

Wilcke 1999; Wilcke, Claus: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-hasis*-Epos, in: Jones, Adam (Hg.): Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, Wiesbaden 1999, 63–112.

Wilcke 2007: Wilcke, Claus: Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: Angehrn, Emil (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft (Colloquium Rauricum 10), Berlin u. a. 2007, 3–59.

Altes Testament

Konrad Schmid

Schöpfung im Alten Testament

1. Schöpfungsaussagen im Alten Testament

1.1. Überblick

Das Alte Testament ist schon allein durch den Umstand, dass es in seinem ersten Buch, in den ersten Kapiteln, mit der Darstellung der Schöpfung von Welt und Mensch durch Gott einsetzt, für die Schöpfungsthematik von zentraler Bedeutung. Natürlich ist diese Vorstellung selbst historisch von Vorgängern in der altorientalischen Literatur abhängig (vgl. das vorangehende Kapitel), doch sind diese Vorgänger mit dem Ausgang der Antike verloren gegangen und in Vergessenheit geraten und erst durch die archäologischen Entdeckungen vor allem des 19. Jahrhunderts wieder teilweise bekannt geworden, so dass die weitere Ausgestaltung der Schöpfungs idee in Judentum, Christentum und Islam im Wesentlichen vom Alten Testament her bestimmt wurde.

Das Einsetzen sowohl der jüdischen als auch der christlichen Bibel mit der Schöpfung ist insofern von fundamentaler theologischer Bedeutung, als dadurch deutlich wird, dass sowohl das Judentum als auch das Christentum ihre – historisch wie sachlich durchaus auch partikular geprägten – religiösen Überlieferungen von vornherein in einen universalen Horizont stellen. Der in der späteren jüdischen und christlichen Traditionsbildung ausgedeutete universale Anspruch dieser Religionen wird also bereits in der ihnen zugrunde liegenden biblischen Überlieferung elementar angezeigt und reflektiert (vgl. Gesundheit 2007). Die Großkomposi-

tion der christlichen Bibel unterstreicht diesen Anspruch an ihrem Ende mit der Schau auf einen neuen Himmel und eine neue Erde in Apk 21f.

Die Schöpfungsaussagen des Alten Testaments lassen sich vergleichsweise gut in verschiedene Gruppen aufteilen, die den textlichen Belegschwerpunkten entsprechen und die nachfolgend in entsprechender kanonischer Reihenfolge besprochen werden sollen. Zunächst sind die großen Schöpfungserzählungen in Gen 1 und Gen 2f. zu nennen, dann diejenigen Psalmen, die unter die »Schöpfungpsalmen« gezählt werden (v.a. Ps 8; 19; 104), weiter die Bezugnahmen auf die Schöpfung im Bereich von Jes 40–66 sowie im weisheitlichen Schrifttum. Schließlich wird auch – nun im Bereich der deuterokanonischen bzw. apokryphen Literatur – auf die Behandlung der Schöpfungsthematik in der apokalyptischen Literatur einzugehen sein.

Bereits an dieser Stelle ist zu betonen, dass sich diese verschiedenen Thematisierungen von »Schöpfung« nicht zu einer »Schöpfungslehre« zusammenfügen. Das Alte Testament kennt narrative und hymnische Zugänge zur Schöpfungsthematik, systematisiert diese aber nicht und trägt damit der Unabgeschlossenheit als auch der Vielgestaltigkeit der als Schöpfung interpretierten Welt Rechnung.

1.2. Religions- und literaturgeschichtliche Voraussetzungen

Es gehört zu den anerkannten Ergebnissen der alttestamentlichen Wissenschaft, dass die Rede von der Schöpfung nicht zum literarischen oder religionsgeschichtlichen Urgestein des Alten Testaments gehört, wie schon aus einer ersten, historisch informierten Sichtung der Belegschwerpunkte deutlich wird: Weder die Urgeschichte noch Deuterofjesaja, die genannten Psalmen oder die entsprechenden Weisheitstexte reichen, vorsichtig formuliert, in entstellungsgeschichtlicher Hinsicht weit in die vorexilische Zeit zurück (Jeremias 1990: 12).

