

Andreas Schüle

Die Urgeschichte  
(Genesis 1–11)

**T V Z** | Zürcher Bibelkommentare





**Andreas Schüle** **Die Urgeschichte (Gen 1–11)**

*Meinem Vater Uwe Schüle in Erinnerung*

---

**Zürcher Bibelkommentare**

herausgegeben von

Thomas Krüger, Konrad Schmid, Christoph Uehlinger (AT)

Andreas Dettwiler, Moisés Mayordomo (NT)

---

**Andreas Schüle**

**Die Urgeschichte  
(Gen 1–11)**

---

**T V Z Theologischer Verlag Zürich**

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-290-17527-6 (Print)

ISBN 978-3-290-18134-5 (E-Book: PDF)

2., erweiterte und aktualisierte Auflage 2020

© 2009 Theologischer Verlag Zürich

[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	9
-------------------	---

## Einleitung

1. Die Urgeschichte und das Buch Genesis . . . . .	11
2. Komposition (synchrones Textprofil) . . . . .	14
3. Entstehung (diachrones Textprofil) . . . . .	16
3.1 Priesterschriftliche und nicht-priesterschriftliche Texte . . . . .	16
3.2 Intertextuelle Bezüge . . . . .	21
4. Altorientalische Literaturgeschichte . . . . .	22
5. Theologie . . . . .	25

## Kommentar

1,1–2,3 Der Schöpfungsbericht . . . . .	31
Überblick . . . . .	33
1,1–3 Die Vorwelt . . . . .	38
1,4–5 Tag und Nacht . . . . .	43
1,6–8 Das Firmament . . . . .	43
1,9–13 Das trockene Land . . . . .	44
1,14–19 Die Himmelslichter . . . . .	45
1,20–23 Meeres- und Himmelsbewohner . . . . .	47
1,24–25 Kriech- und Landtiere . . . . .	48
1,26–28 Die Menschen . . . . .	49
1,29–31 Die ersten Speisegebote . . . . .	55
2,1–3 Der siebte Tag . . . . .	56
Exkurs: Schöpfung und modernes Weltbild . . . . .	58
2,4–4,26 Die Menschheit in Eden . . . . .	60
Überblick . . . . .	60
2,4–25 Die Erschaffung von Mann und Frau . . . . .	62
2,4a Die Genealogie von Himmel und Erde . . . . .	67
2,4b–5 Die Vorwelt . . . . .	68
2,6–8 Das «lebendige Wesen» . . . . .	69
2,9 Ein Baum oder zwei? . . . . .	74
2,10–14 Die Weltenflüsse . . . . .	77
2,15–17 Der Mensch im Garten von Eden . . . . .	78
2,18–20 Tiere als Gefährten? . . . . .	82
2,21–24 Die Erschaffung des Gegenübers . . . . .	84
2,25 Nacktheit . . . . .	87
3,1–25 Der Mensch und die Erkenntnis von Gut und Böse . . . . .	88

3,1–5 Der Dialog zwischen Frau und Schlange . . . . .	89
3,6 Der Reiz des Baumes . . . . .	90
3,7–8 Das Aufgehen der Augen . . . . .	92
3,9–13 «Wo bist du?» . . . . .	93
3,14–20 Die Flüche . . . . .	94
3,20–24 Die Vertreibung aus dem Garten . . . . .	97
Exkurs: Hieronymus Boschs «Garten der Lüste» . . . . .	100
4,1–16 Die Kain-Erzählung . . . . .	104
4,1–2 Die beiden Söhne . . . . .	105
4,3–5a Das zurückgewiesene Opfer . . . . .	105
4,5b–7 Das «fallende Angesicht» . . . . .	106
4,8–9 Der Hüter des Bruders . . . . .	110
4,10–12 Das Blut des Opfers . . . . .	110
4,13–16 Kains Flucht . . . . .	112
Exkurs: Zur Auslegungsgeschichte der Eden-Erzählungen . . . . .	114
4,17–24 Der Kainiten-Stammbaum . . . . .	117
5,1–32 Die Genealogie Adams . . . . .	120
6,1–4 Göttersöhne und Menschentöchter . . . . .	126
Überblick . . . . .	126
6,1–2 Die Menschentöchter . . . . .	128
6,3 Die Begrenzung menschlichen Lebens auf 120 Jahre . . . . .	128
6,4 Das Heldengeschlecht . . . . .	129
6,5–9,19 Noah und die Sintflut . . . . .	131
Überblick . . . . .	136
Der Flutmythos als Kontrastfolie . . . . .	136
Das überlieferungsgeschichtliche Problem der Flut-Erzählung . . . . .	138
Die priesterschriftliche Flut-Erzählung . . . . .	139
6,9–12 Der Prolog zur Flut-Erzählung . . . . .	139
6,13–22 Die erste Gottesrede . . . . .	140
7,11–8,7 Der Flutbericht . . . . .	143
8,15–18; 9,1–17 Die zweite Gottesrede . . . . .	145
Die nicht-priesterschriftlichen Anteile der Flut-Erzählung . . . . .	154
6,5–8 Der andere Prolog der Flut-Erzählung . . . . .	155
7,1–9 Die Beladung der Arche . . . . .	159
7,13–17a Der Flutbericht . . . . .	160
7,21–22 Der Untergang aller lebenden Wesen . . . . .	160
8,3–5.8–14 Das Ende der Flut und die Aussendung der Taube . . . . .	161
8,19–22 Das «beruhigende» Opfer . . . . .	162
9,20–29 Die Verfluchung Kanaans . . . . .	166
Überblick . . . . .	167
9,20 Der Wein als Kulturgut . . . . .	168
9,21–23 Noahs Trunkenheit . . . . .	168
9,24–25 Die Degradierung Kanaans . . . . .	169
9,26–27 Der Segen für Jafet und Sem . . . . .	170



