



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

Schöpfung verstehen –

Eine exegetische Besprechung ausgewählter Aspekte der biblischen
Schöpfungsberichte aus Gen 1–3 in Auseinandersetzung mit altorientalischen
Vorstellungen, Traditionen und Mythen

verfasst von

Hans –Jörg Kreil, BTh

angestrebter akademischer Grad

Master of Theology (MTh)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreut von:

Univ.-Prof. Dr. Anette Schellenberg

Dank

Mit dieser Masterarbeit schließe ich mein Studium der evangelischen Fachtheologie ab. Diesen langen Weg habe ich keineswegs alleine beschritten und auch wenn mir wesentlich mehr Menschen zur Seite gestanden sind, möchte ich an dieser Stelle folgenden Personen meinen ganz besonderen Dank für ihren Beistand aussprechen: meinen Eltern Sonja/Christian Kreil und Gerhard/Alexandra Holzer, ohne deren Unterstützung während und abseits des Studiums ich heute nicht diese Zeilen schreiben könnte. Meinen Freunden Alexander Spindler und Lisa Krasowski, die immer ein offenes Ohr für meine Probleme hatten, wenn ich alleine nicht mehr weiter wusste. Ebenso möchte ich mich bei meiner Großmutter Ursula Wasserl bedanken, die mir mit ihrem Rat zur Entscheidung für das theologische Studium geholfen hat. Natürlich gilt mein außerordentlicher Dank meiner Betreuerin, Univ.-Prof. Dr. Annette Schellenberg, deren umfassende Unterstützung und hilfreiche Kritik ich nie für selbstverständlich angesehen und sehr geschätzt habe. Und schließlich möchte ich mich auch bei Dr. Georg Loidolt bedanken, für seine hilfreichen Anmerkungen und der Ermöglichung des finalen Schliffs.

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1 Datierung	1
1.2 Begriffliches	2
1.3 Forschungsfrage und Gliederung	3
1.4 Auswahl der Aspekte.....	4
2. Aspekte der Schöpfung in Gen 1,1–2,4a	5
2.1 Die Ebenbildlichkeit des Menschen Gen 1,26–27.....	5
2.1.1 Textvorstellung Gen 1,26–27	6
2.1.2 Die Besonderheit der Erschaffung des Menschen.....	7
2.1.3 Die Bedeutung der Ebenbildlichkeit.....	10
2.1.4 Die Bildtradition in altorientalischen Kulturen am Beispiel Mesopotamiens und Ägyptens.....	17
2.2 Der Begriff der Herrschaft im Rahmen von Genesis 1,26b und 1,28	26
2.2.1 Textvorstellung Gen 1,26b und 28	26
2.2.2 Die Rolle des Menschen als Herrscher der Schöpfung	27
2.2.3 Die Rolle des Menschen in der mythologischen Tradition	32
2.2.4 Zusammenfassung und Fazit	34
2.3 Die Wortschöpfung	36
2.3.1 „Und Gott sprach“ – Der Aspekt der Wortschöpfung in der Bibel	36
2.3.2 <i>Creatio ex nihilo</i> – Was war am Anfang?	39
2.3.3 Die Wortschöpfung in anderen Kulturen	42
2.3.4 Zusammenfassung und Fazit	47
3. Aspekte der Schöpfung in Gen 2,4b–3,24.....	49
3.1. Die Erschaffung des Menschen in der Paradieserzählung.....	50
3.1.1 Textvorstellung Gen 2,7.21f.....	51
3.1.2 Aus Erde und Knochen – Gestaltung der Menschen in Gen 2	51
3.1.3 Menschenschöpfung im AO	56
3.1.4 Zusammenfassung und Fazit	62
3.2 Die Hilfe des Menschen	65

3.2.1 Textvorstellung Gen 2,18.23f und Gen 3,16b	66
3.2.2 Die Hilfe des Menschen in Gen 2-3	67
3.2.3 Die „Hilfe“ im Alten Orient	72
3.2.3 Zusammenfassung und Fazit	76
3.3 Unsterblich und weise – Der Mensch im Garten.....	78
3.3.1 Textvorstellung.....	79
3.3.2 Die Gartenerzählung in Ez 28 und Gen 2–3.....	79
3.3.3 Weisheit und Unsterblichkeit in mesopotamischer Mythologie	84
3.3.4 Zusammenfassung und Fazit	87
4. Nachwort	90
Abstract.....	92
Literaturverzeichnis.....	a
Anhang I	I
Anhang II.....	II
Anhang III	III
Anhang IV	VI

1. Einleitung

Die Fragen nach dem Ursprung der Lebewesen, der Bestimmung des Menschen sowie seiner Beziehung zu Gott und der Schöpfung beschäftigen die Menschheit schon seit Jahrhunderten. Noch bevor die Naturwissenschaften erste Erklärungen liefern konnten, haben Menschen bereits erste mündliche Traditionen schriftlich festgehalten. Mit Hilfe dieser Erzählungen konnte eine gottgewollte Weltordnung erklärt und hergeleitet werden. Gleichzeitig wurden sie auch dazu genutzt, dem Schöpfer als Huldigung für sein Werk zu danken. Diese Mythen mussten keinen wissenschaftlichen Untersuchungen standhalten, sondern stellten einen Versuch dar, den Menschen und seine Umwelt zu verstehen und die Entstehung der Dinge greifbarer zu machen.

Für die meisten Leser der heutigen Zeit gingen allerdings die Aussagen, die hinter den Texten stehen, verloren und deswegen wurden Letztere mitunter in einer wortwörtlichen Auslegung fehlinterpretiert.¹ Mit der vorliegenden Masterarbeit sollen ausgewählte Passagen von zwei der wohl populärsten schöpfungsmythologischen Texte, namentlich Genesis 1,1–2,4a² sowie Genesis 2,4b–3,24³, auf ebenjene soziokulturellen Hintergrundaussagen hin untersucht werden. Dabei soll der Versuch unternommen werden, zwei unterschiedliche Zielgruppen anzusprechen: einerseits Theologinnen und Theologen, die durch diese Arbeit eine Darstellung der Forschung zu den entsprechenden Aspekten erhalten sollen, und auf der anderen Seite Nicht-Theologen, die auf jene „verlorenen“ Aussagen der Aspekte aufmerksam und im Umgang mit ihnen sensibilisiert werden sollen.

1.1 Datierung

Sowohl der priesterliche, als auch der nichtpriesterliche Schöpfungstext haben auf bereits vorhandene Traditionen zurückgegriffen. Diese Tatsache wird in den jeweiligen Aspekten durch den Vergleich mit den altorientalischen Mythen noch deutlicher gezeigt werden, weswegen ich hier nur kurz auf mögliche Datierungsansätze eingehen werde.

¹ Beispielsweise der Herrschaftsauftrag aus Gen 1, siehe Punkt 2.2.

² Fortan Gen 1 abgekürzt.

³ Fortan Gen 2-3 abgekürzt.

Für die Datierung von Gen 1 bzw. Gen 2-3 gibt es lediglich Hinweise, jedoch keine unumstößlichen Argumente.⁴ Gängig ist die Verortung des priesterlichen Textes in die Exilszeit (~550 v.Chr.).⁵ Ausgehend davon ist nun die Frage, ob Gen 2-3 ein älterer oder jüngerer Text ist. Neuere Thesen sehen Gen 2-3 als eine Redaktion von Gen 1. Eines der Argumente für eine Spätdatierung wäre beispielsweise, dass das Verbot Gottes, vom Baum zu essen, die dtr. Theologie voraussetze.⁶ Die Datierung in die vorexilische Zeit und somit die Annahme, Gen 2-3 ist älter als der priesterliche Text sind meiner Meinung hingegen stimmiger und deshalb vorzuziehen. So findet sich hier das Verb „לָקַח“ im Plural bzw. Qal passiv (vgl. 2,23; 3,19.23), was in jüngeren Texten nicht mehr belegt ist. [...] Gleiches gilt für den «mythischen» Grundton von Gen 2f.: Hier bläst ein Gott einem Menschen tem in die Nase, unterhält sich und wandelt mit ihm im Garten und stellt am Schluss Cheruben als Wachen hin – derartige Geschichten kennt man sonst v.a. aus älteren Texten (v.a. aus Mesopotamien; vgl. aus dem AT aber z.B. Ri 6; Jes 6). Auch hier ist es denkbar, dass der mythische Stil in späterer Zeit nachgeahmt wurde, im Tet selbst aber finden sich darauf keine Hinweise.“⁷

1.2 Begriffliches

Der Fokus dieser Arbeit liegt darauf, „Aspekte“ in den beiden Schöpfungsberichten näher zu untersuchen. An dieser Stelle soll zum besseren Verständnis zunächst definiert werden, wie die weitere Verwendung der Begriffe „Aspekt“ und „Aussage“ innerhalb dieser Arbeit zu verstehen ist.

Unter der Bezeichnung „Aspekte“ sollen die ausgewählten Themen dieser Masterarbeit verstanden werden, also die Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26a; die Herrschaft des Menschen gemäß Gen 1,26b; die Wortschöpfung JHWHs in Gen 1; die Erschaffung der Menschen in Gen 2,7.21f; die Bezeichnung der Frau als Hilfe in Gen 2,18 und schließlich die Rolle der Frau angesichts eines Vergleichs von Gen 2–3 mit Ez 28,11–19. Diese Aspekte werden hinsichtlich einer Aussage untersucht und dabei soll der Versuch unternommen werden, sie mit altorientalischen Traditionen oder Mythen zu vergleichen. Unter „Aussagen“ sind die Inhalte dieser Aspekte zu verstehen.

⁴ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 191; Neidhart, Urgeschichte, S. 15.

⁵ Siehe Neidhart, Urgeschichte, S. 15.

⁶ Eine ausführliche Darstellung weiterer Argumente für diese These würde hier zu weit führen, weshalb an dieser Stelle auf die Arbeit von Schellenberg verwiesen sei, vgl. Schellenberg, Mensch, S.188f.

⁷ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 190.

In der Einleitung jedes Aspektes wird die Frage nach der Aussage präsentiert werden, um die sich im jeweiligen Punkt die Analyse des Textes drehen wird.