Dies ist auch erwartbar, denn die Schöpfungsthematik setzt zum ersten kulturgeschichtlich eine agrarische Ökonomie voraus. Innerhalb von nomadischen Gesellschaften, die Weidewirtschaft

betreiben, sind Reflexionen auf die Welt- und Naturordnung von nachgeordneter Bedeutung.

Zum zweiten zeigt namentlich Gen 1, dass jedenfalls die prominente Ausgestaltung des Schöpfungsthemas im kontinuierlichen Diskurs mit mesopotamischen Konzeptionen geschehen ist, also die entsprechenden Kulturkontakte voraussetzt. Die Reflexion über Weltentstehung und Weltordnung geschah im Alten Orient nicht aus dem Nichts, sondern wurde auf der Höhe der damaligen wissenschaftlichen Diskurse betrieben. In Israel war dies ohne Vertrautheit mit den Grundüberzeugungen der damaligen Leitkulturen aus dem Zweistromland nicht denkbar. Der kulturelle Austausch konnte aber erst von der Zeit an rezeptionsgeschichtlich wirksam werden, in der die Schriftgelehrsamkeit in Israel und Juda selbst einen gewissen Entwicklungsstand erreicht hatte.

Zum dritten ist schließlich zu berücksichtigen, dass wohl erst die Universalisierung der Religion des antiken Israel im Gefolge des Verlustes der souveränen Eigenstaatlichkeit zu einer hervorzuhebenden Akzentuierung der Vorstellung Gottes als des Schöpfers der Welt geführt hat. Die Entwicklung dieser Vorstellung hängt sachlich mit der Ausprägung des biblischen Monotheismus in dieser Zeit zusammen (vgl. z.B. Jes 45,5–7; vgl. Zenger 2003; Oeming/Schmid 2003; Leuenberger 2010). Insofern ist die Schöpfungsvorstellung zwar wohl nicht erst im Exil entstanden, hat aber doch damals ihren wirkungsmächtigsten Ausbau erfahren.

Die älteste außerbiblische Bezeugung einer Schöpfungsaussage im antiken Israel findet sich auf einem in drei Zeilen beschriebenen Fragment eines Vorratskruges aus dem königszeitlichen Jerusalem (Avigad 1972: 195), die Schrift weist in das frühe 7. Jahrhundert v. Chr. In der zweiten Zeile ist noch der Name Michayahu (מִיכָיָהוּ) zu lesen, in der dritten sind die Buchstaben מִיכָיָהוּ qm'š erkennbar, die man zu מִיכָיָהוּ [מ] qm'š ergänzen kann, was entweder mit »Gott, der die Erde erschaffen hat« wiederzugeben ist, oder aber vielleicht (wegen des fehlenden Artikels vor מִיכָיָהוּ qm'š so wie des fehlenden ה am Auslaut von מִיכָיָהוּ qm'š) einen sprechenden Eigennamen einer Gottheit Elqumirša meint, was aber in der Sache auf dasselbe hinausläuft (vgl. DDD, s.v. »El-Creator-of-the-Earth« [W. Röellig]). Diese Bezeichnung ist auch in einer phönizischen In-

schrift aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. bezeugt (KAI 256 A III,18 = TSSI III 15 A III,18).

Außerdem klingt der Ausdruck קנה עולין ואתרץ שמים ואתרץ אלה 'el 'eljōn qonēh šāmajim wā'arəṣ »der höchste Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat« (Gen 14,19) daran an, der allerdings in einem schwer datierbaren Kontext steht, der insgesamt wohl ein nachhexilisches Kunstprodukt darstellt.

Die Epigraphik kann somit bestätigen, was sich auch aus inneren Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Israel nahe legt: Die Schöpfungsthematik wird zwar vor allem im Bereich exilischer und nachexilischer Texte des Alten Testaments breit ausgestaltet, kennt aber auch schon vereinzelt ältere Vorstufen (Janowski 2006: 361; vgl. Renz 2009).