---

10,1–32 Die Völkertafel . . . . .	171
11,1–9 Der Turmbau zu Babel . . . . .	176
Überblick . . . . .	177
11,1–2 Der Aufbruch aus dem Osten . . . . .	179
11,3 Monumentalbau als Sklavenarbeit? . . . . .	180
11,4 Die Angst vor Zerstreung . . . . .	180
11,5–6 Gottes Argwohn . . . . .	182
11,7–9 Die Verwirrung der Sprache . . . . .	182
11,10–32 Der zweite Semiten-Stammbaum . . . . .	185
Auswahlbibliographie . . . . .	189
Bildnachweis . . . . .	193



# Vorwort

Die biblische Urgeschichte auslegen zu dürfen, ist ein Privileg für jeden Exegeten und jede Exegetin, wenngleich diese Aufgabe angesichts der Fülle dessen, was über diese Texte gedacht und geschrieben wurde, fast unbewältigbar erscheint. Gleichwohl will die Urgeschichte auch immer wieder neu gehört werden, gerade weil fast jeder der in ihr versammelten Texte ein Artefakt christlicher Bibelexegese geworden ist. Insofern ist es über das Privileg hinaus auch eine Freude, diese Auslegung für die Zürcher Bibelkommentare vorzulegen, die über die akademische Gilde hinaus auch die interessierten Bibelleserinnen und -leser erreichen möchte.

Dank gilt vor allem dem Union Theological Seminary & Presbyterian School of Christian Education, das mir durch die Gewährung eines «sabbatical leave» die Arbeit an diesem Kommentar ermöglichte.

Die biblischen Texte sind weitgehend der Zürcher Bibel 2007 entnommen, wobei deren Übersetzung in Einzelfällen verändert wurde.

Richmond (Virginia), im Oktober 2008  
Andreas Schüle

## Vorwort zur 2. Auflage

Ein Jahrzehnt ist seit dem Erscheinen dieses kleinen Kommentars vergangen. Seither hat er einige Nachdrucke erfahren. Das nach wie vor bestehende Interesse an einer kompakten Kommentierung der biblischen Urgeschichte hat neben den üblichen Korrekturen auch eine inhaltliche Durchsicht und Überarbeitung mit sich gebracht. Auch wenn es dem Format der Zürcher Bibelkommentare entsprechend dabei geblieben ist, dass auf Fußnoten verzichtet wurde, hat mich bei der Überarbeitung die Forschung seit der Erstauflage vielfältig zum Nachdenken veranlasst, was sich vor allem auf die Kommentierungen zu Gen 1,1–6,4 ausgewirkt hat.

Seit der Erstauflage hat sich auch der wissenschaftliche Ort meiner Beschäftigung mit der Urgeschichte verändert. Nicht zuletzt die Arbeit mit den Leipziger Studierenden hat hier ihren Niederschlag gefunden. Frau Anne Herzig danke ich für die Hilfe bei der Neugestaltung des Manuskripts.

Leipzig, im Oktober 2019  
Andreas Schüle



# Einleitung

## 1. Die Urgeschichte und das Buch Genesis

Das Buch Genesis ist ein eigentümliches literarisches Gebilde, das sich leicht erkennbar in drei Teile gliedert: Es beginnt mit einem langen mythischen Prolog, der sogenannten Urgeschichte (Gen 1–11), und endet mit einer novellistischen Erzählung ähnlicher Länge, der Josefsgeschichte (Gen 37; (38;) 39–50). Dazwischen finden sich teils lose, teils enger vernetzte Sagenkränze um die «Erzeltern» des künftigen Israel, das in ägyptischer Gefangenschaft zu einem Volk heranwächst. Während sich Gen 12–50 unter der großen Überschrift «Verheißung und Volkswendung» Israels zusammenfassen lassen, fügt sich die Urgeschichte nicht ohne weiteres in diesen thematischen Rahmen ein. Von «Israel» als Land oder Volk ist in Gen 1–11 nicht die Rede. Die Protagonisten der Urgeschichte verkörpern keine spezifische religiöse, ethnische oder kulturelle Identität. Obgleich Noah als exemplarischer Gerechter charakterisiert wird (Gen 6,8f.) , der «mit Gott wandelt», ist dies keine Gerechtigkeit, die, wie später im Fall Abrahams, auf eine besondere Verheißung antwortet (Gen 15,6). Die Urgeschichte imaginiert die Welt und die Menschheit vor und – im Blick auf Gen 9–11 – an der Schwelle der Auffächerung in verschiedene Kulturen, Religionen und Nationen, und sie nützt diesen Imaginationsraum zur Reflexion darauf, was Menschsein in Gottes Schöpfung bedeutet. Sie zeichnet den Menschen als Mann und Frau, Eltern und Kinder, als Bruder oder ganz allgemein als Mitmenschen; sie thematisiert elementar-menschliche Regungen und Gefühle wie Zuneigung, Eifersucht, Unsicherheit, Gewaltbereitschaft, und sie stellt all dies in den großen Zusammenhang der Frage nach dem Guten und Bösen in der Welt.

