs, weil Jhwh Elohim es noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde und noch kein Mensch da war, um den Erdboden zu bebauen, als noch kein Wasserschwall hervorbrach aus der Erde und den ganzen Erdboden tränkte, ...“

⁵⁶ Vgl. z.B. SEEBASS (1996) 93-94; KRATZ / SPIECKERMANN (1999); vgl. auch die ältere Darstellung von HVIDBERG (1960). STEYMANS (2010a); (2010b) macht auf Verbindungen zur Gilgameschtradition aufmerksam. Zum inneralttestamentlichen Vergleich s. JEREMIAS (1990) und wiederum KRATZ / SPIECKERMANN (1999).

⁵⁷ Vgl. dazu im Detail BAUKS (1997).

⁵⁸ Vgl. GUNKEL (1901/⁶1964).

Hier ist im Vergleich mit Gen 1 die umgekehrte Situation zu beobachten: Die Welt ist anfänglich staubtrocken und bedarf der Bewässerung, damit Leben möglich wird.

Diese allgemeine Vermutung über den babylonischen Vorstellungshintergrund von Gen 1, 2 lässt sich noch weiter substantiieren. Der hebräische Begriff für Urflut lautet *t^hōm*. Er steht in Gen 1, 2 auffälligerweise ohne Artikel, wie man vom Sinn her erwarten würde, er wird also wie ein Eigennamen verwendet: Nur Eigennamen benötigen für ihre Determination keinen Artikel.

Und in der Tat klingt *t^hōm* an den „Eigennamen“ der *Tiāmat* aus *Enūma eliš* an, eine Göttin, die das Chaoswasser verkörpert, aber auch Tiergestalt annehmen kann. Philologisch ist es zwar unmöglich, von *Tiāmat* direkt zu *t^hōm* zu gelangen (man würde dann *t^hōmāh* erwarten), aber die Nähe der Vorstellung an sich sowie der Namen lässt doch daran denken, dass beide zumindest auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, die in der Tat babylonisch ist.

T^hōm zeigt aber nicht nur eine allgemeine Verbindung zu Babylon an, sondern spezifisch zur babylonischen kosmologischen Gelehrsamkeit. Das genannte Epos *Enūma eliš* enthält eine ausgestaltete Kosmologie. Für unsere Belange ist an *Enūma eliš* vor allem die Sicht des Kosmos als einer grossen Luftblase inmitten von Wasser bedeutsam, was auch der Sicht von Gen 1 entspricht, wenn auch in der Hochkultur Babylonien das Modell differenzierter ist, insofern verschiedene Himmels- und Erden Ebenen unterschieden werden.

Ein Klassiker in der wissenschaftsgeschichtlichen Auslegung von Gen 1 ist die Passage der Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen, die bereits angesprochen worden ist.

Gen 1, 16: „Und Gott machte die zwei grossen Lichter, das grössere Licht zur Herrschaft über den Tag und das kleinere Licht zur Herrschaft über die Nacht, und auch die Sterne“.

Wir haben bereits gesehen, dass man diese Textstelle in der Regel mythenkritisch im Blick auf den Alten Orient interpretiert

hat: Gen 1 vermeide hier absichtlich und bewusst die hebräischen Begriffe für „Sonne“ (*šemeš*) und „Mond“ (*jārē^aḥ*), da diese im nordwestsemitischen Umfeld jeweils auch die entsprechenden Gottheiten bezeichnen. Demgegenüber spreche Gen 1 bewusst nur vom „grossen Licht“ und vom „kleinen Licht“, um die Himmelskörper theologisch zu depotenzieren.

Das mag bis zu einem gewissen Grad auch zutreffend sein. Bemerkenswert ist aber, dass die Lampenmetaphorik nicht neu ist in Gen 1, sondern sich bereits in einem Kommentar zu *Enūma eliš* aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. belegen lässt:⁵⁹

KAR 307 (Livingstone [1989] 39, 32): „Der mittlere Himmel aus *saggilmud*-Stein ist derjenige der Igigi-Gottheiten. Bel sitzt dort in einem hohen Tempel auf einem Podium aus Lapislazuli und hat eine Lampe (*bušinnu*) aus Electrum, einer Gold-Silber-Mischung, gemacht, die dort scheint“.

Das heisst also: Die Bezeichnung „grosse Lampe“ ist nicht einfach als biblische Kritik des babylonischen Mythos einzustufen, sondern eher Übernahme babylonischer Gelehrsamkeit in kosmologischen Fragen. Damit wird hinreichend deutlich, dass Gen 1 nicht *gegen* die etablierte babylonische Wissenschaft polemisiert, sondern sie rezipiert.

Eine Reihe von Motiven und Vorstellungen in Gen 1 zeigt also an, dass dieses Kapitel im Diskurs mit der mesopotamischen Wissenstradition steht. Dazu gehört: Der Urzustand der Welt als von Wasser bedeckt, die *ṯhōm*-Begrifflichkeit, die Vorstellung der Welt als Luftblase und die Lampenfunktion der Gestirne.

5.2. *Berührungen mit den Vorsokratikern*

Man kann nun noch einen Schritt weitergehen und nach weiteren wissenschaftlichen Diskursen, namentlich nach der griechischen Tradition fragen, in die sich Gen 1 integriert, wobei

⁵⁹ Vgl. GERTZ (2009).

hier allerdings die Überlieferungslage sehr unsicher wird. Gleichwohl sind einige Berührungen doch bemerkenswert.⁶⁰ Sie zeigen, dass sich Gen 1 nicht einfach einer bestimmten Tradition — nämlich der babylonischen — anschliesst, sondern sich offenbar im Rahmen einer damaligen ‚globalen‘ Wissensgesellschaft bewegt, an ihr partizipiert und sich mit ihr auseinandersetzt. Man wird hier zwar nicht mit literarischen Beeinflussungen rechnen dürfen, aber doch mit einer gegenseitigen Traditions- und Stoffkenntnis.