Allerdings ist bezüglich des Alters und des Gehalts von Schöpfungsaussagen im Alten Testament grundsätzlich zu differenzieren. Es empfiehlt sich, an dieser Stelle eine Unterscheidung der christlichen Traditionsbildung einzuführen, die der Begrifflichkeit nach insofern natürlich anachronistisch, der Sache nach aber von Bedeutung ist: Es lassen sich die Vorstellungen einer *creatio continua* und einer *creatio prima* voneinander unterscheiden (Spieckermann 1989). Der Ausdruck *creatio continua* bezeichnet die fortwährende Erhaltung der Welt durch göttliche Aktivität, während mit *creatio prima* die erstmalige Erschaffung der Welt durch Gott gemeint ist. Beide Vorstellungen verhalten sich weder in der Dogmatik noch in ihren Vorstufen in der Bibel gleichberechtigt zueinander, vielmehr sind die Aussagen über die Erschaffung der Welt als Zuspitzungen der Vorstellung ihrer göttlichen Erhaltung und Lenkung zu verstehen.

Über die literarhistorische Einordnung von Gen 1 war und ist sich die alttestamentliche Wissenschaft in hohem Maß einig. Man rechnet den Text der so genannten Priesterschrift zu, einer im jetzt vorliegenden Pentateuch verarbeiteten, ursprünglich selbständigen literarischen Quelle, die vermutlich in der frühen Perserzeit entstanden ist (in den letzten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts v. Chr.), auch wenn über die Datierung nicht letzte Einigkeit herrscht (de Pury 2007/2010: 37–42). Deutlich ist aber für diese prominenteste Darstellung der *creatio prima*, dass sie nicht mehr in die Königszeit gehört.

Gleiches nimmt jedenfalls die neuere Forschung auch für Gen 2f. an. Dieser traditionell dem jahwistischen Geschichtswerk zugewiesene Text teilt, was seine Datierung betrifft, das Schicksal dieses Werks insgesamt, dessen frühe Ansetzung und literarische Erstreckung sehr kritisch diskutiert werden (vgl. Gertz u.a. 2002). Uneins ist die gegenwärtige Diskussion darüber, ob Gen 2f. vor- oder nachpriesterschriftlich anzusetzen sei, was bei der mancherorts geäußerten Annahme einer literarischen Schichtung auch differenziert beantwortet wird (Gertz 2007). Dass Gen 2f. aber um Jahrhunderte älter als Gen 1 sein soll, wie man noch vor fünfzig Jahren meinte, wird heute kaum mehr angenommen. Es ist nachgerade offenkundig, dass Gen 2f. mit seinem Konzept der Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden aufgrund des Verstoßes gegen ein göttliches Gebot die deuteronomistische Konzeption des Landverlustes aufgrund von Ungehorsam voraussetzt und universalisiert, also nicht älter als diese selbst sein kann. Außerdem weist das ambivalente Weisheitskonzept – der Erwerb der »Erkenntnis von Gut und Böse« wird gegen die Tradition (vgl. Ez 28,15f., vgl. Mettinger 2007: 85–98; Saur 2008) ursächlich mit dem Verlust des Paradieses verknüpft – auf ein fortgeschrittenes Stadium der theologisch-entwickelten Entwicklung der Weisheit hin. Schließlich spricht auch das »Paradiesschweigen« des Alten Testaments nicht für eine frühe Ansetzung von Gen 2f. – die ersten expliziten Aufnahmen von Gen 2f. finden sich erst in den deuterokanonischen Texten Sir 25,24 und SapSal 2,24 (Schmid/Riedweg 2008).

Im Bereich der Psalmen ist die Sachlage schwieriger zu beurteilen, da sich hier die kontroverse Frage der literarischen Integrität der betreffenden Texte noch drängender stellt. Jedenfalls aber liegt von Hermann Spieckermann ein ausgearbeiteter Vorschlag zu verschiedenen Psalmen vor, in denen das Thema der *creatio prima* als literarische Ergänzung zu einem jeweiligen Grundbestand bestimmt wird (vgl. Spieckermann 1989). Wenn auch die literarkritischen Rekonstruktionen umstritten sind, so bleibt dies traditions- und theologisch-entwickelt grundsätzlich plausibel: Die religiösen Vergewisserungsszenarien des Jerusalemer Tempelkults sind ganz auf die Garantie gegenwärtig erfahrbarer Lebensgewährungen – also Elemente der *creatio continua* – ausgerichtet. Dass solche lite-

rarischen Äußerungen noch in die Zeit des ersten Tempels zurückreichen, ist ebenso denkbar und wahrscheinlich wie ihre spätere Ausgestaltung oder Ergänzung auf das Thema der Welterschöpfung am Anfang aller Geschichte hin.