Die Konzentration auf Schöpfung und Menschheit bedeutet freilich nicht, dass die Urgeschichte in ihrem vorfindlichen literarischen Kontext ein Fremdkörper wäre, vielmehr ist sie fest eingebunden in die literarische Struktur und thematische Komposition des Buches Genesis: In Gen 2,4a findet sich zwischen den beiden Schöpfungsberichten die Formulierung «Dies ist die Geschichte der Entstehung von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden.» Etwas wörtlicher übersetzt ist hier nicht von «Geschichte» die Rede, sondern von «Generationen»: Es geht um die Genealogie/den Stammbaum von Himmel und Erde, also um das sukzessive Hervortreten der einzelnen Geschöpfe. Die gleiche Formulierung kehrt sowohl innerhalb der Urgeschichte wie dann auch in der Genesis insgesamt an verschiedenen Gelenkstellen der Erzählung wieder, insbesondere dann, wenn eine neue Generation der Vorfahren des späteren Israel in Erscheinung tritt. Genauer findet sich die Generationenformel an folgenden Stellen:

- Gen 2,4 *Dies sind die Generationen von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.*
- Gen 5,1 *Dies ist das Buch der Generationen Adams.*
- Gen 6,9 *Dies sind die Generationen Noahs.*
- Gen 10,1a *Dies sind die Generationen der Söhne Noahs, Sem, Ham und Jafet.*
- Gen 11,10 *Dies sind die Generationen Sems.*
- Gen 11,27 *Dies sind die Generationen Terachs.*
- Gen 25,12 Dies sind die Generationen Ismaels, des Sohnes Abrahams.
- Gen 25,19 Dies sind die Generationen Isaaks, des Sohnes Abrahams.
- Gen 36,1 Dies sind die Generationen Esaus, der Edom ist.
- Gen 36,9 Dies sind die Generationen Esaus, des Vaters Edoms auf dem Gebirge Seir.
- Gen 37,2 Dies sind die Generationen Jakobs.
- [Num 3,1 Dies sind die Generationen Aarons und Moses.]

Es ist deutlich, dass das genealogische Schema die wesentlichen Stationen des Buches Genesis erfasst und miteinander verknüpft. Auf diese Weise führt die Erzähllinie scheinbar bruchlos von der Schöpfung bis hin zu Josef und den Israeliten in Ägypten. Tatsächlich kann man die Genesis insgesamt als eine große Genealogie verstehen, in deren Fluss die Erzählungen von der Urzeit und dann von den Vätern und Müttern Israels eingeflochten sind.<sup>1</sup>

Weiterhin gibt es eine Reihe von Leitmotiven, die die Urgeschichte mit den nachfolgenden Teilen des Buches Genesis thematisch zusammenschließen. Vor allem der Auftrag zu Fruchtbarkeit und Mehrung, sowie der Segen Gottes sind in dieser Hinsicht von Gewicht. Innerhalb der Urgeschichte ergeht dieser Auftrag zunächst im Zusammenhang der Schöpfung (Gen 1,28) und wird nach der Sintflut im Blick auf Noah und seine Söhne erneuert (Gen 9,1.7). Die Einlösung dieses Auftrags wird mit der «Völkertafel» (Gen 10) berichtet, an deren Ende die Menschheit sich über die ganze bewohnbare Erdoberfläche ausgebreitet hat. Eine Variation dieses Schemas findet sich dann in den Vätererzählungen: Abraham und Jakob wird Fruchtbarkeit und Mehrung verheißen (Gen 17,2.6; 35,11), deren Erfüllung für die Zeit von Israels Aufenthalt in Ägypten zunächst angekündigt (Gen 46,3) und dann auch konstatiert wird (Gen 47,27; Ex 1,7). Auf diese Weise wiederholt sich an Israel – gleichsam im Kleinen und Besonderen –, was die Urgeschichte für die Menschheit insgesamt berichtet.

Dabei wird bereits eine der wesentlichen literarischen und theologischen Funktionen der Urgeschichte deutlich: Sie bereitet die Darstellung der spezifisch israelitischen Traditionen – Väter- und Exodus-Erzählungen – durch die Reflexion auf die Schöpfung und das allgemein Menschliche vor. Zugespitzt formuliert könnte man sagen, dass die Urgeschichte ein humanistischer Prolog zur Erwählungsgeschichte

<sup>1</sup> Auffälligerweise fällt das Ende des genealogischen Schemas mit dem Ende des Buches Genesis zusammen. Mose steht nicht in der Linie der Väter und Mütter Israels (die Notiz in Num 3,1 ist mit großer Wahrscheinlichkeit sekundär), was darauf hindeutet, dass die Traditionen, die hinter der Genesis stehen, ursprünglich offenbar nicht auf eine Fortsetzung durch die Exodus-Erzählungen angelegt waren.

Israels ist. Auf diese Weise wird die Volkwerdung Israels (Gen 12–50) eingezeichnet in eine übergreifende Kosmogonie und Anthropogonie (Gen 1–11). Dies fällt auch deswegen auf, weil im übrigen Pentateuch<sup>2</sup> und weiten Teilen der prophetischen Überlieferungen die umgekehrte Perspektive dominiert: Israels Tun und Ergehen bilden den Ausgangspunkt der Reflexion, die sich dann teils mehr, teils weniger auf andere Völker oder sogar das Schöpfungsganze weitet.<sup>3</sup>

Seiner narrativen wie thematischen Hauptlinie nach handelt der Pentateuch von der Erwählungsgeschichte eines bestimmten Volkes, Israel, der Selbstoffenbarung Gottes und dem Land, in dem sich Israel niederlassen wird. Das Interesse liegt auf dem Besonderen, der geschichtlichen Einzigartigkeit des Verhältnisses von Jahwe und seinem Volk. Die Tatsache, dass all dies in der Urgeschichte durch die Reflexion auf das allgemein Menschliche und allgemein Geschöpfliche präludiviert wird, gibt dem Pentateuch eine spannungsvolle literarische und theologische Vielschichtigkeit. Adam und Eva, Kain und Abel, Noah und die Seinen und schließlich die babylonische Menschheit der Turmbau-Erzählung – all diese sind nicht nur die genealogisch vorgängigen, sondern die *exemplarisch ersten* Menschen. Als solche verkörpern sie das charakteristisch Menschliche in seinen Höhen, Abgründen und Mittelmäßigkeiten, wie es sich dann auch an den Protagonisten der Geschichte Israels zeigt. Noah wird einerseits als der vollkommene Gerechte und als das wahre Ebenbild Gottes dargestellt, dann aber auch als jemand, der sich so betrinkt (Gen 9,21), dass er die Kontrolle über sich verliert und nicht mehr wahrnimmt, was um ihn herum geschieht. Brechungen und Gegenläufigkeiten sind ein typisches Merkmal der urgeschichtlichen Erzählungen, die die Leserinnen und Leser im Blick auf das Folgende sensibilisieren, denn schließlich wird auch Abraham einerseits als gerecht charakterisiert (Gen 15,6), weil er Gottes Verheißung glaubt; andererseits zögert er nicht, diese Verheißung zum eigenen Vorteil aufs Spiel zu setzen, indem er Sara als seine Schwester ausgibt und dem Pharao «überlässt» (Gen 12,10–20 par 20,1–17)).