Zunächst einmal findet sich bei dem Vorsokratiker Anaximander (610-546 v. Chr.) eine Erklärung für das Licht der Gestirne, die sehr aufschlussreich ist:

„Die Gestirne entstünden als Feuerkreis, der sich aus dem kosmischen Feuer abgesondert hat und von der Luft eingeschlossen worden ist. [An den Gestirnen] gebe es als Ausblaselöcher gewisse röhrenartige Durchgänge, an welchen diese sichtbar seien; deshalb entstünden auch die Finsternisse, wenn die Ausblaselöcher verstopft würden“ (DK 12 A 11, Gemelli-Marciano [2007] 43).

Für den Vergleich mit Gen 1 ist hier vor allem festzuhalten, dass auch Anaximander offenbar damit rechnet, dass die Gestirne ihr Licht nicht einfach aus sich selber haben, sondern dass dieses mit dem Urlicht zusammenhängt. Entsprechend geht Gen 1 davon aus, dass das Licht als solches am 1. Tag entsteht, die Gestirne aber erst am 4. Tag, sie reflektieren nur das uranfänglich geschaffene Licht, produzieren aber kein eigenes.

Bei dem etwas jüngeren Anaximenes (ca. 585-525 v. Chr.) finden sich dann Vorstellungen, die zwar nicht sehr spezifisch sind, aber doch auf einen gemeinsamen ostmediterranen Wissenschaftsdiskurs bezüglich grundlegender kosmologischer Theorien hinweisen:

„Anaximenes [sagt], die Gestirne seien wie Nägel am eisartigen Himmel befestigt. Einige [behaupten], die Gestirne seien feurige Blätter gleich wie Bilder“ (DK 13 A 14, Gemelli-Marciano [2007] 79).

⁶⁰ Vgl. GERTZ (2009); s. auch HALPERN (2002); (2003a); (2003b).

„Er sagt, die Gestirne bewegten sich nicht unter der Erde hindurch, wie es andere angenommen haben, sondern um die Erde herum, wie sich der Filzhut um unseren Kopf herumdreht“ (DK 13 A 7, Gemelli-Marciano [2007], 79).

Natürlich ist es einigermaßen offenkundig, dass die Gestirne am Himmel hängen, ganz auffällig ist hier aber doch, dass praktisch zeitgleich mit Gen 1 und seinen babylonischen Gegenstücken hier in Griechenland eine ähnlich technische Vorstellung bezüglich der Gestirne bezeugt ist, die diese als Apparaturen am Himmelsgewölbe interpretieren und dieses Himmelsgewölbe seinerseits als Grenze zu einem oberen Wasser interpretieren. Das zweite Zitat macht deutlich, dass die Gestirne immer oben sind — genau wie in *Enūma eliš* und in Gen 1.

Mit den griechischen Vorsokratikern teilt Gen 1 die Überzeugung, dass die Gestirne keine autarken Grössen sind, sondern Apparaturen am Himmel, die ein Urfeuer weitergeben, das ihnen selbst aber vorausliegt. Die Gestirne sind keine Flugkörper, sondern am Himmel befestigt, der nun allerdings nicht wie in Gen 1 aus „Festgestampftem“, sondern aus „Eis“ besteht.

Die Nähe in den Vorstellungen ist zwar begrenzt, aber sie liegt doch vor und lässt auf das Vorhandensein entsprechender Kulturkontakte und Diskurse schliessen. Wissenschaft war also auch in der Antike kein regionales Unternehmen, sondern offenkundig tauschten sich die Kulturen über ihre Theorien aus und näherten sich dabei durchaus einander an.

6. Die wissenschaftliche Revision von Gen 1-10 in der Septuaginta

Dass der Fortgang des wissenschaftlichen Diskurses die Gestalt der biblischen Schöpfungserzählung bereits in der Antike weiter geprägt hat, lässt sich an zwei Auffälligkeiten der Übersetzung von Gen 1-11 ins Griechische ansehen.

6.1. Die Verlängerung der Weltgeschichte in Gen 5

Zum einen scheint schon für den griechischen Kulturraum das biblische Alter der Welt etwas knapp bemessen zu sein, vor allem um alle mythologischen Überlieferungen der Ur- und Vorzeit auch noch in der Weltgeschichte unterzubringen. Deshalb hat die Septuaginta die Zeugungsalter der zehn Vorväter in Gen 5 jeweils um hundert Jahre heraufgesetzt, so dass die Welt in der griechischen Überlieferung insgesamt um gut 1000 Jahre älter wird. Am — arbiträr gewählten — Beispiel von Gen 5, 6-9 lässt sich dies wie folgt zeigen:

ἔζησεν δὲ Σηθ διακόσια καὶ πέντε ἔτη καὶ ἐγέννησεν τὸν Ἐνῶς
Gen 5, 6 gr.: „Und als Schet zweihundertfünf Jahre alt war, zeugte er Enosch“.

וַיְחִי־שֵׁת קַמֶּשׁ שָׁנִים וּמֵאֵת שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת־אֱנוֹשׁ:

Gen 5, 6 hebr.: „Und als Schet hundertfünf Jahre alt war, zeugte er Enosch“.

καὶ ἔζησεν Σηθ μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Ἐνῶς ἑπτακόσια καὶ ἑπτὰ ἔτη καὶ ἐγέννησεν υἱοὺς καὶ θυγατέρας

Gen 5, 7 gr.: „Und nachdem Schet Enosch gezeugt hatte, lebte er noch siebenhundertsieben Jahre und zeugte Söhne und Töchter“.