Ganz ineinandergewoben sind *creatio prima* und *creatio continua* im Bereich der Gottesreden des Hiobbuches. In der Entgegnung auf Hiobs Klagen verweist Gott auf die von ihm regierte Schöpfung, wobei Ersterschaffung und fortwährende Gestaltung der Welt nicht deutlich voneinander geschieden werden. Bezüglich der historischen Ansetzung ist aufgrund der deutlichen monotheistischen Ausrichtung des Hiobbuches, der zahlreichen innerbiblischen Aufnahmen sowie des geistigen Gepräges im Rahmen der weisheitlichen Tradition des Alten Testaments immerhin soviel deutlich, dass dieser Text literarisch nicht vor die mittlere Perserzeit (5. Jahrhundert v. Chr.) zurückreichen kann – was ein höheres Alter mündlich überlieferten Traditionsgutes nicht ausschließt.

Eine ganz eigene Perspektive auf das Verhältnis von *creatio prima* und *creatio continua* findet sich schließlich in der apokalyptischen Literatur. Man kann namentlich die nach 70 n. Chr. entstandenen Konzeptionen (besonders 4Esr, syrBar) dadurch charakterisieren, dass sie mit einer fortlaufenden Zurücknahme des heilvollen Wirkens Gottes aus dem gegenwärtigen Weltgeschehen und mit dem Ende dieser Welt rechnen, dafür aber eine Zeitwende und den Übertritt der Gerechten und Frommen in einen kommenden Äon, eine gewissermaßen raumzeitlich vorgestellte neue Schöpfung, in den Blick nehmen. Kein Zweifel wird aber daran gelassen, dass dieser zweite Äon von allem Anfang an bereits miterschaffen wurde (vgl. 4Esr 7,50: *Propter hoc non fecit Altissimus unum saeculum sed duo* [»Der Höchste hat deshalb nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei«]). Der neue Äon ist also keine im Verlauf der Zeit nötig gewordene Korrekturmaßnahme, sondern göttlicher Schöpfungswille von allem Anfang an. Die *sub specie contrario* verborgene *creatio continua* im gegenwärtigen Äon wird also komplementiert durch die Vorstellung einer doppelten *creatio prima*: Zwar gibt Gott die erfahrbare Welt auf, doch den Gerechten ist von allem Anfang an das Leben im kommenden Äon bereitet. Auf ihre Weise

nacht so auch die Apokalyptik die Abhängigkeit des Konzepts einer *creatio prima* von dem der *creatio continua* deutlich.

Man sieht also: »Schöpfung« ist ein in sich differenziertes Konzept, das erst unter gewissen kultur- und geistesgeschichtlichen Bedingungen zu einer maßgeblichen Ausgestaltung in der Literatur des antiken Israel findet und sich in deren Verlauf in verschiedener Hinsicht transformiert. Den in den einzelnen Texten greifbaren Konzeptionen wendet sich nun das folgende Kapitel zu.

2. Die Erschaffung der Welt nach Gen 1

Gen 1,1–2,4a (im Folgenden: Gen 1) ist wohl einer der bekanntesten Texte nicht nur der Bibel, sondern der Weltliteratur überhaupt. 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: ursprünglich der so genannten Priesterschrift (de Pury 2007/2010), jetzt des Pentateuch. Deshalb greift jede Auslegung von Gen 1 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 – mitunter gern als moralischer Appell verstanden. Tatsächlich scheint Gen 1 im Töten von Tieren und Menschen eines der elementarsten Probleme der Welt zu erblicken, doch bleibt zu beachten, dass Gen 1 ein erzählender Text ist. Er enthält keine Aufforderungen, sondern Erzählung. Diese beiden Gefahren sind im Folgenden zu berücksichtigen und zu vermeiden (vgl. Steck 1981).