Die Turmbau-Erzählung zeigt, wie sich die anfängliche Menschheit aus Angst vor Zerstreuung an einem Ort zusammenballt und damit ihre geschöpfliche Bestimmung, die Erde zu bevölkern, versäumt (Gen 11,4). Von hier aus spannt sich ein Bogen hin zur Exodusgeschichte: Auch Israel will lieber eingepfercht – aber sicher – in ägyptischer Gefangenschaft leben als sich dem Risiko des Aufbruchs ins verheißene Unbekannte aussetzen (Ex 16,2–4; 17,3f.). Als Prolog des Pentateuch intoniert der urgeschichtliche Diskurs über die Schöpfung und den Beginn der Menschheit auch die geschichtlichen Erzählungen über Israels Anfänge. Auf diese Weise handeln die Erzählungen über die Erzeltern und das Israel des Exodus nicht einfach vom ertatischen Geschick eines bestimmten Volkes; vielmehr wird die besondere Existenz Israels eingebettet in die Wesensbeschreibung der Welt insgesamt und der Menschheit als Gottes Schöpfung.

2 Der griechische Begriff *Pentateuch* bezeichnet die fünf Bücher Mose und bildet insofern das Korrelat zur hebräischen Bezeichnung desselben Textcorpus als *tôrâh* («Gebot/Unterweisung»).

3 Parallelen bestehen diesbezüglich vor allem zu Deuterocesaja (vgl. Jes 45,18–21) und späteren Texten des Jeremiabuches.

## 2. Komposition (synchrones Textprofil)

Der synchron<sup>4</sup> gelesene Text der Urgeschichte lässt sich im Wesentlichen in drei Abschnitte gliedern: 1. Die Erschaffung der Welt und die Entfaltung menschlichen Lebens darin (Kosmogonie und Anthropogonie) (Gen 1,1–6,4), 2. die Sintflutüberlieferung (6,5–9,17) und 3. die Völkergeschichte (9,18–11,32). Gleichwohl wird auch erwogen, die Urgeschichte auf die Elemente von Schöpfung und Flut zu beschränken und die Völkerwerdung bereits auf Gen 12ff. zu beziehen. Demnach wäre die eigentliche Urgeschichte (Gen 1,1–9,17) parallel zur mesopotamischen Mythologie zu betrachten, die sich ebenfalls auf die Elemente von Kosmogonie (Enuma elisch) und Flut (Atramchasis) konzentriert. Allerdings dürfte die Völkertafel (Gen 10) ganz gezielt als Erfüllung des Mehrungsauftrags (Gen 1,28) und somit als Abschluss des Schöpfungsgeschehens angelegt sein. Eine ähnliche Verklammerung findet sich im Blick auf die Turmbauerzählung (Gen 11,1–9), die wohl als Fortsetzung und Abschluss von Gen 3 gelesen werden will: Die Menschheit, die nach der Vertreibung aus dem Garten östlich von Eden gelebt hatte (Gen 3,24), macht sich nun von dort auf (Gen 11,2), gründet eine Stadt und wird dann in gewisser Weise noch einmal vertrieben bzw. zerstreut (Gen 11,8). Insofern legt sich die Vermutung nahe, dass die biblische Urgeschichte die Zweigliedrigkeit der mesopotamischen Mythologie um die Komponente der Völkerentstehung erweitert.

Gen 1,1–2,3(2,4a) stellt die Genesis der Welt aus einem anfänglichen Chaoszustand dar. Dabei ist es sowohl das Sprechen Gottes wie auch sein handwerkliches Schaffen, die dem Raum zwischen den Ozeanen ober- und unterhalb der Himmelsfeste eine beständige Struktur verleihen und darin schließlich «lebendige Wesen» (Gen 1,20.24.30) entstehen lassen. Der Mensch als Ebenbild Gottes (*imago dei*) steht am Ende der Kosmogonie (1,26–28) und wird mit der Herrschaft über alle anderen Lebewesen beauftragt (*dominium terrae*). Allerdings zeichnet Gen 1,1–2,3 nicht das Entstehungsbild der Welt wie sie seitdem ist. An einem Punkt ist diese Welt eigentümlich unwirklich. Die Versorgung, die Gott für seine Geschöpfe vorsieht (Pflanzen für die Tiere, Samen und Früchte für die Menschen, vgl. Gen 1,29f.), zielt darauf, dass es innerhalb dieser Welt kein Töten zum Nahrungserwerb gibt bzw. geben muss. Es ist das Bild vollständigen Friedens, das die Frage aufwirft, wie es dennoch kam, dass die der Leserschaft vorfindliche Welt von diesem anfänglichen Ideal abweicht.