1.3 Forschungsfrage und Gliederung

Die primäre Frage dieser Arbeit lautet: „Welche Vorstellungen können mit den jeweiligen Aspekten verbunden werden?“⁸ Außerhalb der Forschung sind wesentliche Hintergründe schöpferisch-mythologischer Aussagen für die meisten Leser nicht mehr verständlich. Um diese verlorenen Bedeutungen zu einem gewissen Teil wieder aufarbeiten zu können, wird jede der ausgewählten Textstellen auf verschiedenen Ebenen untersucht. Dabei werden folgende vier Schritte ausgeführt:

1. Die für den jeweiligen Aspekt relevanten hebräischen Verse werden vorgestellt, übersetzt und auf Besonderheiten im textkritischen Apparat hin untersucht, die für die jeweilige Besprechung von Relevanz sein könnten.
2. Nach der Textvorstellung sollen die darin enthaltenen Aussagen auf ihre sozialen und kulturellen Hintergründe im Zusammenhang mit der israelitischen Kultur analysiert werden.
3. Im Umfeld des Alten Testaments werden dann mit Hilfe ausgewählter Literatur thematisch geeignete Traditionen gesucht, um die Analyse aus dem 2. Schritt noch weiter vertiefen zu können.
4. Den Abschluss der Besprechung einer ausgewählten Aussage bildet ein Kontextualisierungsversuch zu den zuvor besprochenen altorientalischen Traditionen in Form einer Rekapitulation und einer eigenen Stellungnahme.

Hinsichtlich der wissenschaftlichen Literatur und ihrer Nutzung sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass diese Arbeit einerseits einen Forschungsüberblick abgeben wird, während sie andererseits aber auch die Aussagen der Aspekte für Nicht-Theologen erschließen soll. Sollte es zu einer verstärkten Erwähnung einer Theorie im jeweiligen Aspekt kommen, wird dieser Umstand natürlich sowohl im abschließenden Punkt des

⁸ Am Beispiel der ersten Untersuchung würde das folgende Frage ergeben: „Welche Bedeutung hat es, dass der Mensch als ‚(Ab)Bild Gottes‘ bezeichnet wird (Gen 1,26f)?“; siehe 2.1 unten.

Fazits als auch im Verlauf der Argumentation innerhalb der eigentlichen Besprechung begründet werden.

Aus der Auswahl der Texte (Gen 1 und Gen 2–3) ergibt sich bereits die Gliederung für diese Arbeit. Im Anschluss an diese Einleitung folgen in zwei Kapiteln die Bearbeitungen ausgewählter Verse der beiden Schöpfungsberichte aus Gen 1 und Gen 2–3.

Die Fokussierung auf die erwähnten Perikopen soll für die weitere Besprechung keinesfalls einen Vergleich mit anderen schöpfungsmythologisch relevanten Stellen wie etwa den Psalmen (8; 19 und 104) oder Jesaja 40–60 ausschließen.⁹ Bezüglich der zu vergleichenden Kulturen fiel die Wahl vorwiegend auf die Kulturen von Mesopotamien und Ägypten, denn hier scheinen die Vergleichsmöglichkeiten am ertragreichsten zu sein. Sollten für einen Aspekt andere Kulturen ähnlich prominente Analogien bieten, werden diese selbstverständlich nicht übergangen.

Die in dieser Arbeit zu behandelnden Texte von Gen 1 und Gen 2–3 werden nach der Ausgabe der „Biblica Hebraica Stuttgartensia“ (BHS) zitiert, während die altorientalischen Texte, sofern möglich, aus „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments“ (TUAT) stammen. Sollten wichtige Texte nicht in der TUAT zu finden sein, werden diese in den Anhängen bereitgestellt werden.

1.4 Auswahl der Aspekte

Wie bereits erwähnt, wird sich diese Arbeit im Folgenden in zwei Hauptkapitel gliedern: Gen 1 und Gen 2–3. Jedes dieser Hauptkapitel wird aus drei Unterkapiteln bestehen. Die ausgewählten Aspekte werden dabei, je nach Schöpfungsbericht, eine bestimmte Thematik verfolgen. Im Falle von Gen 1 werden sich die Aspekte (Ebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag, Wortschöpfung) vorwiegend auf die Schöpfung bzw. den Umgang/Erhalt konzentrieren. Die Themen für Gen 2–3 (Menschenschöpfung, Hilfe des Menschen, Unsterblichkeit und Weisheit) hingegen werden sich mit dem Menschen und seiner Lebenssituation beschäftigen. Diese Aspekte sind natürlich

⁹ Siehe Schmid, Schöpfung, S. 72.

lediglich das Resultat einer Selektion, die sich nach ihrem anzunehmenden Bekanntheitsgrad richtet. So wird beispielsweise die Schöpfung mittels der Formulierungen „Und Gott sprach...“ oder „Gott schuf Adam aus Erde und Eva aus einer Rippe Adams“ als weithin bekannt angenommen. Andere Assoziationen zu den gewählten Aspekten wären beispielsweise die Aussagen „Der Mensch als Herrscher der Welt“ oder „Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes“. Die Beschäftigung mit dem letzten Aspekt, indem die Weisheit/Unsterblichkeit des Menschen in der Gartenerzählung besprochen werden soll, wurde der Auswahl aus persönlichem Interesse hinzugefügt.

2. Aspekte der Schöpfung in Gen 1,1–2,4a

Der priesterliche Schöpfungsbericht bildet, ähnlich seiner Stellung im Kanon der Bibel, das erste Hauptkapitel dieser Masterarbeit. Die Schöpfung der Welt in sieben Tagen weist zahlreiche interessante Aspekte auf. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, wurden aus diesen drei ausgewählt: die Ebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26a.27), der Herrschaftsauftrag (Gen 1,26b.28) und die Wortschöpfung.

2.1 Die Ebenbildlichkeit des Menschen Gen 1,26–27

Von der Ebenbildlichkeit des Menschen¹⁰ spricht Gen 1 ein erstes Mal in V26, in Zusammenhang mit dem Entschluss Gottes, Menschen zu schaffen, und dann ein zweites Mal in V27, im Bericht über die Ausführung. Die Erschaffung des Menschen zum Bild Gottes findet anschließend in V27 statt. In diesem Unterkapitel ist die vorrangige Frage: „Welche Bedeutung bzw. Konsequenz hat die Bezeichnung als ‚Ebenbild Gottes‘ für den Menschen oder seine Lebensweise?“ Um diese Frage ausführlicher beantworten zu können, wird ein zusätzlicher Punkt der Besprechung eingeschoben, der allgemein die Besonderheit der Schöpfung „Mensch“ hervorheben wird. Anschließend wird nach dem vorgestellten Prozedere verfahren und die Bedeutung der *Imago Dei* nach biblischer Interpretation untersucht. Außerdem wird der Frage nachgegangen, ob bzw. in welcher Form sich das Bilderverbot¹¹ des israelitischen

¹⁰ In der Forschung auch als *Imago Dei* bezeichnet.

¹¹ Siehe Ex 20,4.

Glaubens auf die Bedeutung von V26f auswirkt. Daran folgend werden mögliche Traditions-„Nachbarn“ im vierten Abschnitt vorgestellt.

2.1.1 Textvorstellung Gen 1,26-27

Die Verse aus der BHS:

1,26a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ

Und Gott sprach: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, wie ein Abbild von uns.“

1,27 וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא

אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.

Der textkritische Apparat beinhaltet für die ausgewählten Textstellen lediglich eine Anmerkung zu כְּדִמוּתֵנוּ. Im Samaritanischen Pentateuch wird die Konstruktion noch um ein vorangestelltes ׀ erweitert, ebenso in der Vulgata und der LXX. Dadurch würde aus der Übersetzung „[...] als unser Bild, wie ein Abbild von uns“ schließlich „[...] in unserem Bild und wie ein Abbild von uns“ werden. Eine äußerst interessante Änderung des Textes bietet jedoch die LXX, die von κατ' εἰκόνα ἡμετέραν („nach unserem Bild“) spricht. Ebenso wird in V27 vom Bild „nach“ Gott gesprochen. Diese Veränderung der Aussage wirkt sich auf das Verständnis des Menschen aus, das von diesem bereits bei der Schöpfung gebildet wird. Die Formulierung „als Bild Gottes“ ist vor allem hinsichtlich der Bedeutung eines Abbildes zu interpretieren und dürfte auf die Aufgabe des Menschen hinweisen, die ihm zukommen wird, ohne dabei näher auf sein Äußeres einzugehen. Die Alternative der LXX hingegen spricht de facto von einer optischen Vergleichbarkeit des Menschen zu Gott, verliert dadurch allerdings die im ursprünglichen Text implizierte Legitimation des Herrschaftsauftrages in V27.

2.1.2 Die Besonderheit der Erschaffung des Menschen

In den bisherigen Schöpfungswerken¹² agierte Gott stets alleine. Von daher erstaunt es, dass in V26 plötzlich ein Plural benutzt wird: נַעֲשֶׂה („Lasst *uns* ...“). In der tatsächlichen Schaffung des Menschen handelt Gott wieder alleine וַיִּבְרָא אֱלֹהִים („Und Gott schuf“). Es stellt sich daher die Frage, wie der Plural aus V26 zu verstehen ist. Eine mögliche Interpretation dieses Plurals wäre, ihn als *pluralis majestatis* anzusehen. Diese Annahme ist aber wahrscheinlich zu verwerfen, da es andernfalls mehr Stellen geben müsste, an denen Gott in ebendiesem Plural von sich spricht.¹³ Aufgrund späterer Verweise ist an dieser Stelle eine Form der Rücksprache mit einer Gemeinschaft anzunehmen. Um welche Form der Gemeinschaft es sich dabei handeln könnte, bleibt offen, denkbar wären Götter (Ps 82,1), göttliche Söhne (Gen 6,2) oder Heilige (Ps 89,6).¹⁴ Der Beschluss einer Gemeinschaft, die Menschen zu erschaffen, findet sich bereits in der mesopotamischen Mythologie in mehreren Texten,¹⁵ könnte hier ebenfalls im Hintergrund eine Rolle gespielt haben und bestärkt somit die These einer Rücksprache. Diese Erwähnung der himmlischen Gesellschaft ist vor allem hinsichtlich einer „Vorbildgesellschaft“ von Bedeutung. Erschafft JHWH die Menschen „wie ein Abbild von *uns*“, so kann damit auch „nach der Art unseres Zusammenlebens“ gemeint sein.¹⁶ Eine dem Leser eventuell naheliegende Vermutung soll an dieser Stelle dementiert werden: Im Falle von Gen 1 kann es sich keinesfalls um eine Trinitätsaussage handeln. Es wird in V2 zwar auf den „Geist Gottes“ verwiesen, doch ist die Einheit aus Vater, Sohn und Hl. Geist eine sehr viel jüngere (christliche) Vorstellung und kann somit in der Tradition dieses Textes nicht zur Anwendung gekommen sein.