Gen 1 berichtet davon, wie Gott innerhalb von sieben Tagen die Welt geschaffen hat. In der griechischsprachigen 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 ge-

macht hatte.« Die griechische Übersetzung der 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 (anders Krüger 2009). 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 וַיִּשְׁבֹּת *vajjisbot* [»und er ruhte«] verwendet), Gott ruht aber durch seine Ruhe den späteren Sabbat urzeitlich vor.

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-Tageschema 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 leichtgeschürzte Vermutungen lassen sich jedoch einfach falsifizieren. 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 einfach Resultat eines nur teilweise gegliederten Ausgleichs von verarbeitetem Überlieferungsgut, sondern vielmehr zutiefst sinntragend. Zu-

nächst fällt – wiederum rein numerisch gesehen – bereits auf, dass die acht Werke nicht zufällig, sondern in einer bestimmten Abfolge auf die sechs Tage verteilt sind:

- | | | |
|--------|---------|---|
| 1. Tag | 1 Werk | Wechsel von Tag und Nacht |
| 2. Tag | 1 Werk | Himmelfeste |
| 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 |
| 7. Tag | Ruhe | |

Gen 1 ordnet die Werke also in einem zweimal durchlaufenden Rhythmus 1:1:2 an. Dass dies mehr als ästhetische Spielerei ist, zeigt sich bei einem Blick auf die Inhalte. Die so formal angelegte Zäsur zwischen dem dritten und dem vierten Tag ist nämlich auch sachlich von entscheidender Bedeutung. Sofort deutlich wird, 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 allererst 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 schließlichs 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 »sehr gut« bezeichnet wird, bedeutet dies: Sie ist ganz auf gelingendes Leben hin ausgerichtet.

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, ist aber nicht identisch mit ihr. Kosmologie und Biologie der Schöpfung entsprechen zwar der damaligen Welterfahrung, nicht aber die elementaren Ordnungen – namentlich das Zuweisen ausschließlichs vegetarischer Nahrung an Mensch und Tier stimmt nicht mit den damaligen wie 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. Fünf Kapitel später konstatiert Gen 6,11–13, dass sich die Qualifikation von Gen 1,31 nun in ihr schieres Gegenteil verkehrt hat.

Gen 1,31:

Gen 6,11–13:

Aber die Erde wurde verderbt vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalttat (עוֹנֵת הָאָמָּס).
Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.
Und Gott sah auf die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch 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 (עוֹנֵת הָאָמָּס) von ihnen her: So will ich sie denn von der Erde vertilgen.

Als Grund für die Kompromittierung der anfänglichen Schöpfung wird in Gen 6,11–13 die Verderbnis der Erde durch »Gewalttat« (עוֹנֵת הָאָמָּס) genannt. Der Begriff *hāmās* meint dabei vornehmlich »Gewalt gegen Leben«, im Besonderen Blutvergießen. Mit »alles Fleisch« sind Menschen und Tiere im Blick (Stipp 1999), 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.

Eben auf dieses Problem der Gewalttat reagiert dann der Textpassus Gen 9,1–6.

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!

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, über alle Vögel des Himmels, über alles, was auf Erden kriecht, und über alle Fische im Meer: in eure Hand sind sie gegeben.

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.

Alles, was sich regt und lebt, das soll eure Speise sein; wie das Kraut, das grüne, gebe ich euch alles. Nur Fleisch, das seine Seele – sein Blut – noch in sich hat, dürft ihr nicht essen. Euer eigenes [vergossenes] Blut aber will ich einfordern; von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich das Leben des Menschen einfordern: Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch um den Wert des Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bild gemacht.

Die dort wiedergegebene Gottesrede nimmt die Nahrungszuweisung aus Gen 1,28–30 auf und modifiziert sie dahingehend, dass nun 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 steht darauf die Todesstrafe.