Der folgende «zweite» Schöpfungsbericht nimmt die Themen der herausgehobenen Stellung des Menschen gegenüber Gott wie auch die besondere Beziehung von Mann und Frau auf und thematisiert diese im Rahmen der Erzählung vom Land Eden und des darin befindlichen Gottesgartens. Die Fragen, was den Menschen Gott ähnlich macht und zugleich von ihm trennt und was es mit der Beziehung von Frau und Mann auf sich hat, werden hier narrativ entfaltet. Ein katalytisches Ele-

<sup>4</sup> Gemeint ist der biblische Text in seiner uns vorliegenden Endgestalt. Demgegenüber konzentriert sich die «diachrone» Textwahrnehmung (siehe den folgenden Abschnitt) auf die Entstehungsgeschichte des Textes (einschließlich seiner möglichen Vorstufen).



ment bilden diesbezüglich die Bäume im Garten, die für die beiden göttlichen Attribute – Erkenntnis und Unsterblichkeit – stehen, die dem Menschen zunächst vor-enthalten bleiben. Adam und Eva erlangen eines dieser Attribute, die Erkenntnis von Gut und Böse, was sie allerdings in Konflikt mit dem Gebot Gottes bringt.

Gen 3 und 4 befassen sich mit dem Menschen, der nun um Gut und Böse weiß. Offenbar handelt es sich dabei um eine Fähigkeit, die der Mensch erst zu beherrschen lernen muss, denn es sind vor allem die negativen Auswirkungen dieser Erkenntnis, von denen die ersten Menschen zunächst eingeholt werden: Scham, Schuldzuweisung, Eifersucht und Brudermord. Die folgenden Genealogien (Gen 4,17–5,32) verfolgen die Entwicklung von den ersten Menschen hin zur Menschheit am Vorabend der Flut. Auch die eigentümliche kleine Erzählung von den Göttersöhnen und Menschentöchtern (6,1–4) gehört noch zum Themenkreis der Anthropogenie, insofern hier nun eine klare Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Welt vorgenommen wird, die sich in einer definitiven Begrenzung menschlicher Lebenszeit auf 120 Jahre ausdrückt.

Wie auch in den Parallelüberlieferungen aus Mesopotamien markiert die Sintflut das Ende einer ersten Epoche des Menschengeschlechts und den Beginn einer zweiten, die zugleich neue Formen kosmischer und sozialer Ordnung mit sich bringt. Der Niedergang der «ersten» Welt wird vor allem damit begründet, dass sich in ihr Gewalt in einem Ausmaß ausgebreitet hat, die den Schöpfungsauftrag «seid fruchtbar und mehrt euch» völlig pervertiert (Gen 6,11–12). Wiederum in anthropologischer Zuspitzung ist es dann vor allem das menschliche Herz, in dem die Quelle dieser destruktiven Kraft gesehen wird, weil dessen «Dichten und Trachten» (M. Luther) nur Böses hervorbringt (Gen 6,5; 8,21). Diese allgemeine Verderbnis der Welt («alles Fleisch») und die menschliche Natur im Besonderen (das «böse Herz») begründen die Notwendigkeit neuer Formen von Ordnung in der nachsintflutlichen Ära. Dieses Neue an der nachsintflutlichen Welt ist zum einen der Bund Gottes mit der Schöpfung (Gen 9,8–17), der ihr unverbrüchlichen Bestand gewährt. Dies wird parallelisiert durch die an das Opfer Noahs anknüpfende Festlegung Gottes, dass die geschaffenen Rhythmen der Welt für immer bestehen sollen (Gen 8,22). Neu ist allerdings auch, dass von nun an Gott selbst für den Schutz und die Bewahrung des geschaffenen Lebens sorgen und die Übertretung seiner Gebote – sei es durch Mensch oder Tier – mit Strafe belegt (Gen 9,4–6). Insofern ist die Fluterzählung in ihrer biblischen Form auch eine Ätiologie des Rechts und, insofern das Gottesrecht betroffen ist, eine Ätiologie der Tora.

Mit der Verfluchung Kanaans (Gen 9,19–27) weitet sich die Urgeschichte schließlich zur Völkergeschichte und legt damit die Grundlage für die Vätererzählungen. Vor allem die Völkertafel (Gen 10) macht deutlich, dass die schöpfungsgemäße Welt aus einer Vielzahl verschiedener Völker, Ethnien und Sprachen besteht – im Gegensatz etwa zum Bild der von einer Großmacht dominierten Völker. Die Turmbaugeschichte (11,1–9) bringt dies gleichsam auf den Punkt, indem sie zeigt, wie Gott die vielgestaltige Völkerwelt gegen die der Menschheit eigene Tendenz zur «Zusammenballung» allererst durchsetzen muss.

1–11	Urgeschichte		
	1,1–6,4	Kosmogonie und Anthropogonie	
		1,1–2,3	Schöpfungsgeschichte
		2,4–4,16	Eden-Erzählungen
		2–3	Adam und Eva
		4,1–16	Kain und Abel
		4,17–5,32	Genealogien der Menschheit vor der Flut
		6,1–4	Die «Engelehen»
	6,5–9,17	Sintflut-Erzählung	
	9,18–11,32	Völkergeschichte	
		9,18–27	Verfluchung Kanaans
		10,1–31	Völkertafel (10,21–31: 1. Semiten-Liste)
		11,1–9	Turmbau zu Babel
		11,10–32	2. Semiten-Liste (von Sem zu Terach)