¹² Gen 1,3–25.

¹³ Vgl. Jacob, Genesis, S. 57.

¹⁴ Vgl. Loretz, Gottebenbildlichkeit, S. 47f.

¹⁵ Beispielsweise der Beschluss der Anunnaki-Götter: „wollen wir [...] Menschen machen“, siehe Ein zweisprachiger Schöpfungsmythos (TUAT, Band 3, S. 607, 25–26, Hecker); ähnlich Marduks Entschluss: „Ich will den Lullu-Menschen erschaffen“, siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, 592, T6, Z7, Lambert).

¹⁶ Für eine genauere Behandlung der Thematik: siehe unten 2.1.3 Die Bedeutung der Ebenbildlichkeit.

V27 weist auch eine Besonderheit im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen auf. Das Verb **ברא**¹⁷ („schaffen“) wird in diesem Vers dreimal verwendet, um die Besonderheit des Geschaffenen noch weiter hervorzuheben.¹⁸ Innerhalb Gen 1 wird es an drei Stellen verwendet: In V1, um die Schöpfung einzuleiten, in V21 im Zusammenhang mit den Meerestieren und schließlich für den Menschen. Die Meerestiere waren auf die direkte göttliche Erschaffung angewiesen. Dies erklärt sich durch den Lebensraum: Im Falle der Landtiere gebot Gott der Erde, jene *hervorzubringen*. Die Bewohner des Meeres konnten allerdings nicht auf diese Weise erschaffen werden und wurden somit von Gott direkt erschaffen.¹⁹

Der Mensch teilt sich seinen Lebensraum mit den Landlebewesen. Der bisherige Duktus von Gen 1 hätte daher eigentlich erwarten lassen, dass der Mensch ebenfalls am 5. Tag (V23 Und Gott sprach: „Die Erde bringe hervor lebendiges Getier, ein jedes nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art.“) erschaffen wird. Wann immer Gott eine Form der Lebewesen eines Raumes (Pflanzen der Erde, Lichter des Himmels, Lebewesen des Wassers, Vögel des Himmels) erschaffen hat, wurden alle(!) Lebewesen der gleichen Art erschaffen. Der Mensch hätte demnach mit den Lebewesen der Erde ebenfalls aus ihr hervorgehen können. Eine Alternative wäre V20f gewesen. Die Lebewesen des Wassers und Himmels wurden von Gott unter Verwendung des Verbs **ברא** geschaffen. Da in diesem Vers bereits zwei verschiedene Lebensraumbewohner erschaffen wurden, hätte der Mensch den dritten Raum symbolisiert. Die Erschaffung innerhalb dieses Verses wäre also auch eine Option gewesen. Außerdem ist die Erschaffung des Menschen das einzige Werk, dem der Kohortativ („Lasst uns ...“) anstelle des üblichen Jussivs („Es soll/werde ...“) vorangeht.

Allerdings hebt die Tatsache, dass der Mensch erst im Anschluss an die übrigen landlebenden Geschöpfe erschaffen wurde, ihn von der übrigen Schöpfung hervor. Der Mensch bildet den finalen Schöpfungsakt vor dem Ruhetag Gottes und erst nach der

¹⁷ Dieses Verb findet ausschließlich Anwendung in Zusammenhang mit göttlichem Handeln und wird lt. Gesenius mit „schaffen“ oder „hervorbringen“ übersetzt.

¹⁸ Vgl. Jacob, Genesis, S. 60.

¹⁹ Vgl. Jacob, Genesis, S. 52f; Loretz, Gottebenbildlichkeit, S. 52f.

Erschaffung des Menschen wird die Schöpfung nicht mehr nur mit טוב²⁰ („gut“), sondern sogar mit טוב מאד („sehr gut“) bewertet.²¹ Der Mensch erfährt durch diese Prädikation der Schöpfung seinetwegen eine Sonderstellung und, wie V26b zeigen wird, auch einen Sonderauftrag (Herrschaft).

Zum Abschluss soll nun noch die Beziehung von Mensch und Gott angesprochen werden. Während die biblischen Texte eine offensichtlich positive Beziehung zwischen Mensch und Gott darstellen,²² bleiben die mesopotamischen Texte diesbezüglich ambivalent.²³ Sowohl in der ägyptischen Tradition als auch im israelitischen Glauben wird die Beziehung zu den Göttern (bzw. JHWH) als eine besondere dargestellt.²⁴ In der mesopotamischen Mythologie wird der Mensch zwar geschaffen, um den Göttern die Arbeit zu erleichtern, allerdings steht er durch seinen Dienst für die Götter diesen näher als der Rest²⁵ der Schöpfung. Es sollte bezüglich der Beziehungsqualität zwischen Menschen und Göttern in der mythologischen Tradition nicht auf die Form (beispielsweise „Diener – Herr“) geachtet werden. Stattdessen steht die Art der Beziehung im Vordergrund. Am Beispiel von Diener und Herr kann dies gut erläutert werden: Auf den ersten Blick steht der Mensch hier in einer „geringen“ Position (als Diener), jedoch gilt zu beachten, *wem* er dient. Seine Stellung als Diener der Götter ist nur ihm zugewiesen worden! Kein anderes Lebewesen erhält eine ähnlich geartete Beziehung zu den Göttern. Die Art der Beziehung ist letztendlich in den drei erwähnten Kulturen eine direkte, wie sie sonst kein Lebewesen mit seinem Schöpfer bzw. seinen Schöpfern teilt. Durch diese direkte und somit auch besondere Beziehung kann dem Menschen im (schöpfungs)mythologischen Kontext eine Sonderstellung zugesprochen werden.

²⁰ Gen 1,4;10;12;18;21;25.

²¹ Vgl. Plaut, Bereschit, S. 75.

²² Vgl. Herrschaftsauftrag, Aufgabe zur Bewahrung des Gartens.

²³ Vgl. Enki und Ninmach bzw. Atramchasis.

²⁴ Für eine genauere Besprechungen zum Verhältnis Mensch – Gott in den Schöpfungsberichten siehe oben 2.1; 2.2.

²⁵ Also andere Lebewesen oder Pflanzen.

2.1.3 Die Bedeutung der Ebenbildlichkeit

Dass dem Menschen nach Gen 1 eine besondere Stellung zukommt, wurde soeben dargestellt. Nun soll der Frage nachgegangen werden, wie die Aussage, der Mensch sei das Bild Gottes, zu verstehen ist: als eine Aussage über das Erscheinungsbild Gottes (bzw. des Menschen) oder als eine Metapher? In weiterer Konsequenz muss in diesem Kontext der Ebenbildlichkeit auch die Rolle des Bilderverbotes besprochen werden. Hatte dieses (schon/noch) Einfluss auf Gen 1,26f?

2.1.3.1 Die Charakterisierung der Ebenbildlichkeit

In Auseinandersetzung mit V26 ist die Forschungsmeinung eindeutig. Zu der Frage, ob es sich bei der *Imago Dei* um eine wörtlich zu nehmende Bildbeziehung von Gott und Mensch handelt, gibt es unterschiedliche Ansichten. Es gibt Anhaltspunkte sowohl für eine rein metaphorische Interpretation²⁶ als auch für eine Interpretation, in der sehr wohl eine Bildentsprechung gemeint ist.²⁷

Für ein besseres Verständnis der Wortbedeutung soll zunächst darauf hingewiesen werden, dass in Gen 1,26 zwei unterschiedliche Bildbegriffe verwendet werden: צֶלֶם („Bild“) und דְמוּת („Abbild[ung]“). צֶלֶם²⁸ wird – im Zusammenhang mit der Präposition ב oder כ – im Alten Testament nur an vier Stellen genutzt (Gen 1,26.27 sowie 5,3 und 9,6).²⁹ Die ב-Präposition ist für die Nachvollziehbarkeit der Wortbedeutung ebenfalls zu thematisieren. Dabei handelt es sich um ein sog. Beth essentiae, wodurch es mittels „als“ zu übersetzen ist: „Die Konstruktion mit Beth essentiae (!) deutet darauf, dass die (אֱלֹהִים) צֶלֶם-Prädikation (auch) das Sein des Menschen betrifft.“³⁰ Gen 1 und 9 verwenden das Nomen (+Präposition) in Verbindung mit Gott, Gen 5 hingegen drückt mit dieser Konstruktion das Vater-Sohn-Verhältnis von Adam und Set aus („Und Adam war 130 Jahre alt und zeugte einen Sohn, als sein

²⁶ Vgl. Jacob, Genesis, S. 58; Schellenberg, Mensch, S. 118f; Loretz, Gottebenbildlichkeit, S. 23; siehe Gesenius zu דְמוּת, S. 165.

²⁷ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 114 u.120.

²⁸ Darüber hinaus kann bei צֶלֶם die Verbindung zum akkadischen *šalmu(m)* hergestellt werden. Dabei handelt es sich um einen Ausdruck, welcher vor allem eine Form der machtvollen Repräsentation ausdrücken soll. Siehe Schellenberg, Mensch, S. 77.

²⁹ Siehe Gesenius zu צֶלֶם, S. 684.

³⁰ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 76.