וַיְחִי־שֵׁת אַחֲרַי הוֹלִידוֹ אֶת־אֱנוֹשׁ שֶׁבַע שָׁנִים וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

Gen 5, 7 hebr.: „Und nachdem Schet Enosch gezeugt hatte, lebte er noch achthundertsieben Jahre und zeugte Söhne und Töchter“.

καὶ ἐγένοντο παῖσαι αἱ ἡμέραι Σηθ ἐννακόσια καὶ δώδεκα ἔτη καὶ ἀπέθανεν

Gen 5, 8 gr.: „So betrug Schets ganze Lebenszeit neunhundert-zwölf Jahre, dann starb er“.

וַיְהִי כָל־יְמֵי־שֵׁת שְׁתַּיִם עֶשְׂרִי שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת:

Gen 5, 8 hebr.: „So betrug Schets ganze Lebenszeit neunhundert-zwölf Jahre, dann starb er“.

καὶ ἔζησεν Ἐνῶς ἑκατὸν ἐνενήκοντα ἔτη καὶ ἐγέννησεν τὸν Καϊνᾶν
Gen 5, 9 gr.: „Und als Enosch einhundertneunzig Jahre alt war, zeugte er Kenan“.

וַיְחִי אֱנוֹשׁ תְּשַׁעִּים שָׁנָה וַיֻּלְדֵּ אֶת־קֵיִן:

Gen 5, 9 hebr.: „Und als Enosch neunzig Jahre alt war, zeugte er Kenan“.

Man sieht, dass Schet sowohl in der hebräischen wie auch in der griechischen Fassung im Alter von neunhundertzwölf Jahren stirbt (5, 8), aber seinen Sohn Enosch in der griechischen Fassung erst hundert Jahre später zeugt als in der hebräischen, mit zweihundertfünf statt hundertfünf Jahren. Damit wird die Gesamtchronologie, die von Generation zu Generation an diesen Zeugungsaltern hängt, um 100 Jahre gestreckt, nach 10 Gliedern wird die Welt um 1000 Jahre älter.

6.2. Gen 1 und Platons *Timaios*

Zum anderen hat sich dieser Kulturkontakt in der für die Erschaffung der Welt in Gen 1 gebrauchten Terminologie in der Septuaginta niedergeschlagen: Deren Begrifflichkeit und implizite Vorstellungen lehnen sich an Platons *Timaios* an und streben offenkundig nach einer Harmonisierung zwischen biblischer und platonischer Kosmologie:⁶¹ Die von der Bibel beschriebene Welt ist gemäss der Auffassung der Septuaginta keine andere als diejenige der griechischen Philosophie und Wissenschaft. Die Nähe zu *Timaios* wird zunächst aus Gen 1, 2 ersichtlich: Die Septuaginta gibt den Zustand der Welt vor der Schöpfung, der im Hebräischen als das sprichwörtliche *tohū wabohū* („Tohuwabohu“, d.h. „lebensfeindliche Wüste“, vgl. Jes 34, 11; Jer 4, 23) bezeichnet wird, als ὁράτος καὶ ἀκατασκευάστος („unsichtbar und unbearbeitet“) wieder, womit eine Entsprechung zur Unterscheidung von Ideenwelt und Materiewelt, wie sie im *Timaios* leitend ist, angedeutet zu sein scheint. Weiter ist etwa auch die Wiedergabe von *rāqîaʿ* („Feste“) in Gen 1, 6 mit στερέωμα („Gerüst“) möglicherweise vom *Timaios* her zu erklären, da dort

⁶¹ Vgl. RÖSEL (1994) 31, 36, 60, 81-87.

das zugehörige Adjektiv στερεός („fest, solide“) mehrfach auf die Himmelskörper angewendet wird (31b; 43c u.ö.), wenn auch diese Berührung unsicher bleibt.

7. Die integrale Weltdeutung von Gen 1-10

Versteht man ‚Welt‘ im ganz umfassenden Sinn, dann kann man zusammenfassend vom Versuch einer integralen Weltdeutung in Gen 1-10 sprechen, die die grundlegenden Begebenheiten und Ordnungen, die Welt, Mensch und Gott betreffen, konnektiv zueinander in Beziehung setzen. Die Darstellung ist dabei grundsätzlich ätiologisch ausgerichtet, ihr vorläufiger Endpunkt, der zwar nicht unveränderlich ist, aber in den wesentlichen Hinsichten setzende Qualität hat, ist in Gen 10 erreicht. Das ist die Lebenswelt, die die Schöpfung am Ende *ihrer* grundlegenden Evolution erreicht hat. Sie wird gemäss Gen 1-10 gelenkt von einem Gott, der am Ende *seiner eigenen* grundlegenden Evolution zu dem geworden ist, was er ist — ein *nun* verlässlicher, aber distanzierter Regent über eine ambivalente, plural strukturierte Welt, die in Grundzügen der frühperserzeitlichen Erfahrungswirklichkeit ihrer priesterschriftlichen Autoren durchaus entspricht und in der diese wahrscheinlich das theokratische Ende der Geschichte erblickt haben.⁶² Die Welt hat also nach ihrer Auffassung wohl einen Anfang, aber kein Ende.

Literaturverzeichnis

- AVIGAD, N. (1972), “Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971”, *IEJ* 22, 193-200.
 BAUKS, M. (1997), *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (Neukirchen-Vluyn).

⁶² Vgl. DE PURY (2007).