### 3. Entstehung (diachrones Textprofil)

#### 3.1 Priesterschriftliche und nicht-priesterschriftliche Texte

Seit dem Beginn historisch-kritischer Forschung diente die Urgeschichte als Beispieltext für die Entstehung des Pentateuch insgesamt. Die Überzeugung war, dass man den biblischen Autoren und Redaktoren hier besser über die Schulter schauen könne als in anderen Teilen des Pentateuch. Entsprechend war die Forschungsgeschichte zu Gen 1–11 über weite Strecken ein Spiegel der Pentateuchforschung. Insbesondere die sog. Urkundenhypothese, die die Entstehung des Pentateuch auf eine Reihe ursprünglich eigenständiger Quellschriften zurückführte, die dann auf redaktionellem Wege ineinander gearbeitet wurden, stützte sich auf die Urgeschichte. An kaum einer anderen Stelle des Pentateuch glaubte man so eindeutig zwei unterschiedliche Quellen – eine ältere, jahwistische und eine jüngere, priesterschriftliche – voneinander unterscheiden zu können. Die zwei distinkten Gottesbezeichnungen («Gott» und JHWH<sup>5</sup>), die beiden Schöpfungsberichte (Gen 1; 2–3), die doppelte Genealogie der vorsintflutlichen Menschheit in Gen 4; 5, die zahlreichen Doppelüberlieferungen in der Sintflut-Erzählung und schließlich die zwei Semitenstammbäume – all dies wurde als Evidenz dafür genommen, dass hier zwei ursprünglich literarisch eigenständige Traditionen ineinander verwoben wurden.

<sup>5</sup> Dies sind die vier Buchstaben (das sog. «Tetragramm»), die im hebräischen Text den Namen Gottes bezeichnen. Die ursprüngliche Aussprache mag «Jahwe» gelautet haben, die spätere Lesart «Jehova» beruht dagegen auf einem Missverständnis der hebräischen Vokalzeichen. In den meisten Bibelübersetzungen wird der Name Gottes mit der Bezeichnung «der HERR» wiedergegeben.

Die Annahme, dass die Urgeschichte als «Mustertext» für die Entstehung des Pentateuch dienen könne, wird von der neueren Forschung allerdings zunehmend kritisch hinterfragt. Vielmehr überwiegt der Eindruck, dass die Urgeschichte ein literarisches und literargeschichtliches Eigenleben hat, das sich nur teilweise in eine übergreifende Pentateuchhypothese einfügen lässt. Der Eindruck literarischer und theologischer Eigenständigkeit ist freilich nicht auf die Urgeschichte begrenzt, vielmehr geht die Forschungsmeinung heute weitgehend dahin, dass die verschiedenen Erzählüberlieferungen des Pentateuch – Erzeltern, Exodus, Sinai und Wüstenwanderung – und ebenso die unterschiedlichen Gesetzescorpora – Bundesbuch, Priester- tora, Heiligkeitsgesetz, Deuteronomium – als Traditionen zu verstehen sind, die (zunächst mündlich, dann schriftlich) längere Zeit nebeneinander existierten, bevor sie in den literarischen Rahmen des Pentateuch insgesamt eingefügt wurden. Für diesen Schritt von literarischen Einzeltraditionen zur übergreifenden Pentateuchkomposition macht man in aller Regel zwei verschiedene Schulen verantwortlich – die priesterschriftliche (P) und die deuteronomisch-deuteronomistische (D) –, die um die Zeit des babylonischen Exils den Pentateuch weitgehend in die uns heute vorliegende Form brachten. Daran gemessen fällt nun auf, dass nach allgemeiner Einschätzung P auch in der Urgeschichte vertreten ist, nicht aber D. Insofern ist leicht verständlich, dass sich die Kontroverse um die literargeschichtliche Entstehung von Gen 1–11 vor allem an deren nicht-priesterschriftlichen Teilen entzündet.

Man kann mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass die mythischen Stoffe der Urgeschichte älter sind als ihre literarische Fixierung in Gen 1–11. Weniger klar ist allerdings, wann und unter welchen politischen und kulturellen Rahmenbedingungen diese Fixierung erfolgte. Weitgehend unbestritten ist, dass P (auch durch die bereits erwähnten Genealogien) eine bruchlose Verbindung der verschiedenen Stoffe geschaffen hat. Zum P-Bestand zählen grob gesagt der Schöpfungsbericht (1,1–2,3), die Genealogie Adams (Gen 5), Teile der Sintflutüberlieferung (insbesondere die beiden Gottesreden in Gen 6,13–21 und 9,1–17) und die Völkertafel (Gen 10, abzüglich der Nimrod-Episode, V.8b–12). Die priesterschriftliche Hand ist in diesen Stoffen relativ leicht zu erkennen und vermittelt stilistisch und inhaltlich ein weitgehend, wenngleich nicht vollständig homogenes Bild. So ist die Begrifflichkeit des «Fleisches» als Sammelbegriff für alle Lebewesen (Tier und Mensch) nicht auch in der Schöpfungsgeschichte grundgelegt. Das gilt weiterhin für die Rede vom «Lebensodem» (Gen 6,17; 7,22). Auch diese Begrifflichkeit (wenn man sie nicht für eine nachträgliche Einschreibung hält) sticht gegenüber Gen 1 ab und konkurriert in gewisser Weise mit der Feststellung von Gen 9,4, wonach die Lebenssubstanz im Blut und weniger im Atem zu finden ist.

Trotz des geschlossenen Bildes wird man insofern gut daran tun, die Priesterschrift im Bereich der Urgeschichte nicht nur Quellenschrift, sondern auch als Komposition zuvor separater literarischer Traditionen zu verstehen. Wo in Mesopotamien vergleichbare Stoffe meist eigenständig nebeneinander existierten (mit dem Gilgameschepos als gewichtiger Ausnahme), gestaltet die Priesterschrift eine zusammenhängende Sequenz der mythischen Vorzeit. Ähnliches ließe sich auch für andere Be-