Bild [בְּדִמוּתוֹ] und ihm gleich und nannte ihn Set.“). Durch die gemeinsame Auflistung von Gen 5,3 mit den Stellen aus Gen 1 und 9 kann geschlussfolgert werden, dass es sich auch bei diesen Stellen um einen Ausdruck des Naheverhältnisses handeln soll. Durch diese Verbindung von Gott und Mensch wird der Mensch noch vor dem an ihn ergehenden Herrschaftsbefehl weiter hervorgehoben. Kein anderes Schöpfungswerk hat eine vergleichbare Bindung zu Gott erhalten.

Die Bedeutung des דִּמּוּת-Begriffes drückt hingegen vorwiegend eine äußerliche Ähnlichkeit aus.³¹ Sollte die Aussage aus Gen 1,26f eine Ähnlichkeit in der Erscheinung darstellen wollen,³² wäre also דִּמּוּת der geeignetere Begriff und hätte eine ähnliche Verwendung wie in Ex 25,9 oder תַּאֲר in Gen 41,19.³³

Gott schuf den Menschen als sein Abbild (V27). Im Entschluss zur Schöpfung des Menschen wurde dieser in V26 allerdings „als *unser* Bild“ vorgestellt. Mit der (wahrscheinlichen) Rücksprache in V26 könnte eine Form einer ethischen Vorbildgesellschaft Gottes angenommen werden.³⁴ Der Mensch, als Abbild Gottes, könnte in weiterer Konsequenz auch in der Erwartung stehen, ein Abbild jener Gesellschaft des Himmels darzustellen. Wie bereits in der Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch muss auch für die Bedeutung und Auswirkung der Ebenbildlichkeit die Wortwahl berücksichtigt werden. Die beiden benutzten Wortkonstruktionen בְּצַלְמִנוּ (V26) und כְּדִמוּתֵנוּ (V27) zeigen, dass es um eine In-Bezug-Setzung geht.

Die *Imago Dei* wurde für die Theologie auf zwei Arten aufgegriffen:³⁵ Entweder bezeugt sie die Dialogfähigkeit des Menschen gegenüber Gott und hebt ihn somit von der restlichen Schöpfung besonders hervor oder sie kann eher als Bestandteil der beispielsweise ägyptischen Abbildtradition des Pharaos betrachtet werden und

³¹ Vgl. Schellenberg, Mensch, S.78.

³² Dieser Gedanke wird zu einem gewissen Grad eine Rolle gespielt haben, allerdings nicht als zentraler Punkt der Aussage, vgl. Schellenberg, Mensch, S.114f.

³³ Vgl. Jacob, Genesis, S. 57.

³⁴ Zur Thematik möglicher Gesellschaften im Himmel siehe Fußnote 14 oben.

³⁵ Vgl. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 142.

begründet somit, wieso der Mensch den Herrschaftsauftrag in Gen 1,26b überhaupt erhalten kann.³⁶

Gegen die These, bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehe es um dessen Dialogfähigkeit, spricht in erster Linie, dass der Mensch in Gen 1 mit Gott kein Gespräch führt.³⁷ Es würde den Menschen außerdem zu sehr aus der Schöpfung hervorheben, ein Gegenüber Gottes auf (nahezu) Augenhöhe zu sein.³⁸ Wesentlich plausibler ist es daher, die Ebenbildlichkeit in der altorientalischen Tradition zu betrachten, den Menschen also als Repräsentanten³⁹ Gottes⁴⁰ anzusehen. Eine weitere Bedeutung der Aussage von Gen 1,26 liefert Gen 5,1–3⁴¹. Durch diese Analogie von Gen 1,26 und 5,3 kann die in der Schöpfung benutzte Imago-Die-Aussage auch als eine Charakterisierung der Beziehung zwischen Gott und Mensch angesehen werden⁴² und ist somit ein weiteres Argument für die metaphorische Bedeutung der Aussage des Menschen als „Bild Gottes“. Doch wie äußert sich diese Besonderheit des Menschen konkret? Eine gängige Meinung ist es, dass sich die Auswirkungen vor allem in einer besonderen Geistesfähigkeit des Menschen äußern, in seinen moralischen Möglichkeiten und als (Ab)Bild Gottes auch in seinen moralischen Pflichten.⁴³

Durch die Ebenbildlichkeit soll der Mensch also charakterisiert bzw. in seiner Herrschaft reglementiert werden. Nach altorientalischer Tradition⁴⁴ dienen (Ab)Bilder u. a. auch als Repräsentanten des Abgebildeten.⁴⁵ In Bezug auf Gen 1 muss diese Tradition allerdings geringfügig abgeändert werden. Aus dem Vergleich mit Gen 5,3 lässt sich erschließen, dass es in Gen 1,26f vorwiegend um die Darstellung der

³⁶ Nämlich aufgrund seiner Rolle als Repräsentant Gottes.

³⁷ Er dient lediglich als Empfänger, vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 200.

³⁸ Dies würde eine Dialogfähigkeit nach meinem Verständnis suggerieren.

³⁹ Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 187.

⁴⁰ Oder auch vergleichbar mit der Funktion der Kultbilder in Mesopotamien.

⁴¹ Vgl. Gen 5,1–3 „Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes und schuf sie als Mann und Frau und segnete sie und gab ihnen den Namen ‚Mensch‘ zur Zeit, da sie geschaffen wurden. Und Adam war 130 Jahre alt und zeugte einen Sohn, ihm gleich und nach seinem Bilde, und nannte ihn Set; [...]“

⁴² Vgl. Loretz, Gottebenbildlichkeit, S. 63; Schellenberg, Mensch, S. 127; Keel/Schroer, Schöpfung, S. 180.

⁴³ Vgl. Loretz, Ebenbildlichkeit, S. 23; Plaut, Bereschit, S. 75.

⁴⁴ Vgl. Loretz, Ebenbildlichkeit, S.20f; Schüle, Prolog, S.84f; Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 206.

⁴⁵ Eine ausführlichere Besprechung der Bildtradition anderer Kulturen folgt in 2.1.4.

Beziehung zwischen Gott und Mensch geht. Daher muss der Repräsentationsgedanke umgedacht werden. Anders als bei der altorientalischen Nutzungen der „Bild Gottes“-Ideologie muss bei der Verwendung dieses Prädikats in der biblischen Schöpfung aus Gen 1 von einer ethischen Charakterisierung des Menschen gesprochen werden.⁴⁶ Der Unterschied liegt im konkreten Abbild; anders als beispielsweise eine Statue *verhält* sich der Mensch: Bei der Erschaffung des Menschen steht der Beschluss Gottes, ihn als sein Abbild zu schaffen, diese „Rolle“ wird dem Menschen allerdings bei seiner Beauftragung zur Herrschaft nicht zu verstehen gegeben. Insofern ist der Mensch vom unbedingten Gehorsam, „sich der Repräsentationsprädikation als würdig zu erweisen“, befreit, da er (soweit es den Text betrifft) um seine Ebenbildlichkeit nicht weiß. Wie sich die unbedingte „Entsprechung“ zu Gott genau äußern würde, kann nur spekuliert werden, jedoch würde der freie Wille eine drastische Einschränkung erfahren. Durch die israelitische Version des „Bild Gottes“-Gedankens wird dem Menschen nach meiner Einschätzung also ein moralischer Kompass gegeben. Die Aussage hinter der Ebenbildlichkeit in Gen 1,26a könnte für den Menschen ungefähr folgende sein: „Handle, um dich als Repräsentant/Bild Gottes würdig zu erweisen.“ Dies ist vor allem hinsichtlich des darauf folgenden Herrscherauftrags eine zu bedenkende Interpretation. Als Repräsentant Gottes kann der Mensch nicht willkürlich/zerstörerisch herrschen,⁴⁷ da seine Klassifizierung als Repräsentant nicht mit seinem Menschsein bereits gegeben, sondern ein Status ist, welchem er gerecht werden muss bzw. soll.⁴⁸ Die Herrschaft des Menschen sollte sich gemäß den oben erwähnten Überlegungen an Gott bzw. der himmlischen Gesellschaft orientieren. Das Handeln Gottes war bis zu diesem Punkt des Textes vor allem von der Erschaffung des Lebens und einer Fürsorge für die Schöpfung geprägt (Erschaffung eines Ebenbildes, welches sich an seiner Stelle um die Schöpfung kümmern soll). Somit kann postuliert werden, dass auch der Mensch sich friedlich/bewahrend erweisen soll. Dass der Mensch dieser Aufgabe nicht gerecht geworden ist, zeigt sich in der Sintflut-Erzählung. Gen 6,5f beschreibt die Reue Gottes, nachdem er erkennt, dass „die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles

⁴⁶ Vgl. Schellenberg, Mensch, S.118f.

⁴⁷ Vgl. Schmidinger/Sedmak, Abbild, S. 48; ebenfalls unten, Punkt 2.2.2.2 Herrschaft über die Tiere und Punkt 2.2.2.3 Herrscherdastellungen des Alten Orient.

⁴⁸ Selbst wenn er diesem Ideal aufgrund der menschlichen Natur nicht entsprechen kann, wie sich in späteren Texten (Gen 6,11–13) deutlich herausstellen wird, vgl. Schellenberg, Mensch, S. 127.

Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag“. Dennoch wiederholt JHWH nach der Sintflut-Erzählung seine Aussage über den Menschen als Bild Gottes in Gen 9,6 und stellt den Mord eines Menschen auch noch unter Strafe. Gerade durch diese erneute Bezeichnung als Bild Gottes wird deutlich, dass es sich dabei um ein Ideal der Schöpfung Mensch handeln soll. Das Bild Gottes zu sein, hat den Menschen nicht vor der Flut bewahrt, im Gegenteil: Als Bild Gottes hat der Mensch versagt bzw. konnte den Erwartungen nicht gerecht werden. Der Mensch war in der Vergangenheit nicht fähig, sich des Prädikats als würdig zu erweisen, dennoch hält Gott an der Bezeichnung fest.⁴⁹ Doch warum? Schellenberg stellt fest: „Zugespitzt formuliert, wird der Mensch in P nicht wegen, sondern trotz seiner Natur ‚Bild Gottes‘ genannt. Entsprechend liegt der Akzent auch nicht auf dem Menschen, der ‚Bild Gottes‘ ist, sondern auf Gott, der den Menschen als ‚Bild Gottes‘ erschafft.“⁵⁰ Dies bestätigt weiter die oben erwähnte These, dass sich der Mensch dieser Prädikation also nur als würdig erweisen kann, soweit es ihm möglich ist.⁵¹

Verleiht der Umstand, das Abbild Gottes zu sein, dem Menschen irgendeine Besonderheit? In der theologischen Forschung wurde lange Zeit nach ebendieser Besonderheit des Menschen gesucht, die aus jener Ebenbildlichkeit resultiert. Wodurch genau zeichnet sich der Mensch aus, sodass es ihn letztendlich dazu qualifiziert, der Repräsentantenrolle nachkommen zu können?⁵² Mit dieser Frage läuft die *Imago Dei* aber unter Umständen Gefahr, theologisch zu sehr beladen zu werden. Wenn man den Vergleich von Gen 1 und 5 heranzieht, kann die genutzte Bildmetapher rein zur Darstellung des Beziehungsverhältnisses von Gott und Mensch aufgefasst werden. Sir 17,3 („[...] und gab ihnen Macht über das, was auf Erden ist, und verlieh ihnen Kraft, wie er selber sie hat, und schuf sie nach seinem Bilde.“) deutet hingegen wieder auf eine machtvolle Repräsentation Gottes durch den Menschen hin. Zumindest eine gewisse Ähnlichkeit zu Gott scheint intendiert gewesen sein: „Die Gottebenbildlichkeit

⁴⁹ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 127.

⁵⁰ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 124.

⁵¹ „[...] dass die Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen eine Würde ist, die ihm von Gott allein zukommt, unabhängig davon, ob er sich dieser Würde mit einer gewissen Gott Ähnlichkeit (sic!) auch tatsächlich als würdig erweist oder nicht“, siehe Schellenberg, Mensch, S. 126; vgl. oben Fußnote 48f.

⁵² Siehe Schmidinger/Sedmak, Abbild, S. 133.

bezeichnet die Funktion des Menschen, als Repräsentant Gottes über die Tiere zu herrschen; indem Gott den Menschen als ein ihm ähnliches Wesen schuf, als sein *dēmût*, gab er ihm die Fähigkeiten, die für seine Funktion nötig sind [...], denn allein der, der die Fähigkeiten eines anderen besitzt, kann ihn repräsentieren.“⁵³ Letztendlich bleibt in der Erzählung selbst allerdings offen, worin genau die Besonderheit der Ebenbildlichkeit für den Menschen liegt.

2.1.3.2 Imago Dei und das Bilderverbot des israelitischen Glaubens

Anders als in den für den Vergleich herangezogenen Nachbarkulturen von Ägypten und Mesopotamien wurde der Gott JHWH des israelitischen Glaubens bildlos verehrt.⁵⁴ Im Folgenden sollen nun die eventuelle Bedeutung oder die relevanten Folgen dieses Gebots für Gen 1,26f thematisiert werden.

In der altorientalischen Tradition wurden Bilder und Statuen verwendet, um das Wesen eines Gottes auf gewisse Weise einzufangen und irdisch zu manifestieren.⁵⁵ Damit wurde beabsichtigt, einen bestimmten Aspekt der dargestellten Gottheit physisch sichtbar zu machen. Die Statuen und Bilder dienten also dem Zweck einer medialen Darstellung der Götter, die andernfalls für die Menschen nicht greifbar gewesen wären.⁵⁶ Der israelitische Glaube stellt sich mit Ex 20,4 bzw. Dt 4,15–19 gegen ebendiese Tradition. Für das Verständnis von Ex 20,4 und des Bildverbots ist es jedoch wichtig, sich genauer mit dem Wortlaut zu befassen. Dadurch wird ersichtlich, dass sich dieses Verbot vor allem gegen die *Erschaffung* von Kultbildern richtet.⁵⁷

Doch warum „braucht“ es ein solches Gebot überhaupt? Die antike Gottesverehrung beruhte stark, wie oben erläutert, auf einer bildhaften Darstellung von Göttern. Der israelitische Glaube hat sich von dieser jedoch langsam distanziert. So gab es zwar durchaus Götzenbilder, vor allem im Nordreich Israels (das goldene Kalb, die eiserne Schlange), doch wurden diese im Verlauf der Entwicklung der monotheistischen

⁵³ Siehe Ockinga, Ebenbildlichkeit, S. 152.

⁵⁴ Nach dem Glauben des Südreichs, vgl. Schellenberg, Mensch, S. 97.

⁵⁵ Für ausführlichere Erläuterungen zur Bedeutung der (Kult)Bilder und Statuen, siehe 2.1.4.1f.

⁵⁶ Vgl. Podella, Bild, S.209.

⁵⁷ Vgl. Dohmen, Bilderverbot, S. 22.

JHWH-Verehrung sukzessiv ausgeschlossen.⁵⁸ Die Bewegung der bildlosen Gottesverehrung wird, lt. Loretz, vor allem durch die Gottesnamen-Offenbarung vorangetrieben: „Das Gottes-Bild (Statue) steht somit in direktem Gegensatz zur Offenbarung des Gottes, der dem Volke Israels seinen Namen genannt hat.“⁵⁹ Diese neue Zugangsart zu Gott, nämlich durch sein Wort in schriftlicher Form, machte es möglich, auf eine bildmythische Annäherung zu verzichten.⁶⁰ Das Gebot aus Ex 20,4 kann als Prävention angesehen werden, dem offenbarten Namen Gottes eine bildhafte Gestalt zu geben. Neben der bereits erwähnten Stelle wurden Abbildungsversuche von JHWH ebenfalls durch das Verbot aus Ex 33,20–23 unterbunden, welches besagt, dass Gott nicht betrachtet werden darf.⁶¹

Wenn Gott nicht betrachtet werden darf, es aber zusätzlich noch ein Bildverbot gegeben hat, kann davon ausgegangen werden, dass sich dieses Gebot, vor allem nach Ex 20,4b („[...] auch keinerlei Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist“), vorwiegend gegen eine etwaige Fremdgötteranbetung gerichtet hat.⁶²

Wie ist nun allerdings die Aussage aus Gen 1 hinsichtlich des Menschen als „Bild Gottes“ zu verstehen? Das Fazit des vorangegangenen Punktes besteht darin, die Ebenbildlichkeit nicht wortwörtlich aufzufassen, sondern als Gradmesser für die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Durch diese Charakterisierung der *Imago Dei* wird eine etwaige Verletzung von Ex 20,4 vermieden und kann sogar komplementär zu Gen 1,26 angesehen werden: „(...) die Gottebenbildlichkeit besagt eine nur dem Menschen vorbehaltene Nähe zu Gott unter allen Werken der Schöpfung, das Bilderverbot wiederum gründet in der Tatsache, daß Gott seinem Volk und durch dieses der ganzen Menschheit aus freiem Entschluß in der Geschichte nahe geworden ist, und zwar nicht in einer Statue, im Bilde, sondern er selbst durch seinen Namen (...).“⁶³

⁵⁸ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 97f.

⁵⁹ Siehe Loretz, Ebenbildlichkeit, S. 107.

⁶⁰ Siehe auch Podella, Bild, „An die Stelle optischer Wahrnehmung tritt der gesprochene und verschriftete Text. Bild und Text schließen einander aus“, S. 211.

⁶¹ Vgl. Ex 33,20–23, siehe Schellenberg, Mensch, S. 97.

⁶² Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 97f.

⁶³ Siehe Loretz, Ebenbildlichkeit, S. 109.

2.1.4 Die Bildtradition in altorientalischen Kulturen am Beispiel Mesopotamiens und Ägyptens

Die Sonderstellung des Geschöpfes „Mensch“ äußert sich vorwiegend durch seine Beziehung zu den Göttern, unabhängig von der konkreten Rolle, die ihm letztendlich in der jeweiligen mythischen Tradition zukommt.⁶⁴ Für einen einfacheren Zugang zu den Göttern waren (Ab)Bilder bzw. Kultbilder im AO unumgänglich.⁶⁵ Die angefertigten Statuen und Bilder in den Zivilisationen Mesopotamiens oder auch Ägyptens sollten die jeweilige Gottheit nicht realitätsgetreu darstellen. Der Zweck dieser Abbildungen bestand darin, eine konkrete Eigenschaft oder einen ausgewählten Wesenszug physisch darzustellen, mehr noch „dass die Bilder die ‚reale‘ Erscheinung der Götter darstellen wollten“⁶⁶, also eine wirkmächtige Repräsentation waren. Anhand dieser Bildnisse konnten also die – andernfalls den Menschen gänzlich entzogenen – Gottheiten eine physische Form erhalten. Dadurch wurde eine nachvollziehbare (und im Falle der Kultbilder auch vorführbare) Interaktion zwischen Gottheit/en und Mensch/en möglich.

Die Notwendigkeit von Abbildern erstreckte sich jedoch nicht nur auf den kultischen Bereich. Neben den Kultbildern der Götter wurden in Ägypten und Mesopotamien auch Bilder von Menschen und Königen hergestellt. Je nach abgebildeter Person konnte mit diesem Bild eine andere Wirkung erzielt werden.⁶⁷ Hervorzuheben ist dabei die Funktion als Stellvertreter. Sowohl hinter den Kultbildern als auch hinter den Statuen der Herrscher stand die Intention der Repräsentation. Die Autorität der Abgebildeten sollte durch diese Darstellungen stellvertretend ausgestrahlt und bewirkt werden, da die Vorbilder nicht anwesend sein konnten.⁶⁸

Vor allem die Besprechung der Traditionen in Mesopotamien dürfte für die Erkenntnis möglicher Parallelen sehr ertragreich sein. Diese erste Annahme der Vergleichbarkeit resultiert vor allem aus der gewählten Darstellung der mesopotamischen Götter. Sie

⁶⁴ Im Falle von Gen 1 beispielsweise die Rolle der Herrschaft. Für eine detailliertere Auseinandersetzung zu diesem Thema siehe unten, 2.2.3.