- BENZ, A. (2009), *Das geschenkte Universum. Astrophysik und Schöpfung* (Düsseldorf).
- BLUM, E. (2008), "Der vermeintliche Gottesname 'Elohim'", in I.U. DALFERTH / P. STOELLGER (Hrsg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name* (Tübingen), 97-119.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E. (2005), *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9* (Stuttgart).
- BREASTED, J.H. (1916), *Ancient Times. A History of the Early World* (Boston).
- BURKERT, W. (2003), *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München).
- BURNETT, J.S. (2001), *A Reassessment of Biblical Elohim* (Atlanta).
- COOLEY, J.L. (2013), *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative* (Winona Lake).
- DELITZSCH, F. (1902), *Babel und Bibel* (Leipzig).
- DOZEMAN, T. / SCHMID, K. / SCHWARTZ, B.J. (2011), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (Tübingen).
- GEMELLI-MARCIANO, M.L. (2007), *Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen*. Bd. 1, *Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit* (Düsseldorf).
- GERTZ, J.C. (2006), "Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung", in M. BECK / U. SCHORN (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag* (Berlin), 41-57.
- (2007), "Jean Astruc and the Quellenscheidung in the Book of Genesis", in J. JARICK (Hrsg.), *Sacred Conjectures. The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (Sheffield), 188-201.
- (2009), "Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?", *ZThK* 106, 137-155.
- GESENIUS, W. (2013), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hrsg. von H. DONNER (Heidelberg).
- GESUNDHEIT, S. (2007), "Der Anfang der Tora. Ansätze jüdischer Exegeten des Mittelalters zu einer theologischen Interpretation der Urgeschichte und mögliche Berührungspunkte zur modernen theologischen Forschung", *ZATW* 119, 602-610.
- GROSS, W. (1999), "Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts", in *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart), 37-54.

- GUNKEL, H. (1901/⁶1964), *Genesis (Handkommentar zum Alten Testament I. 1, Göttingen)*.
- (1921), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12* (Göttingen).
- HALPERN, B. (2002), "Assyrian and Pre-Socratic Astronomies and the Location of the Book of Job", in U. HÜBNER / E.A. KNAUF (Hrsg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag* (Fribourg), 255-264.
- (2003a), "The Assyrian Astronomy of Genesis 1 and the Birth of Milesian Philosophy", *Eretz Israel* 27, 74-83.
- (2003b), "Late Israelite Astronomies and the Early Greeks", in W.G. DEVER / S. GITIN (Hrsg.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (Winona Lake), 323-352.
- HARTENSTEIN, F. (2009), "'Und weit war seine Einsicht' (Gilgamesch I,202): Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Genesis 2-3", in M. GEIGER / C.M. MAIER / U. SCHMIDT (Hrsg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag* (Gütersloh), 101-115.
- HOLLOWAY, S.W. (1991), "What Ship Goes There: The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology", *ZATW* 103, 328-355.
- HÖVER-JOHAG, I. (1982), "*twb*", in *ThWAT* 3 (Stuttgart), 315-339.
- HVIDBERG, F. (1960), "The Canaanitic Background of Gen. I-III", *VT* 10, 285-294.
- JANOWSKI, B. (2004), "Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte", in M. WITTE (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*. Bd. 1 (Berlin), 183-214.
- (2006), "Schöpfung", in A. BERLEJUNG / C. FREVEL (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Darmstadt), 360-362.
- (2008), *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 4 (Neukirchen-Vluyn).
- (2012), "Schöpfung, Flut und Noahbund: Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte", *HeBAI* 1, 502-521.
- JEREMIAS, J. (1990), "Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1-3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments", *JBTh* 5, 11-36.

- KEEL, O. / SCHROER, S. (2008), *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Göttingen).
- KNAUF, E.A. (1994), *Die Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgart).
- KOCH, C. (2008), *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (Berlin).
- KRATZ, R.G. / SPIECKERMANN, H. (1999), "Schöpfer / Schöpfung II.", in *TRE* 30 (Berlin), 258-283.
- KRÜGER, T. (2009), "Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1-3", in C. KARRER-GRUBE *et al.* (Hrsg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag* (Münster), 155-169.
- LAUINGER, J. (2012), "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", *JCS* 64, 87-123.
- LEHMANN, R.G. (1994), *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit* (Fribourg).
- LEUENBERGER, M. (2008), *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (Zürich).
- (2010), *"Ich bin Jhwh und keiner sonst". Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7* (Stuttgart).
- LIVINGSTONE, A. (1989), *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki).
- LOHFINK, N. (1978), "Die Priesterschrift und die Geschichte", in J.A. EMERTON (Hrsg.), *Congress Volume Göttingen 1977* (Leiden), 189-225 = *Studien zum Pentateuch* (Stuttgart, 1988), 213-253.
- LÓPEZ-RUIZ, C. (2012), "How to Start a Cosmogony: On the Poetics of Beginnings in Greece and the Near East", *JANER* 12, 30-48.
- LÜDEMANN G. / ÖZEN, A. (1997), "Religionsgeschichtliche Schule", in *TRE* 28 (Berlin), 618-624.
- MAUL, S.M. (1997), "Enūma eliš", in H. CANKIK / H. SCHNEIDER (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 3 (Stuttgart), 1052-1053.
- MAY, G. (1978), *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin).
- NEUMANN-GORSOLKE, U. (2004), *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (Neukirchen-Vluyn).
- OEMING, M. / SCHMID, K. (2003), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Zürich).