reiche der Priesterschrift vor allem im Exodusbuch mit der Verklammerung von Exodus- und Sinaitradition zeigen. Wie man anderweitig auch im Deuteronomium und bei Deuterocesaja erkennen kann, gehört die Priesterschrift in ein historisches und geistesgeschichtliches Umfeld, in dem die Bearbeitung und Komposition von Traditionsstoffen virulent war. Man denke an die offenbar umstrittene Frage, ob der initiale Bund Gottes bereits mit den Erzeltern oder erst mit der Exodusgeneration geschlossen wurde (Dtn 5,2–7 vs. Dtn 7,12; 28,11f.; 29,34). Ob die Erzeltern also überhaupt in die eigentliche Heilsgeschichte hineingehörten oder ob sie noch «Heiden» waren (Jos 24,2), war offenbar relativ lange umstritten. Die Priesterschrift geht noch einen Schritt weiter und verlegt den initialen Bundesschluss bereits in die mythische Vorzeit als Höhepunkt der Fluterzählung. Insofern mag es nicht vermessen sein, die Priesterschrift als eines der großen Literaturwerke der Antike zu bezeichnen, weil hier Traditionen unterschiedlicher Art und Herkunft in einem übergreifenden kompositorischen Rahmen miteinander verknüpft wurden. Darin ist die Priesterschrift den großen mesopotamischen Epen – insbesondere Gilgamesch und Atrachasis – aber auch Homers Ilias und Odyssee durchaus vergleichbar.

Während es für die priesterschriftlichen Anteile der Urgeschichte einen Grundkonsens im Blick auf deren Umfang sowie deren literarischen und theologischen Zusammenhang gibt, liegen die Dinge für die nicht-priesterschriftlichen Passagen deutlich komplizierter. Konsensfähig ist nur, um welche Texte es sich hierbei im wesentlichen handelt: die Eden-Erzählungen (Gen 2–4), die Episode der Engelehen (Gen 6,1–4), Teile der Fluterzählung (in Gen 6,5–8,22; 9,18–27) und die Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). Die Schwierigkeiten beginnen allerdings, wenn man nach dem Zusammenhang dieser Texte fragt. Erkennbare Verbindungen zeigen die Eden-Erzählung (Gen 2–3) und die Turmbaugeschichte (Gen 11,1–9), vor allem in ihrer Darstellung des Argwohns Gottes gegenüber der Menschheit, die sich – zumindest seiner Wahrnehmung nach – anschickt, «wie er» zu werden (Gen 3,22; 11,6). In der Regel wird angenommen, dass die Eden- und die Turmbauerzählung einmal einen zusammenhängenden Erzählzyklus bildeten, der durch Einpassung die priesterschriftliche Urgeschichte allerdings aufgebrochen wurde. Allerdings gibt es als Sondermeinung auch die These, dass Gen 11,1–9 erst nachträglich und im Stil von Gen 3 als Überleitung zu den Erzeltern Erzählungen geschaffen wurde.

Noch weniger übersichtlich liegen die Dinge für die Texte zwischen Gen 2–3 und Gen 11,1–9. Hier bestehen zum Teil große und vor allem inhaltliche Spannungen, die dazu geführt haben, dass heute nur noch selten die Meinung vertreten wird, es habe sich bei all dem einmal um ein zusammenhängendes Geschichtswerk gehandelt. So fällt auf, dass insbesondere zwischen der Erzählung von Kain und Abel (als Abschluss der Eden-Erzählungen) und der Sintflutgeschichte eine logische Unebenheit besteht. Am Ende der Kain-und-Abel-Geschichte steht die Überzeugung, dass derjenige, der Blut vergießt, vom lebensspendenden Ackerboden vertrieben wird und fern vom Angesicht Gottes leben muss (Gen 4,11f.16); Gen 4 etabliert einen Tun-Ergehen-Zusammenhang, der den Übeltäter seiner gerechten Strafe zuführt. Es gibt eine moralische Weltordnung, über der Gott selbst wacht. Eine Globalvernichtung, wie sie die Sintflutgeschichte anvisiert, macht vor diesem Hintergrund wenig

Sinn. Das legt den Verdacht nahe, dass die Erzähllogik der Eden-Erzählungen eine andere ist als die der nicht-priesterschriftlichen Flutgeschichte.

Auch die anthropologischen Pointen der nicht-priesterschriftlichen Texte sind durchaus unterschiedlich: Gen 6,5–8; 8,21 charakterisiert die Menschen als willentlich böse (das «böse Herz»). In dieser Weise wird der Begriff des Bösen in Gen 2–4 dagegen nie verwendet. Die Menschen wissen nach dem Griff zum verbotenen Baum um Gut und Böse, aber eine negative Anthropologie, wie sie in der nicht-priesterschriftlichen Flutgeschichte begegnet, liegt hier gerade nicht vor. Die Menschen der Eden-Erzählungen sind unreif, verführbar und (noch) nicht fähig, Verantwortung füreinander zu übernehmen. Allerdings liegt die Bestimmung des Menschen gerade darin, über die Sünde zu herrschen (Gen 4,7) und insofern das Böse von der Welt fern zu halten.