⁶⁵ Vgl. Podella, Bild, S. 209.

⁶⁶ Siehe Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 173f.

⁶⁷ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 86f.

⁶⁸ Am Beispiel des Pharaos: In entfernten Provinzen wurden Statuen aufgestellt, die in gleicher Weise angebetet wurden wie der reale Pharao in Ägypten.

wurden nämlich, anders als in Ägypten, meist anthropomorph dargestellt,⁶⁹ wodurch eine mögliche Beziehung zu den menschlichen Herrschern plausibler hergestellt werden konnte.⁷⁰ Der Versuch, den amtierenden Herrscher mit den Göttern in Verbindung zu bringen, ist eine Gemeinsamkeit der beiden ausgewählten Kulturen. Der König wie der Pharao galten als Repräsentanten der Götter und ihre Regentschaft wurde durch göttliche Auswahl legitimiert.⁷¹ Abschließend für diese Einleitung gilt dabei festzuhalten, dass dieser Gedanke in der ägyptischen Tradition wesentlich stärker fokussiert wurde, wie in 2.1.4.2 näher erläutert wird.

2.1.4.1 König und Kultbild in Mesopotamien

Parallelen zur Bezeichnung als „(Ab)Bild Gottes“ lassen sich in der mesopotamischen Traditionen finden: Entgegen der biblischen Betitelung in Gen 1,26 für *alle* Menschen betrifft dieses Prädikat in Mesopotamien allerdings allein den Herrscher.⁷² Aufgrund dieser Auszeichnung wird der König von seinen Untertanen hervorgehoben und das Königsamt somit eine Zwischenstufe zwischen Menschen und Göttern. Die Legitimation für diese besondere Stellung des Königs hat W. Mayer herausgearbeitet.⁷³ In der babylonischen Mythologie wurden von den Göttern die sogenannten „lullû-Menschen“ erschaffen, um den Göttern als Arbeitserleichterung bzw. -hilfe zu dienen. Mayer hat auf der Keilschrifttafel VAT 17019 eine Fortsetzung dieses Beschlusses der Götter übersetzen können: „Du hast den lullû-Menschen geschaffen, bilde nun den König, den überlegen-entscheidenden Menschen!“⁷⁴ Ähnlich dem Herrschaftsauftrag aus Gen 1,26b wird der Herrscher auch in diesem Text erst durch die Götter legitimiert oder überhaupt erst erschaffen. Dadurch wird ein zentraler Punkt des Königtums festgelegt, der in dieser Form eventuell sogar überlesen werden könnte: Aufgrund der Erwählung durch die Götter ist das königliche Amt nicht nur legitimiert, sondern es ist

⁶⁹ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, S. 250.

⁷⁰ Beispielsweise Marduk: *Enuma Elisch*, Tafel 4, 28–29: „Marduk ist König!‘ Sie fügten ihm eine Keule, einen Thron und einen Stab zu.“)

⁷¹ Das ägyptische Königshaus versuchte in dieser Sache üblicherweise eine Verwandtschaft des Pharaos zu einer Gottheit herzustellen. Dies wurde meist durch Beinamen bewerkstelligt, wie der berühmte Tutanchamun bezeugt, was „lebendiges Abbild Amuns“ bedeutet; vgl. Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 178f.

⁷² Vgl. Schmidinger/Sedmak, *Abbild*, S. 160.

⁷³ Vgl. Schmidinger/Sedmak, *Abbild*, S. 154f.

⁷⁴ VAT 17019, Zeile 32–33, siehe Schmidinger/Sedmak, *Abbild*, S. 155.

auch als bewusste Entwicklung zu verstehen! Es handelt sich um keine zufällige Entwicklung im Verlauf der Geschichte der Menschen.⁷⁵

Eine zentrale Rolle für die mesopotamische Gottesverehrung und Königslegitimation spielten die Kultbilder. Bestimmend für diese war der Zusammenhang von dargestellter Gottheit und deren Abbildung. So gründete sich die Wirkmächtigkeit der Kultbilder in dem Glauben, dass die abgebildete Gottheit teilweise in die Erschaffung der sie abbildenden Statue involviert gewesen sein soll.⁷⁶ Die Arbeiten am Kultbild unterlagen strengen kultischen Richtlinien, an deren Einhaltung auch die erfolgreiche Fertigstellung des Werkes hing. Nur wenn alle Regeln beachtet wurden, erfolgte nach der physischen Vollendung des Kultbildes die kultische im Rahmen des sogenannten Mundwaschungsrituals.⁷⁷ Dadurch sollte es letztendlich von seinen irdischen Wurzeln gelöst und somit zu einem rein göttlichen Erzeugnis werden. Da jene Bildnisse als Repräsentanten des abgebildeten Gottes verehrt werden sollten, durften sie natürlich keine weltlichen „Wurzeln“ mehr besitzen. Deswegen waren Abbilder erst nach Beendigung des Mundwaschungsrituals endgültig fertig und in der Lage, ihre wirkkräftige Rolle als Kultbilder zu übernehmen. Die Verehrung der Statue und die damit verbundene Behandlung⁷⁸ kann unter der medialen Funktion gesehen werden, den Menschen die ansonsten unnahbaren Götter näherzubringen.⁷⁹

Alljährliche Prozessionen wurden dazu genutzt, dem beiwohnenden Volk die Verbindung von Gottheiten mit der Regierung zu verdeutlichen. Dazu wurden Umzüge abgehalten, bei denen die Statuen dem Volk öffentlich zur Schau gestellt werden sollten.⁸⁰ Die Herrscher bzw. die obere Führungsschicht wurden in diese Prozessionen involviert und gemeinsam mit den Göttern dem Volk vorgestellt. Dies sollte vor allem die Nähe des Herrschers zu den Göttern deutlich machen. Der König legitimierte seine Einsetzung und den Fortbestand seiner Herrschaft durch die Wahl der Götter, die Gunst

⁷⁵ Eine genauere Gegenüberstellung der altorientalischen Traditionen und Gen 1,26 erfolgt unten in 2.1.4.3.

⁷⁶ Vgl. Berlejung, Geheimnis, S. 109.

⁷⁷ Vgl. Berlejung, Geheimnis, S. 110f.

⁷⁸ Vgl. Podella, Bild, S. 215f.

⁷⁹ Vgl. Podella, Bild, S. 209.

⁸⁰ Vgl. Berlejung, Geheimnis, S. 129ff.

jener Götter sollte dem Volk durch die symbolische In-Bezug-Setzung während dieser Prozessionen vor Augen geführt werden. Darüber hinaus wurden allerdings noch weitere Ziele mit den Prozessionen und der Zurschaustellung der Kultbilder verfolgt. Sie wurden von den Priestern und der Herrscherklasse auch für religiös-politische oder propagandaartige Zwecke genutzt. So brachte man die Kultbilder aus verschiedenen Städten für die sogenannte *akitu*-Prozession zusammen.⁸¹ Auf diese Weise sollten dem Volk die Vernetzung und der Zusammenhalt der Götter des gesamten Reiches auf symbolische Art und Weise vermittelt werden. Diese Zusammenkunft der Götter diene vermutlich auch der Darstellung der Einheit des Reiches.

Eine solche Verbindung von König, Kultbild und gottgewollter Herrschaft hatte jedoch auch ihre Risiken. So konnten beispielsweise eventuelle Fehlschläge des Herrschers oder Zwischenfälle in der Stadt/dem Reich ebenfalls in Beziehung zu den Göttern interpretiert werden. Das Kultbild konnte also auch eine Gefahr für den Herrscher darstellen, sollte ihm etwas geschehen. Solange das Kultbild intakt war, konnte dies als Gradmesser für die Herrschaft des Königs gemäß einer gottgewollten Ordnung angesehen werden. Sollte das Kultbild allerdings ein Opfer von Vandalismus oder sogar Deportation werden, wurde dies wiederum ebenso als Zeichen der Götter gedeutet, dass dem Herrscher der Zuspruch der Götter entzogen wurde. U. Neumann-Gorsolke stellt heraus, wie die Beschädigung des Kultbildes den Entzug des göttlichen Schutzes zur Folge haben würde.⁸² Im Zuge der Beschädigung des Kultbildes entzieht die Gottheit dem Abbild seine Wirkkraft und lässt es zu einem bloßen Kunstobjekt degenerieren. Dies würde letztendlich auch die Rechtmäßigkeit der Herrschaft in Frage stellen und somit nach einer neuen Führung verlangen.

2.1.4.2 Ebenbildlichkeitstradition Ägyptens

Anders als in Mesopotamien wurden die Gottheiten in Ägypten nicht nur anthropomorph vorgestellt, sondern häufig in einer Mischform aus Mensch und Tier. Trotz der unterschiedlichen Götterdarstellung der beiden Kulturen geht es in diesen gleichermaßen um einen Verbindungsversuch von Herrscher und Gott, darum, die

⁸¹ Vgl. Berlejung, Geheimnis, S. 134f.

⁸² Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 176f.

jeweilige Regentschaft als eine von Gott gewollte zu charakterisieren. Die ägyptische Mythologie geht hierbei sogar noch einen Schritt weiter in ihrem Versuch, Pharao und Gott in Verbindung zu setzen.

B. Ockinga hat auf unterschiedliche Bildterminologien im antiken Ägypten hingewiesen und herausgearbeitet, wie deren Nutzung letztendlich die Sicht auf den Pharao als „Bild Gottes“ verändert hat. Der Pharao wurde zuallererst als Repräsentant des Schöpfergottes Ra angesehen, weitere Bezüge zu anderen Göttern wurden dem hintangestellt (vgl. Tutanchamun, also „Lebendes Abbild des Aton/Amun“).⁸³ Der Bezug von Gott und Herrscher wurde hier wesentlich enger dargestellt als vergleichsweise in Mesopotamien. Der Pharao ist nicht nur in seinem Amt von den Göttern auserlesen, seine gesamte Existenz steht in Bezug zu den Göttern! Diese Verbindung ersetzt das mesopotamische Kultbild, da der Pharao selbst die Repräsentationsrolle übernimmt.⁸⁴

Es wurden insgesamt 7 verschiedene Bildbegriffe verwendet, die in ihrer Funktion die Thematik des Königs als Abbild der Götter charakterisiert haben.⁸⁵ Diese wurden je nach der Funktion, die sie ausdrücken sollten, in zwei Gruppen unterteilt.