- OTTO, E. (1996), "Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts", *ZAR* 2, 1-52.
- PICHOT, A. (1995), *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen* (Frankfurt am Main), dt. Übersetzung von *La naissance de la science* (Paris, 1991).
- POLA, T. (2013), "Back to the Future: The Twofold Priestly Concept of History", in C. FREVEL / T. POLA / A. SCHART (Hrsg.), *Torah and the Book of Numbers* (Tübingen), 39-65.
- PURY, A. DE (2002), "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff: 'Elohim' als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", in J.C. GERTZ / K. SCHMID / M. WITTE (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten* (Berlin), 25-47 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 173-194.
- (2005), "Sem, Cham et Japhet: De la fraternité à l'esclavage?", in A. KOLDE / A. LUKINOVICH / A.-L. REY (Hrsg.), *κορυφαίω ἀνδρί. Mélanges offerts à André Hurst* (Genève), 495-508.
- (2007), "P^s as the Absolute Beginning", in T. RÖMER / K. SCHMID (Hrsg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (Leuven), 99-128 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 13-42.
- (2008), "Wie und wann wurde 'der Gott' zu 'Gott'?", in I.U. DALFERTH / PH. STOELLGER (Hrsg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name* (Tübingen), 121-142 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 195-216.
- RENZ, J. (2009), "'Jahwe ist der Gott der ganzen Erde': Der Beitrag der ausserkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas", in M. PIETSCH / F. HARTENSTEIN (Hrsg.), *Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag* (Münster), 289-377.
- ROGERSON, J.W. (2001), "Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute", in S. CHAPMAN *et al.* (Hrsg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (Neukirchen-Vluyn), 211-234.
- RÖMER, T. (2013), "Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung", *ZATW* 125, 2-24.
- RÖSEL, M. (1994), *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Berlin).

- RÜTERSWORDEN, U. (1988), "Der Bogen in Genesis 9: Militär-historische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol", *UF* 20, 247-263.
- SCELLENBERG, A. (2011), *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Zürich).
- SCHMID, K. (2002), "Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz", *ZATW* 114, 21-39.
- (2006), "Himmels-gott, Weltgott und Schöpfer: 'Gott' und der 'Himmel' in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels", in D. SATTler / S. VOLLENWEIDER (Hrsg.), *Der Himmel*, *JBTh* 20 (Neukirchen-Vluyn, 2005), 111-148.
- (2008), *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung* (Darmstadt).
- (2011a), *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur inner-biblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Tübingen).
- (2011b), "Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Struktur-momente monotheistischer Religionen", in A. LIEDEGENER / A. TUNGER-ZANETTI / S. WINZ (Hrsg.), *Religion – Wirtschaft – Politik*. Bd. 1, *Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld* (Zürich), 161-177.
- (Hrsg.) (2012), *Schöpfung* (*Themen der Theologie* 4, Tübingen).
- SCHMID, K. / RIEDWEG, C. (Hrsg.) (2008), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (Tübingen).
- SCHMITT, R. (2009), *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung* (Wiesbaden).
- SCHÜLE, A. (2006a), "Die Würde des Bildes: Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte", *EvTh* 66, 440-454.
- (2006b), *Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (Zürich).
- (2009), *Die Urgeschichte (Gen 1-11)* (Zürich).
- SEEBASS, H. (1996), *Genesis. 1, Die Urgeschichte (1, 1-11, 26)* (Neukirchen-Vluyn).
- SHECTMAN, S. / BADEN, J. S. (Hrsg.) (2009), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (Zürich).
- SIMONS, J. (1994), "The 'Table of Nations' (Genesis 10): Its General Structure and Meaning", in R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hrsg.), *"I Studied Inscriptions from Before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Winona Lake), 234-253.

- SMEND, R. (1981), “‘Das Ende ist gekommen’: Ein Amoswort in der Priesterschrift”, in J. JEREMIAS / L. PERLITT (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn), 67-74 = *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, Bd. 1 (München, 1986), 154-159 = *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze* (Tübingen, 2002), 238-243.
- SMITH, M.S. (2010), *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis).
- SPARKS, K.L. (2007), “*Enūma Elish* and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism”, *JBL* 126, 625-648.
- STECK, O.H. (1975), *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a* (Göttingen).
- STEYMANS, H.U. (2010a), “Gilgameš im Westen”, in *Gilgameš. Ikonographie eines Helden. Gilgameš. Epic and Iconography* (Fribourg), 287-345.
- (2010b), “Gilgameš und Genesis 1-9”, *BZ* 54 (2010), 201-228.
- STIPP, H.-J. (1999), “‘Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben’ (Gen 6,12): Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift”, *ZATW* 111, 167-186.
- (2013), “Anfang und Ende: Nochmals zur Syntax von Gen 1,1”, in *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (Berlin), 41-51.
- STOLZ, F. (1996), *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Darmstadt).
- TILLY, M. / ZWICKEL, W. (2011), *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums* (Darmstadt).
- TOPITSCH, E. (1958), *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (Wien).
- VERMEYLEN, J. (1992), “La ‘table des nations’ (Gn 10): Yaphet figure-t-il l’Empire perse?”, *Transeuphratène* 5, 113-132.
- WASCHKE, E.J. (1995), “*ṯhôm*”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 8 (Stuttgart), 563-571.
- (2001), “Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte”, in *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (Berlin), 189-205.
- WEBER, M. (1992), *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, in W.J. MOMMSEN / W. SCHLUCHTER (Hrsg.), *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd. I, 17 (Tübingen).
- WEDER, H. (2008), *Wissen und Glauben. Kreationismus – Intelligent Design – Schöpfungsglaube* (Basel).
- WEIPPERT, M. (1998), “Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt: Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1”, in H.-P. MATHYS (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt* (Neukirchen-Vluyn), 35-55.

- WESTERMANN, C. (1974), *Genesis*. I. Teilbd., *Genesis 1-11* (BK I.1, Neukirchen-Vluyn).
- WISEMAN, D.J. (1994), "Genesis 10: Some Archaeological Considerations", in R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hrsg.), *"I Studied Inscriptions from before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Winona Lake), 254-265.
- WÖHRLE, J. (2009), "*Dominium terrae*: Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28", *ZATW* 121, 171-188.
- ZEHNDER, M. (2010), "Cause or Value? Problems in the Understanding of Gen 9,6a", *ZATW* 122, 81-89.
- ZENGER, E. (2003), "Der Monotheismus Israels: Entstehung — Profil — Relevanz", in Th. SÖDING (Hrsg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (Freiburg i. Br.), 9-52.
- ZGOLL, A. (2012), "Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien", in SCHMID (2012), 17-70.