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 $\text{דָּמָם} \text{ } b\bar{a}d\bar{a}m$ wiedergegeben wird. Die hebräische Präposition $\text{ב} \text{ } b$ 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 sich die Übersetzung »um den Wert des Menschen« nahe legen. Für diese letztere Möglichkeit spricht der Aufbau von Gen 9,6a, in dem das vergossene Menschenblut aus der ersten Satzhälfte (C) dem Blut des Menschen aus der zweiten Satzhälfte entspricht (C'). Die passive Formulierung »soll vergossen werden« wäre dann als *passivum divinum* zu deuten: Der Vollzug der Todesstrafe bleibt Gott vorbehalten. Möglicherweise lassen sich aber die beiden Bedeutungen nicht trennen (vgl. Zehnder 2010).

| | | | | | |
|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------------|-----------------------------|
| Wer vergießt | Blut | von Menschen: | um den Wert des Menschen | soll dessen Blut | vergossen werden. |
| A | B | C | C' | B' | A' |
| דָּמָם jissáfek | דָּמָם dāmō | בְּדָמָם bāādām | בְּדָמָם hāādām | יִשָּׁפֵק dam | יִשָּׁפֵק šofek |
| A' | B' | C' | C | B | A |

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. Zugespielt heißt das: Die biblische Schöpfungserzählung umfasst nicht Gen 1, auch nicht Gen 1–3, sondern Gen 1–9.

Dass Gen 1 ein offener Text ist und auf die Fortführung in Gen 6 und Gen 9 hin angelegt und angewiesen ist, lässt sich an einem kleinen Detail innerhalb von Gen 1 verifizieren: dem Segensmotiv (vgl. auch Wöhrle 2009). 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 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.« 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 enthalten (Pflanzen gelten biblisch 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: Vögel, Landtiere und Menschen müssen sich das Land als Lebensraum teilen. Gemäß dem Ordnungsdenden 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 nun auch aus Gen 1 selbst: Die Erzählung entwirft seine Schöpfungsordnung für eine utopische Gegenwart, 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 mythologischen Denkens selbst zusammenhängt.

In Gen 1 fällt eine Reihe von theologischen Grundentscheidungen. Zunächst einmal ist deutlich erkennbar, dass Gen 1 ein *monotheistischer* Text ist. Nach dieser Darstellung gibt es – trotz des etwas rätselhaften Plurals in 1,26 »Lasst uns Menschen machen

[...]« – nur eine Gottheit. 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 (s. das vorangehende Kapitel), gleichwohl aber liegt es auf der Hand, dass die konsequente Entwicklung des Gedankens eines Schöpfers auf die Ausformulierung eines strikten Monotheismus hindrängt.

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 אֱלֹהִים -Begrifflichkeit ablesen. אֱלֹהִים *ʾēlohîm* ist ein hebräisches Nomen mit der Bedeutung »Gott« oder »Götter«. Undeterminiertes אֱלֹהִים *ʾēlohîm* ohne Artikel wäre also grundsätzlich zu übersetzen mit »ein Gott« oder »Götter«. Diese Bedeutung hat אֱלֹהִים *ʾēlohîm* in Gen 1 offenkundig nicht: אֱלֹהִים *ʾēlohîm* heißt nicht »ein Gott«, schon gar nicht »Götter«, wie die singularischen Prädikate zeigen, sondern »Gott«, wobei es sich um einen so genannten Hoheitsplural zu handeln scheint. אֱלֹהִים *ʾēlohîm* wird in der Priesterschrift also singularisch und, obwohl es keinen Artikel führt, wie ein determiniertes Nomen verwendet. Das aber heißt: Gen 1 gebraucht אֱלֹהִים *ʾēlohîm* 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.

Macht man sich diesen artikellosen Gebrauch des Begriffs אֱלֹהִים *ʾēlohîm*, 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 אֱלֹהִים *ʾēlohîm* und ihren einzigen Inhalt אֱלֹהִים *ʾēlohîm* koinzidieren. Der einzige, der אֱלֹהִים *ʾēlohîm* ist, kann deshalb gleichzeitig auch אֱלֹהִים *ʾēlohîm* heißen (de Pury 2002; 2008; kritisch dazu Blum 2008).

Die Pointe der Koinzidenz von Gattung und einzigem Element lässt sich weiter profilieren, wenn man sie etwa gegen den Gebrauch von אֱלֹהִים *ʾēlohîm* in nur wenig älteren Deuterotesaja-Texten hält.

genutzt auf die Gottesvorstellung: Der Gott der Schöpfung und der rettende Gott beim Exodus sind ein und derselbe.