In der ersten Gruppe werden die Wörter⁸⁶ zusammengefasst, die den König als Bild bzw. als Repräsentant der Götter⁸⁷ klassifizieren. Hierdurch wird nicht nur die Herrschaft des Pharaos legitimiert,⁸⁸ sondern letztendlich der Herrscher selbst zu einem gewissen Teil vergöttlicht. In ihm und durch ihn wird somit die göttliche Präsenz dargestellt. Die Wörter aus Gruppe 1 können deswegen ausschließlich in Zusammenhang mit dem Pharao ihre Anwendung finden. Die Wörter der 2. Gruppe⁸⁹ hingegen können auch Privatpersonen als (Ab)Bilder bezeichnen, da durch sie lediglich

⁸³ Vgl. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 137.

⁸⁴ Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 178.

⁸⁵ Vgl. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 127.

⁸⁶ *tw.t.w*, *hn.tí*, *šzp* und *sšm.w*.

⁸⁷ In erster Linie ist dies der Gott Re/Amun-Re, der Herrscher über alles.

⁸⁸ Diese Legitimation erfolgt ähnlich jener des Herrschers in Mesopotamien mittels der Kultbilder und Prozessionen.

⁸⁹ *znn*, *mí.tí* bzw. *mí.tt* und *tí.t*.

gottähnliche Eigenschaften zugesprochen werden.⁹⁰ Gerade wenn es um göttliche Eigenschaften ging, wurden neben Ra auch andere Götter herangezogen.⁹¹

2.1.4.3 Die Adaption der altorientalischen (Ab)Bildtradition in Gen 1

Zieht man den Vergleich der Ebenbildlichkeit aus Gen 1 zu den königlichen (Ab)Bildtraditionen Mesopotamiens oder Ägyptens, so fällt ein wesentlicher Unterschied auf: Die *Imago Dei* aus dem biblischen Text bezieht sich nicht ausschließlich auf eine bestimmte Gruppierung von Menschen. Die in Gen 1 erschaffenen Menschen in Form von Mann und Frau stehen stellvertretend für die gesamte Menschheit. Da es neben diesem Paar keine anderen Menschen gibt, kann keine Unterscheidung zwischen „uns“ und „ihnen“ getroffen werden. Daraus ergibt sich, dass der folgende Auftrag der Herrschaft aus Gen 1,26b–27 keiner speziellen Schicht von Menschen⁹² zugedacht worden sein kann.⁹³

Dank der Bezeichnung des Königs als Ebenbild der Gottheit wurde den Menschen eine weitere Bezugsoption zu den ihnen sonst enthobenen Göttern ermöglicht. Der israelitische Glaube gewährt diese Prädikation allerdings allen Menschen. Diese Änderung der Adressaten der gotterlesenen Herrscherrolle betrachtet Neumann-Gorsolke als einen möglichen Einwand gegen die Adaption der Ebenbildlichkeitstradition aus dem Umfeld des israelitischen Glaubens. Dem ist allerdings zu entgegnen, dass in altorientalischen Schöpfungstexten entweder nicht über die explizite Schaffung von Königen oder (wenn jene doch behandelt wird) nicht von einem „Bild der Gottheit“ gesprochen wird.⁹⁴ Die Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1 kann demnach auch nicht in Verbindung mit den Traditionen der Nachbarkulturen gebracht werden.⁹⁵ Diese These kann jedoch mit der bereits erwähnten Entdeckung von W. Meyer⁹⁶ widerlegt werden. Es gilt ebenfalls zu bedenken, dass auch

⁹⁰ Für einen Einblick in die Anwendung dieser Wortgruppe vgl. Ockinga, *Gottebenbildlichkeit*, S. 129.

⁹¹ Beispielsweise unterstreicht die Bezeichnung als *znn* Thots die Legitimität als Gesetzgeber, vgl. Ockinga, *Gottebenbildlichkeit*, S. 130.

⁹² Gemeint sind damit Herrscher wie in den zu vergleichenden Kulturen Mesopotamiens oder Ägyptens.

⁹³ Vgl. Schmidinger/Sedmak, *Abbild*, S. 9.

⁹⁴ Vgl. Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, S. 197f.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Siehe oben, Fußnote 74.

die Möglichkeit von selektiven Adaptionen besteht. So könnten beispielsweise die Herrscherentstehung, wie sie in der mesopotamischen Tradition Anwendung gefunden hat, und die Repräsentationsrolle, wie sie am Beispiel Ägyptens vorgestellt wurde,⁹⁷ zusammen in die Bedeutung von Gen 1,26f eingeflossen sein. Letztlich ist man sich in den meisten Arbeiten, die sich mit der Beziehung von Gen 1 zu altorientalischen Traditionen beschäftigen, darin einig, dass die Vorstellungen aus der biblischen Tradition Verbindungen zu altorientalischen Mythen hatten.⁹⁸ Deren Abbildtradition wurde zur Formulierung des Menschen als „Bild Gottes“ für den Schöpfungsbericht selektiv, nämlich hinsichtlich der Bedeutung eines Repräsentanten, aufgenommen.

Diese Annahme resultiert aus der Beschreibung des Menschen bzw. der fehlenden Beschreibung in Gen 1,26a: „Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen in unserm Bild, uns ähnlich!“, bzw. Gen 1,27: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.“ In der Formulierung fällt auf, dass keinerlei körperliche Erscheinungscharakteristika beschrieben wurden, eine physische Ähnlichkeit zu Gott kann also höchstens implizit angenommen werden.⁹⁹ In Anlehnung an die altorientalischen Traditionen in Mesopotamien und Ägypten kann vermutet werden,¹⁰⁰ dass es nicht um eine dezidierte Ebenbildhaftigkeit gehen sollte, sondern eher um die Verkörperung bzw. Konkretisierung Gottes im Menschen. Dieser These wird auch in der Forschung vorwiegend nachgegangen.¹⁰¹

Eine letzte, zentrale Besonderheit stellt die Erschaffung des Menschen in den biblischen Schöpfungsberichten insofern dar, als hier Schöpfung der Welt und Menschenerschaffung zusammenfallen. Im Gegensatz zu beispielsweise dem Enūma Eliš oder auch zum Denkmal memphitischer Theologie¹⁰² ist der Mensch Teil der

⁹⁷ Vgl. oben, Kapitel 2.1.4.2.

⁹⁸ Vgl. Schmidinger/Sedmak, Abbild, S. 47; Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 197; Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 142f.

⁹⁹ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 114.

¹⁰⁰ Vgl. oben, 2.1.4 bezüglich der Darstellungsabsicht der Ab- und Kultbilder.

¹⁰¹ Vgl. Schüle, Prolog, S. 91; Jacob, Genesis, S. 57.

¹⁰² Die Schöpfung durch den Gott Ptah erwähnt die Menschen zwar, die eigentliche Schöpfung der Menschen wird jedoch nicht behandelt. Eine genauere Auseinandersetzung mit diesem Text erfolgt in 2.3.3.1.

Initial-Schöpfung. Menschen werden in jenen Texten einer bereits existenten Welt erst zu einem späteren Zeitpunkt „eingefügt“.¹⁰³

Eine andere Inspiration für den göttlichen Anteil an der menschlichen Schöpfung könnte das Enūma Eliš sein. Dort wird eine Gottheit geopfert (Kingu) und daraus werden dann die Menschen erschaffen.¹⁰⁴ Die beiden Schöpfungen mögen in diesem Punkt auseinandergehen (das Blut eines Gottes entgegen der Erschaffung als Ebenbild), jedoch kann in der tieferen Bedeutung eine Gemeinsamkeit gefunden werden: Den Menschen wohnt etwas Göttliches inne. Im Enūma Eliš ist es das Blut, in Gen 1 hingegen bereits der Beschluss Gottes.

2.1.5 Zusammenfassung und Fazit

Eine Auseinandersetzung mit der ägyptischen Kultur bzw. mit dem Wortgebrauch des Abbilds und der Ebenbildlichkeitstradition des Herrschers kann helfen, Gen 1,26f besser zu verstehen. Die Pharaonen wurden als Abbild der Götter beschrieben, und die Art, wie die ägyptischen Götter dargestellt wurden (nämlich als Mischwesen), zeigt, dass dabei nicht an eine Gestaltähnlichkeit gedacht war. Dies bestärkt die in Kapitel 2.1.3 vorgestellte These, wonach ein Abbild in der altorientalischen Tradition i. d. R. nicht die Gestalt des Dargestellten wiedergeben soll, sondern einer Verkörperung seines Wesens und seiner Funktion entspricht.

Ein erster Rückschluss kann in Bezug auf Gen 1 gezogen werden, sofern man כְּדִמוּתֵנוּ נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ („Lasst uns Menschen machen, in unserem Bild, wie ein *Abbild* von uns“) in der Verwandtschaft mit der Tradition der ägyptischen Abbild-Terminologie begreift:¹⁰⁵ Durch die dort gegebene Verbindung der beiden Vorstellungen (*Imago Dei* und der Pharao als eingesetzter Herrscher/Bild Gottes) würde somit auch der Mensch in Gen 1 die Berechtigung zur Herrschaft aufgrund seiner Prädikation erhalten.¹⁰⁶ Der anschließende Herrschaftsauftrag kann hierbei als Indiz für diese These betrachtet

¹⁰³ Vgl. Neumann-Goroslke, Herrschen S. 198.

¹⁰⁴ Vgl. Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 592, T6, Z13f, Lambert).

¹⁰⁵ Was m. E. durch den darauffolgenden Herrschaftsauftrag (וַיִּרְדּוּ) und die bisherigen Ergebnisse dieser Arbeit als sehr wahrscheinlich angenommen werden kann.