DISCUSSION

R. Brague: Peut-on comprendre le tout premier verset de la Genèse comme un titre ? Ne pourrait-on pas plutôt le comprendre comme “Lorsque Dieu commença à créer le ciel et la terre, alors la terre, etc.” ? C’est ainsi que Rachi construit la phrase.

K. Schmid: Das ist in der Tat möglich, wenn man nur den Konsonantentext berücksichtigt. Die ausführlichste neuere Darstellung zu diesem Problem findet sich bei Stipp (2013).

D.T. Runia: Thank you for your thought-provoking and highly illuminating presentation. My first question concerns your title when you speak of an “evolutionary cosmology”. I am convinced by your depiction of a development of the world and of God in stages, but is this an evolutionary process? Does not the term “evolution” bring with it various not wholly desirable scientific connotations? Secondly, I agree with you that the author’s conception of a creator God standing outside or beyond what he creates is radical and noteworthy. In fact, I think it might be more radical than you indicate. Does not the Lord’s Prayer speak of “our Father in heaven”? Later Jewish and Christian traditions often localise God in the heavens, despite what Gen 1 tries to teach.

K. Schmid: Der etwas provokative Anklang des Begriffs ‘Evolution’ an die Evolutionslehre ist durchaus gewollt. Damit soll aufgezeigt werden, dass der oft zu beobachtende Dualismus Schöpfungsglaube versus Evolutionslehre falsche Oppositionen aufbaut. Der biblische Schöpfungsbericht basiert auf Evolution. Natürlich ist diese Evolution anderer Natur als bei Darwin,

doch das Vorhandensein eines Prozesses als solchen ist vergleichbar. Der biblische Schöpfungsbericht ist nicht unwissenschaftlich — er entspricht aber antiker, nicht neuzeitlicher Wissenschaft.

Was die kosmologische Position Gottes in Gen 1 betrifft, so steht er in der Tat gewissermaßen alobal der Schöpfung gegenüber. Religionsgeschichtlich steht Gen 1 damit am Ende einer bereits sehr bemerkenswerten Entwicklung. Königszeitliche Texte wie Jes 6 gehen fraglos davon aus, dass Gott im Tempel präsent ist. Mit dem Verlust des Tempels im Jahr 587 v. Chr., der Eroberung Jerusalems durch die Neubabylonier, ändert sich dies grundlegend. Von nun an lassen sich Konzeptionen beobachten, die in der Tat von „Gott im Himmel“ sprechen, so vor allem in 1Kön 8 oder in einigen Psalmen. Die Erfahrung des Verlustes des Tempels hatte offenbar dazu geführt, die zuvor implizit gedachte Erstreckung Gottes in den Himmel nun explizit zu seiner eigentlichen Wohnstatt zu erklären.¹ Gen 1 scheint diese Entwicklung zwar vorauszusetzen, geht aber über sie hinaus, indem dieser Text Gott auch aus dem Himmel entfernt.

S. Maul: Sie deuten — den dogmatischen Lehren von Juden- und Christentum entsprechend — die Gottesbezeichnung ²*lohīm* in Gen 1, als sei diese selbstverständlich als ‚Hoheitsplural‘ zu verstehen. In der mesopotamischen keilschriftlichen Überlieferung, die vor allem aus dem 6. und 5. Jahrhundert v.u.Z. stammt und damit wohl ein wenig älter oder zeitgleich mit der Überlieferung aus Gen 1 ist, können wir jedoch sehen, dass der ursprüngliche ‚Ehrentitel‘ des babylonischen Götterkönigs Marduk, nämlich *Bēl* („Herr“), mehr und mehr im Plural *Bēlū* („Herren“) verwendet wurde. Wie ich in meinem Referat ausgeführt habe, wurde der babylonische Weltenschöpfer als die *summa* aller Göttlichkeit angesehen, für die gerade deshalb die pluralische Ansprache angemessen war. Könnte dies nicht auch in Gen 1 gemeint sein, zumal etwa in Gen 1, 26 Gott selbst im (pluralischen) Kohortativ zu sich spricht: „Auf, laßt uns Menschen machen,

¹ Vgl. dazu SCHMID (2006).

ein Bild, das uns gleich sei“. Haben Sie, oder hat Ihre Disziplin nicht etwas vorschnell aus dogmatischen Gründen durch die Erklärung des ^ʿ*lohīm* als *pluralis maiestatis* aus dem faktischen Plural eine Singularität gemacht und so die eigentliche Aussage des Textes mehr oder minder unzulässig der geltenden Lehre angeglichen?

K. Schmid: Man muss hier wohl unterscheiden zwischen der grammatikalischen Prägung von Gen 1 einerseits und den möglicherweise mitzuhörenden Obertönen. In syntaktischer Hinsicht ist ^ʿ*lohīm* in Gen 1 durchgehend mit singularischen Prädikaten konstruiert, eine Mehrzahl von ‚Gottheiten‘ ist nicht im Blick. Insofern ist die singularische Interpretation zunächst die grammatikalisch angezeigte.² Ob man beim Ausdruck ^ʿ*lohīm*, entsprechend der Morphologie des Ausdrucks, noch einen Plural mitgehört oder mitgedacht hat, sei es auf Autoren- oder auf Leserseite, ist naturgemäss schwierig zu entscheiden, meines Erachtens aber unwahrscheinlich. Das hängt damit zusammen, dass der Singular ^ʿ*loʾh* ohnehin nur sehr selten belegt ist und ^ʿ*lohīm* auch in älteren Texten (oft in appellativer Form verwendet) schon die Funktion eines Hoheitsplurals hat, der aber mit singularischen Prädikaten einhergeht, und dass andererseits die Priesterschrift einen derart abstrakten Gottesbegriff entwickelt, der mit einer darin eingeschlossenen Pluralität von Göttern nicht kompatibel ist. Unberührt davon bleibt aber natürlich, dass die Priesterschrift zugesteht, dass der eine und eigentliche ^ʿ*lohīm* von unterschiedlichen Völkern de facto unter unterschiedlichen Namen verehrt werden kann. An einer einzigen Stelle innerhalb der Priesterschrift bezeichnet ^ʿ*lohīm* tatsächlich eine Mehrzahl von Göttern: In Exodus 12, 12 ist von den „Göttern“ Ägyptens die Rede, dort stellt der Kontext den Sinn klar.