Die Probleme der inhaltlichen Kohärenz unter den nicht-priesterschriftlichen Texten sind vielfach wahrgenommen worden und haben zu zahlreichen Hypothesen über deren literarische Genese geführt. Vorwiegend innerhalb der älteren Forschung wurden diese Texte dem Geschichtswerk des «Jahwisten» (J) zugeschrieben, das, ebenso wie P, als durchlaufende Quellenschrift des Pentateuch angesehen wurde. Die skizzierten Kohärenzprobleme wurden damit erklärt, dass J in den Rahmen der Priesterschrift eingearbeitet und dabei teilweise stark fragmentiert wurde. Gleichwohl bleiben die Spannungen freilich auch dann bestehen, wenn man die betreffenden Passagen aus ihrem jetzigen Kontext herausnimmt. Erklärungsbedürftig war auch der Zusammenhalt der J-Urgeschichte mit den J-Vätererzählungen. Anders als in den P-Texten gibt es hier keine übergreifenden Spannungsbögen, die die Urzeit zu einer Station im narrativen Aufriss des Pentateuch insgesamt machen. Gelegentlich wurde die vermutete theologische Intention der J-Quelle als Darstellung eines programmatischen Kontrasts interpretiert: Die Urgeschichte handle vom «lawinenartigen Anwachsen der Sünde» (so die berühmte Formulierung G. von Rads<sup>6</sup>) und von den Flüchen auf der urzeitlichen Menschheit, von der sich der Segen für die Väter und Mütter Israels abhebe. Solche und ähnlich gelagerte Thesen haben wenig Anklang gefunden, weil sie dazu neigen, Kohärenzprobleme mit eher vagen Gesamtinterpretationen zu überspielen. So ist gegenüber von Rads These festzuhalten, dass die Begrifflichkeit der Sünde überhaupt nur ein einziges Mal, im Zusammenhang der Ermordung Abels (Gen 4,7), begegnet und sich insofern kaum als übergreifende Kategorie eignet. Weder der Griff zum Baum der Erkenntnis noch der Turmbau zu Babel werden so bezeichnet. Auch die Flutgeschichte macht eben nicht die «Sünden» der Menschen für den Untergang der Welt verantwortlich, vielmehr geht es hier um eine Einsicht anderer Art: Die Menschheit hat, modern gesprochen, mit dem bösen Herzen einen «genetischen» Defekt, und die Frage, die sich daran anschließt, lautet, wie die Menschen trotzdem miteinander und vor Gott existieren – und überleben – können.

Man kann mit Recht sagen, dass die nicht-priesterschriftlichen Texte ein vertieftes anthropologisches Interesse haben, das auf menschliche Unfertigkeit und Unvollkommenheit gerichtet ist. Die sachlichen Akzente sitzen dabei allerdings an ganz un-

6 Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen<sup>9</sup>1972, 116.

terschiedlichen Stellen und fügen sich nicht zu einem Gesamtbild zusammen. Dass diese Texte einmal als eigene J-Quelle/Komposition existierten, erscheint als eher willkürliche Zusatzhypothese. Plausibler erscheint die Annahme, dass sowohl die längeren Textsequenzen (vor allem die Eden-Erzählungen) als auch die kleineren Einheiten (vor allem in der Flut-Überlieferung) einzeln in einen bereits bestehenden literarischen Rahmen, die priesterschriftliche Urgeschichte, eingebettet wurden, also nicht als unabhängige Sammlung oder Quellenschrift existierten. Die meisten neueren Arbeiten zur Urgeschichte versuchen entsprechend, die Geschichte und Bedeutung der nicht-priesterlichen Texte ohne die Hypothese der Quellenhaftigkeit zu interpretieren. Dabei überwiegt die Annahme, dass es sich hierbei (vor allem in der Fluterzählung) um Erweiterungen, midraschartige Fortschreibungen und zum Teil auch Gegenentwürfe zur priesterlichen Urgeschichte handelt.

Auf diese Weise rückt weiterhin der dialogische Charakter der Texte in den Vordergrund. Die verschiedenen Traditionen, die hier zusammenkommen, wurden nicht nur technisch-redaktionell nebeneinandergestellt oder ineinandergeschoben, vielmehr hat die Entstehungsgeschichte von Gen 1–11 den Charakter eines sich entfaltenden Diskurses über Themen des «Anfangs». So steht im Zentrum beider Berichte über die Menschenschöpfung (Gen 1,26–28 und 2,4–25) die Frage, inwiefern Menschen Gott ähnlich sind, was dies für den Sinn ihres geschöpflichen Lebens bedeutet (Herrschaft, Erkenntnis von Gut und Böse) und inwiefern dies ihre Beziehung als Mann und Frau prägt. Ein anderes Beispiel für den dialogischen Charakter der urgeschichtlichen Texte sind die Doppelungen innerhalb der Sintflut-Erzählung. Die meisten davon kreisen um Fragen kultischer Reinheit: Soll es in der Welt nach der Flut ein Gleichgewicht zwischen reinen und unreinen Tieren geben oder sollen die reinen Tiere überwiegen (Gen 6,20; 7,2.8)? Soll ein unreines Tier (der Rabe) das erste sein, das den Boden der «neuen» Welt berührt (Gen 8,6), oder soll dies nicht vielmehr ein reines Tier tun, die Taube (Gen 8,8–11)?

Nur knapp erwähnt werden kann an dieser Stelle eine andere Frage, die vor allem die P-Anteile der Urgeschichte betrifft. Hatte die Priesterschrift von Anfang an auch eine Urgeschichte? Setzte also bereits die älteste Version der Priesterschrift mit dem Schöpfungs- und Flutgeschehen ein? Die Frage stellt sich, weil diese Stoffe nur bedingt zur Kulttheologie von P im Exodusbuch (Ex 25–31; 35–40) und, wenn man den Bogen weiter spannt, zu Lev 1–16 passen. Die Welt am Anfang ist nicht kultisch geordnet. Reinheit und Unreinheit spielen keine Rolle, eben so wenig wie die Taxonomie der Tierwelt unter dem Gesichtspunkt der Opferfähigkeit. Die Terminologie der «Lebewesen» als Bezeichnung für die Tiere (Gen 1, 20f., 24, 30) wird in nachfolgenden P-Texten nicht wieder aufgegriffen, was auch für die Vorstellung des Menschen als «Bild Gottes» gilt. Man erklärt diese Unterschiede üblicherweise so, dass Schöpfungsordnung und Kultordnung gezielt als aufeinander folgend angelegt sind, also gewissermaßen zwei Akte eines Gesamtgeschehens bilden. Aber damit ist das sachliche Problem einer kultfreien Kosmologie nicht wirklich erklärt. Es wäre durchaus möglich, dass die Urgeschichte zu den späteren Schichten der P-Überlieferung gehören, die darauf angelegt war, die Kultthematik mit dem weiteren (und internationalen) Rahmen der Schöpfungs- und Flutmythologie zu verbinden.