Diese Beispiele zeigen mithin die enge sachliche Verbindung von Schöpfung und Monotheismus: Wird Gott als »Schöpfer« interpretiert, so drängt diese Interpretation darauf, auch sein weiteres Handeln in der Welt als »Schöpfungshandeln« darzustellen.

Mit der monotheistischen Option hängt die theologisch höchst bedeutsame Entscheidung für die scharfe Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in Gen 1 zusammen. Der 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 und schied das Wasser unter der Feste vom Wasser über der Feste. Und so geschah es. Und Gott nannte die Feste Himmel« (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«) (TUAT III/4: 565–602) nahe, das bisweilen – etwas irreführend – aufgrund seiner Berührungen mit Gen 1 als Weltschöpfungsepos bezeichnet worden ist. 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 *t^hōm* für »Urflut« an den Namen *Tiāmtu* in *Enūma eliš* an, wenngleich es unsicher ist, ob *t^hōm* und *Tiāmtu* etymologisch unmittelbar miteinander verwandt sind.

Im Rahmen von *Enūma eliš* ist zu beobachten, dass der dreifach gestufte Himmel nach seiner Erschaffung dann von Gottheiten als Wohnstatt bezogen wird – entsprechend ihrer Hierarchie. 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. Vielmehr scheint Gott der Schöpfung gewissermaßen lokal gegenüberzustehen.

Deutlich wird daraus: Schöpfer und Schöpfung sind gemäß Gen 1 vollkommen getrennt voneinander. 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 im Bereich des Menschen einen »göttlichen Kern« oder »Funken«, der durch Techniken wie Meditation, Kontemplation oder Erleuchtung kultivierbar sei.

Die radikale Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung zieht nachgerade zwangsläufig die Vorstellung einer – anachronistisch mit Max Weber gesprochen – »Entzauberung der Welt« nach sich, die allerdings auch schon in der babylonischen Tradition angelegt ist (Gertz 2009). Am deutlichsten ist dies bei der Depotenziierung der Gestirne zu bloßen »Lampen« zu erkennen: Gen 1 verwendet offenbar bewusst nicht die hebräischen Begriffe für »Sonne« (שֶׁמֶשׁ *šēmēš*) und »Mond« (יָרֵחַ *jāre^aḥ*), sondern spricht lediglich von der »größerem« und der »kleineren Lampe«, möglicherweise um Assoziationen an die jeweiligen Gottheiten zu vermeiden, wahrscheinlicher aber vor allem aus astronomischem Interesse heraus (Smith 2010: 97f). 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 in Gen 1,3 von Gott geschaffen und wird von den Gestirnen nur reflektiert.

Die sachliche Trennung von Schöpfer und Schöpfung dürfte auch für die Wahl des göttlichen Worts als Schöpfungsmedium in Gen 1 verantwortlich sein. Dass Gott durch sein Wort schafft, ist

so gleich im Folgekontext expliziert wird (Weippert 1998; Wöhrle 2009).

Historisch gesehen lässt sich das Fehlen einer irdischen Königsfigur mit der nachkönigszeitlichen Entstehung von Gen 1 erklären – zur Zeit der Abfassung dieses Textes gab es kein Königtum mehr in Israel und Juda –, doch ist damit nur ein geschichtliches Akzidenz genannt, zumal gleichzeitig andere Texte des Alten Testaments durchaus auch Hoffnungen auf das Wiedererstehen des Königtums äußern konnten. Die Anthropologie von Gen 1 scheint demgegenüber die Vorstellung des Königtums bewusst verabschiedet, oder – genauer gesagt – »demitotisiert« zu haben: Jeder Mensch hat königliche Qualität.