² Vgl. ausführlich BURNETT (2001) 23, der ^ʿ*lohīm* als “concretized abstract plural” interpretiert: “According to this grammatical category, the plural form denoted an individual person or thing representing a certain status expressed as an abstraction”.

G. Campbell: Would you consider it a correct interpretation of the creation story in Gen 1 that God has to work with pre-existing materials?

K. Schmid: In der Tat ist aufgrund von Gen 1, 2 klar, dass die Welt nicht aus dem Nichts erschaffen wird. Vielmehr geht Gen 1 von einem Urzustand aus, der aber vollkommen sinnlos und untauglich für die Entwicklung von Leben ist — das sprichwörtliche „Tohuwabohu“.

K. Volk: Firstly, I was wondering about the creation of the heavenly bodies in Gen 1, 14, in particular their designation as “signs”. Are they signs simply in the sense of markers of time (“times, days, and years”), or is this another Babylonian “intrusion” and reference to the heavenly bodies as divinatory signs, an idea at home in Mesopotamia but, I presume, alien to the biblical account? Secondly, concerning your parallels from the Presocratics, could you clarify what your posited points of comparison are with the biblical account of the creation of the heavenly bodies? Is it the fact that in both traditions, the stars are not presented as divine, but compared to implements or even technology in the human sphere (e.g., nails and the felt hat in Anaximander, lamps in Genesis)? If so, even if there is no mutual influence, both traditions would be examples of the “Entzauberung der Welt” or movement “vom Mythos zum Logos”.

K. Schmid: Die Funktion der „Zeichen“ wird in Gen 1, 14 nicht näher ausgeführt, man muss sie aus dem Kontext erschliessen. Dass die Priesterschrift hier die Möglichkeit von Divination in ihrem Schöpfungsbericht verankert, kann man allerdings als unwahrscheinlich bezeichnen. Für die Priesterschrift ist die Welt nach Gen 9 im Wesentlichen stabil, so dass divinatorische Praxen gar keine wesentlichen Aufschlüsse bringen würden — gegenüber dem Gegenwartswissen gibt es kein relevantes Zukunftswissen. Wichtig ist für die Priesterschrift allein der Kalender und die mit ihm zusammenhängenden Feste, für die Festlegung des

richtigen Zeitpunkts der Feste sind die Himmelszeichen wichtig innerhalb der Priesterschrift. Dabei fällt es schwer, die Zeitordnung der Priesterschrift in Gen 1 auf einen bestimmten Kalender — lunisolar oder solar³ — festzulegen. Offenbar trägt sie hier der Pluralität der Kultkalender in der antiken Welt ebenso Rechnung wie der Pluralität unterschiedlicher Religionsformen.

Was den Vergleich mit den Vorsokratikern betrifft, so sind die tatsächlichen Verbindungen tatsächlich bescheiden, so dass man nicht damit rechnen kann, dass Gen 1 die Vorsokratiker — oder umgekehrt — gekannt hätte. Gleichwohl ist die Nähe in der Vorstellung der nichtnuminosen Substanz der Himmelskörper sowie die Entkoppelung des Urlichts und des Lichts der Himmelskörper erstaunlich, so dass es naheliegt, mit einem gewissen wissenschaftlichen Austausch zu rechnen, der in der Tat in unterschiedlichen Kulturkreisen die genannte Entzauberung bewirkt hat.

R. Brague: Je ne puis m'empêcher d'éprouver une sorte de regret devant la façon dont vous faites passer au second plan la polémique contre les dieux cosmiques, soleil et lune. Le passage du commentaire à *Enūma eliš* que vous citez est certes probant. Mais on pourrait n'y voir qu'une image sans guère de poids. Plus important me semble être le fait que l'auteur du récit biblique, non seulement ne nomme pas les astres, mais forge pour les désigner un nom d'instrument, d'ailleurs peu attesté par ailleurs, qui réduit le soleil et la lune au niveau d'un pur et simple outil. On imagine mal qu'on puisse rendre un culte à un marteau ou à un tournevis.

K. Schmid: In der Tat empfiehlt es sich hier, einen angemessenen Mittelweg zu finden zwischen denjenigen Deutungen, die die Position von Gen 1 gegenüber *Enūma eliš* als nur polemisch (z.B. Steck [1975]) auffassen, und denjenigen, die dies verneinen

³ Vgl. zu den Kalenderfragen in der Hebräischen Bibel COOLEY (2013) 263-285.

(z.B. Gertz [2009]). Eine kritische Distanznahme von Gen 1 zu *Enūma eliš* ist dem Text nicht abzusprechen, aber es ist eben auch erkennbar, dass sich eine technisierende Tendenz bereits in der akkadischen Überlieferung selbst beobachten lässt.

R. Brague: Il me semble à moi aussi que l'essentiel dans l'affirmation de ce que le créé est *tōb* est qu'il permet la vie (*Lebensdienlichkeit*). Pourrait-on cependant voir dans le fait que celui-ci est "bon", à côté de cette utilité, un moment esthétique, qu'il est "beau"? L'adjectif hébraïque peut avoir ce sens, qui est passé au yiddish *duft*, puis à l'argot allemand, plutôt au sens de "beau" que "bon".

K. Schmid: Die ästhetische Seite der Schöpfung von Gen 1 aus der mutmasslichen Autorenperspektive ist schwierig zu erfassen, da sie nicht explizit thematisiert wird. Doch wird man in der Tat davon ausgehen können, dass *tōb* auch „schön“ meint, insofern „gut“, „lebensdienlich“ und „schön“ in priesterlicher Perspektive funktional koinzidieren.

J. Strauss Clay: You elegantly showed how one must understand the biblical creation story not merely ending with the two accounts in Gen 1 and 2-3, but that it must be extended to include the covenant with Noah and God's promise never again to annihilate humankind. But couldn't one argue that one must also include the Giving of the Law on Mount Sinai? I am reminded of the song sung on Passover, Dayenu, where there is a disturbing verse that claims it would have been enough if God had led us out of Egypt, but not given His Law.

K. Schmid: Die Priesterschrift, der Gen 1 als Kopfstück zugeordnet wird, endet in der Tat nicht mit Gen 9, sondern erzählt weiter bis hin zur Stiftung des Kultes am Sinai. Tatsächlich bietet die Priesterschrift nicht einfach am Anfang eine ‚Urgeschichte‘, sondern ist insgesamt als ‚Urgeschichte‘ anzusprechen:⁴ Für die

⁴ Vgl. dazu grundlegend LOHFINK (1978).

Priesterschrift ist auch die Kultstiftung am Sinai ein ‚urgeschichtliches‘ Ereignis, d.h. es besitzt mythische Gründungsqualität. Insofern ist dieser Hinweis durchaus richtig: Erst mit der Einsetzung des Opferkultes, der Züge einer ‚Schöpfung in der Schöpfung‘ trägt, kommt die urgeschichtliche Darstellung der Priesterschrift zu ihrem Ziel. Bemerkenswerterweise wird in der Opfergesetzgebung dann auch die Freigabe des Fleischkonsums aus Gen 9 wieder teilweise revoziert: Nur reine Tiere dürfen geopfert werden. Man wird dies als eine partielle Restitution der sehr guten Schöpfungsordnung von Gen 1 interpretieren dürfen.

T. Fuhrer: Die im Titel formulierte Gegenüberstellung von „Gegenwelt“ und „Lebenswelt“ hat mich anfangs etwas irritiert: Wenn die gemäß dem ersten Schöpfungsbericht geschaffene Welt — die ‚Idealwelt‘ — ein noch labiles Gebilde ist und erst im Lauf der Erzählung im Priesterbericht mit dem Bund und der Einführung von Strafmaßnahmen gegen Verfehlungen stabilisiert wird, erscheint dies dann kontraintuitiv, wenn man die Geschichte vom Sündenfall im Paradies in Gen 3 mitliest: Dort stören ja die ersten Menschen mit der Zuwiderhandlung gegen das Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, den bisher herrschenden ‚paradiesischen Zustand‘ (eben den ‚Idealzustand‘). Wie passt die ‚Episode‘ in die Deutung von Gen 1-10 als Geschichte der Entwicklung von Instabilität zu Stabilität?

K. Schmid: Man muss hier unterschiedliche Stufen der Textentwicklung unterscheiden. Auf der literarischen Ebene der Priesterschrift sind Gen 1 und Gen 2-3 nicht miteinander verbunden, sondern die Erzählung von Gen 1 setzt sich zunächst in der Genealogie von Gen 5 sowie dann den priesterschriftlichen Anteilen in Gen 6-9 fort. Insofern zeigt die Priesterschrift mit ihrem narrativen Gefälle eine klare Entwicklung von der Präsentation einer labilen Gegenwelt (Gen 1) zu einer stabilen Lebenswelt (Gen 9) an. Was nun Gen 2-3 betrifft, so ist sich die Forschung uneins, ob es sich hier um einen vor- oder nachpriesterschriftlichen

Text handelt. Doch im Blick auf die Überführung einer Gegenwelt in die vorfindliche Lebenswelt findet sich strukturell dieselbe Abfolge innerhalb von Gen 2-3 selbst, innerhalb ein und derselben Erzählung: Der Zustand vor dem Fall konstituiert eine gegenweltliche Lebensordnung (die Menschen kennen keine Sexualität, haben keine Erkenntnis und leben, ohne arbeiten zu müssen, im Garten Eden), die sich nach dem Fall in die reale Lebenswelt verwandelt (die Menschen pflanzen sich sexuell fort, sie erlangen die Erkenntnisfähigkeit, sie müssen den Ackerboden bebauen und leben ausserhalb des Paradieses). Im Gefolge der — wann auch immer erfolgten — literarischen Zusammenarbeit von Gen 1 und Gen 2-3 entstand dann eine unebene Eröffnung der Genesis, die in der Tat die klare Argumentationslinie, die sich für die Priesterschrift rekonstruieren lässt, kompliziert hat.

R. Brague: La violence (*hāmās*) touche “toute chair”, mais pas les poissons. Cela semble contrafactuel. Que les gros poissons mangent les petits est devenu pour nous proverbial, et le monde hindou connaît la “loi des poissons” (*matsyanyāya*), qui correspond à ce que nous appellerions la “loi de la jungle”.

K. Schmid: Dass Fische andere Fische verzehren können, war im antiken Israel wohl durchaus bekannt, auch wenn man bedenken muss, dass Jerusalem auf 800 Meter über dem Meeresspiegel liegt. Nur galt die Körperflüssigkeit der Fische offenbar nicht als ‚Blut‘, so dass diese Form der Gewalt nicht als ‚Blutvergiessen‘ interpretiert wurde.