3. Die Paradieserzählung Gen 2f.

Seit den Anfängen der historischen Bibelkritik ist bemerkt worden, dass nach Gen 1 in Gen 2f. eine zweite Schöpfungserzählung folgt, die mit der ersten nicht in organischer Verbindung steht, sondern erst sekundär mit ihr verbunden worden ist. Sie gehört ebenfalls zu den bekanntesten und meistausgelegten Texten der Bibel und hat eine vielfältige Rezeptionsgeschichte aus sich heraus gesetzt, die in ihrem gewachsenen Recht zu würdigen ist (vgl. Schmid/Riedweg 2008), gleichzeitig aber auch die ursprüngliche Aussage der biblischen Erzählung mitunter verdeckt hat. Man kann sich dies anschaulich vor Augen führen: Aus Gen 2f. haben sich dem wirkungsgeschichtlichen Gedächtnis vor allem das Paradies, Adam, Eva, der Apfel und der Sündenfall eingeprägt. Blickt man in den biblischen Text, so wird man feststellen, dass von all diesen Elementen in der hebräischen Erzählung allein Eva vorkommt. Der Begriff *παράδεισος* (»Paradies«) entstammt der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die damit den »Garten Eden« wiedergibt, der Begriff selbst ist ein persisches Lehnwort. Adam wird das erste Mal namentlich in Gen 4,1 genannt, in Gen 2f. ist allein vom »Menschen« (אָדָם *hā'ādām*) die Rede. Im Hebräischen ist diese Differenz durch die Verwendung des Artikels הָ *hā* vor dem Nomen אָדָם *ādām* unzweifelhaft klar, das deshalb kein Eigenname

sein kann, da Eigennamen nicht zusätzlich durch einen Artikel determiniert werden können. Die verbotene Frucht wird in der Bibel in botanischer Hinsicht nicht identifiziert. Die geläufige Bestimmung als Apfel hängt mit der lateinischen Wirkungsgeschichte von Gen 2f. zusammen, die mit dem Homonym *malum* (»Böses«/»Apfel«) spielte. Und schließlich fällt nirgendwo in Gen 2f. der Begriff »Sünde« oder »Fall«. Die Bibel spricht erst im Rahmen der Erzählung vom Brudermord Kains an Abel von »Sünde« (Gen 4,6f.).

Es wird also bei der Lektüre der Paradieserzählung darauf zu achten sein, ihren Aussagegehalt nicht mit ihren Wirkungen zu verwechseln. Was bewegt die Paradieserzählung? Sie ist keine Sammlung dogmatischer Loci, sondern ein narratives Gefüge, dessen Sinn sich nur im erzählerischen Ablauf aufschlüsselt. Entsprechend liegt es nahe, bei ihrer Besprechung ihrem Erzählfluss selbst nachzugehen (vgl. Spieckermann 2000; Schmid 2002a; Blum 2010).

Sie setzt ein mit der Pflanzung des Garten Edens durch Gott sowie der Erschaffung des Menschen, der in diesen Garten gesetzt wird. Dabei stellt die Beschreibung, dass der Mensch aus עָפָר »Staub«; Gen 2,7) geformt wird, hinlänglich klar, dass er von vornherein sterblich geschaffen ist: »Staub« ist eine gängige Vergänglichkeitsmetapher im Alten Testament (vgl. z.B. Qoh 3,20). Dies verdient deshalb Hervorhebung, da oft die Auslegung vertreten wird, der Mensch sei gemäß Gen 2f. ursprünglich unsterblich gewesen, habe aber seine Unsterblichkeit im Gefolge des Falls verloren. Dass dies nicht zutrifft, zeigt sich weiter daran, dass die Strafandrohung in Gen 2,17 die konventionelle Form eines Rechtssatzes hat, der die Todesstrafe (und eben nicht die Strafe der Sterblichkeit) verhängt und dass in Gen 3,19b die Sterblichkeit nicht in einem der Strafsätze gegen den Menschen und seine Frau erscheint, sondern in einer Begründung dazu. Die spezifische Formulierung in Gen 2,17 *mōt tamūt* statt יָוֹתָם *mōt jūmat* hängt mit dem Umstand zusammen, dass Gott selbst als Vollstrecker der Todesstrafe im Blick ist (vgl. Gen 20,6f.; Num 26,65; Ri 3,22; Ez 3,18; anders Blum 2010: 15f.).

In der Mitte dieses Gartens stehen zwei Bäume, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Was es mit dem Baum des Lebens auf sich hat, enthüllt Gen 3,24: Wer von