¹⁰⁶ Vgl. Schüle, Prolog, S. 91.

werden. Der Mensch steht demnach als Repräsentant Gottes innerhalb der Schöpfung und hat gegenüber deren anderen Lebewesen eine Sonderstellung. Das führt zu der Frage, wie sich diese Besonderheit des Menschen entfaltet und welche Pflichten damit einhergehen. Als Repräsentant Gottes läge es somit in der Verantwortung des Menschen, an seiner statt zu handeln. Das bedeutet eine adäquate Verhaltensweise, um sich dieser Berufung als würdig zu erweisen. Die Erzählung der Sintflut macht jedoch deutlich, dass der Mensch seiner Aufgabe nicht gewachsen ist, dennoch hält Gott an der Titulierung fest (vgl. Gen 9,6). Dies macht deutlich, dass die Besonderheit des Menschen nicht auf eigenen Fähigkeiten beruhen kann, sondern stattdessen ein zugestandener Status Gottes ist.

Eine weitere interessante Konzeption ist der Gedanke einer Mittlerposition des Menschen: Als Ebenbild ist der Mensch gleichzeitig auch der Bezugspunkt zu Gott für die Schöpfung, wie sich gerade durch einen Vergleich zum mesopotamischen Kultbild aufzeigen lässt.

Die Abbildtradition hat nicht nur bei der Herrschaftslegitimation eine wesentliche Rolle gespielt. Betrachtet man die mesopotamischen Prozessionen, war der König ebenfalls ein Kommunikationsvermittler zwischen den Göttern und seinen Untergebenen. Ähnlich könnte somit der Mensch in der biblischen Schöpfung als eine Art Mittler zwischen Gott und seiner Schöpfung gedacht werden.¹⁰⁷ In dieser Schöpfungserzählung werden Mann und Frau gleichermaßen geschaffen und beiden wird als „der Mensch“ Ebenbildlichkeit und Herrschaft zugesprochen. Als *pars pro toto* wird durch sie die gesamte Menschheit angesprochen.¹⁰⁸

Der Mensch erhält durch seine Ebenbildlichkeit auf den ersten Blick keine besonderen Rechte. Allerdings muss dabei bedacht werden, dass die Ebenbildlichkeit und der Herrschaftsauftrag in Zusammenhang miteinander gebracht wurden (siehe oben). Insofern ergeben sich aus der *Imago Dei* sehr wohl besondere Verhältnisse für den

¹⁰⁷ Vgl. auch Schmidinger/Sedmak, Abbild, S. 136.

¹⁰⁸ Da in Genesis 1,26 nicht zwei unter vielen den Herrschaftsauftrag erhalten haben, sondern „alle“ Menschen.

Menschen.¹⁰⁹ Man sollte die Ebenbildlichkeit und die damit verbundene Repräsentationsrolle auf einer ethischen Ebene angelegt sehen. Aufgrund dieser besonderen Beziehung zu Gott soll dem Menschen ein Vorbild in seinem Handeln gegeben sein. Ein Ideal, an dem er sich und seine Entscheidungen orientieren kann. Aus dem Text lassen sich keine optischen Spezifika herauslesen, die sich aus der *Imago Dei* für den Menschen ergeben. Eine besondere körperliche Erscheinung und geistige Begabung können dabei allerdings implizit angenommen werden, wie mit Ockinga oben¹¹⁰ gezeigt wurde.

2.2 Der Begriff der Herrschaft im Rahmen von Genesis 1,26b und 1,28

Auf den Entschluss, Menschen zu erschaffen, folgt in der zweiten Hälfte von 1,26 die Absicht, diese Kreation über die gesamte Schöpfung herrschen zu lassen. In diesem Kapitel sollen die Verse 26b sowie 28 untersucht werden. Der Herrschaftsauftrag wird hinsichtlich seiner Aussage für das Verhalten des Menschen betrachtet. Dabei soll geklärt werden, welche Bedeutung der Auftrag der Herrschaft für die Beziehung des Menschen zur Schöpfung hat. Nachdem die Besprechung der biblischen Verwendung des Herrschaftsauftrages abgeschlossen ist, soll der alttestamentliche Befund mit den altorientalischen Traditionen verglichen werden.

2.2.1 Textvorstellung Gen 1,26b und 28

Die für diesen Abschnitt wichtigen Verse sind 1,26b und 1,28:

1,26b וַיִּרְדּוּ בְּדֹגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ
וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ:

Und sie [die Menschen] sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über das gesamte Land und über all das Kriechtier, welches auf der Erde kriecht.

¹⁰⁹ Um welche Art der Verhältnisse es sich genau handeln soll, wird im Rahmen des nächsten Aspektes „Herrschaftsauftrag“ analysiert.

¹¹⁰ Siehe oben, Fußnote 53.

1,28 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ
 אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וּרְדּוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
 וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ:

Und Gott segnete sie [die Menschen] und Gott sprach zu ihnen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über jedes Lebewesen, welches auf der Erde kriecht.“

Der textkritische Apparat zeigt drei Anmerkungen zu den beiden Versen. Die interessanteste Änderung des Textes dürfte dabei durch die Peschitta geboten werden. In Vers 26b wird ein zusätzliches חַיָּה („wildes Tier“) zwischen וּבְכָל und הָאָרֶץ eingefügt. Diese Ergänzung zum Text soll in der vorliegenden Konstruktion, wie zuvor ebenfalls in V24, die wilden Tiere adressieren, wobei gezähmte Tiere ausgenommen werden.¹¹¹ Dadurch würde der Fokus der Herrschaft gänzlich auf die Lebewesen gelegt werden, da die Herrschaft über „das gesamte Land“ somit zu einer Herrschaft über „all das wilde Tier des Feldes“ abgeändert wird. Darüber hinaus ergänzt die Peschitta in Vers 28 außerdem וּבְבֵהֵמָה („über das Vieh“) in der Auflistung der Lebewesen, die vom Herrschaftsauftrag des Menschen betroffen sein sollen, in Anlehnung an die in V26 genutzte Konstruktion.

2.2.2 Die Rolle des Menschen als Herrscher der Schöpfung

Der Mensch erhält schon in den Versen, die seine Schöpfung betreffen, eine Sonderstellung durch die *Imago Dei*. Diese Besonderheit des Menschen wird allerdings in den nun thematisierten Versen noch weiter ausgebaut. Gemeint ist damit der Herrschaftsauftrag, der von Gott an das Menschenpaar (nicht bloß den Mann!) ergeht. Vers 28 hat gewisse Parallelen zu V22, in welchem die Fische des Meeres ihre Segnung erhalten, allerdings wird die Segnung in V28 von Gott direkt an den Menschen gerichtet.¹¹² Darüber hinaus erhält der Mensch allerdings noch den Auftrag zu

¹¹¹ Vgl. Gesenius, S. 227.

¹¹² So wird in V28 noch die mit einem Suffix verbundene Präposition לָהֶם („zu ihnen“) benutzt, vgl. Ruppert, Genesis, S. 94.

herrschen. Aufgrund dieser Formulierung steht der Mensch nicht mehr länger nur in Beziehung zu Gott,¹¹³ sondern auch zur übrigen Schöpfung.¹¹⁴ Im Folgenden soll die Herrschaft des Menschen sowohl über die Erde als auch über die Tiere besprochen werden.

2.2.2.1 Herrschaft über die Tiere

In der Forschung ist umstritten, ob im Herrschaftsauftrag eine Ideologie des Hirten¹¹⁵ oder des Königs¹¹⁶ mitschwingt.¹¹⁷ In Anbetracht der Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26 ist m. E. Letzteres zu präferieren und soll daher im Folgenden weiter thematisiert werden. Dies betrifft auch unmittelbar die Herrschaft des Menschen über die Tiere. Aus den beiden vorgestellten Versen lässt sich die „Art“ der Herrschaft nicht direkt ablesen. Dazu bedarf es einer näheren Auseinandersetzung mit den genutzten Verben: Die zwei entscheidenden Verben, die zur näheren Bestimmung der Position des Menschen von Bedeutung sind, lauten: *רָדָה*¹¹⁸ – „treten/trampeln“ – bzw. *כָּבַשׁ*¹¹⁹ – „unter die Füße treten“. Diese könnten aufgrund ihrer primären Bedeutung eine gewaltvolle oder auch tyrannische Herrschaft vermuten lassen. Demgegenüber steht der Einwand von Horst Dietrich Preuß, dass eine solche Vermutung nicht der Intention des Autors entspricht.¹²⁰ Die beiden Verben stehen nicht für einen tyrannischen Umgang des Menschen mit seiner Umwelt, sondern untermauern seine Vormachtstellung in der Bedeutung, dass sie die Welt „in Besitz nehmen“. ¹²¹ Eine Fortsetzung dieser Interpretation bzw. der Argumentation gegen eine tyrannische Herrschaft des Menschen bietet Ute Neumann-Gorsolke. Sie erklärt, dass die Intention der Verben nicht generalisiert werden kann, die zutreffende Bedeutung sich in diesem Fall daher nur aus dem Kontext erschließen lässt.¹²² Sowohl Preuß als auch Neumann-Gorsolke können somit als Vertreter einer friedlich intendierten Herrschaftsbeauftragung angesehen

¹¹³ Als dessen Abbild, siehe oben 2.1.

¹¹⁴ Vgl. auch Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 167.

¹¹⁵ Vertreter dieser These sind beispielsweise Erich Zenger oder Klaus Koch.

¹¹⁶ Bernd Janowski oder auch Ute Neumann-Gorsolke sprechen für diese These.

¹¹⁷ Vgl. Janowski, Herrschaft, S. 186f.

¹¹⁸ Vgl. Gesenius, S. 746.

¹¹⁹ Vgl. Gesenius, S. 334.

¹²⁰ Vgl. Preuß, Theologie, S. 216.

¹²¹ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 95; Preuß, Theologie, S. 216.

¹²² Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 221, vgl. Janowski, Herrschen, S. 186.

werden. Dass es sich nicht um eine despotische Herrschaft handeln kann, soll ein Vergleich mit Jos 18,1 zeigen.¹²³

Aus dem Schöpfungstext Gen 1 geht so weit keinerlei feindselige Haltung zwischen Mensch und Tier hervor. Die Perikope weist keinerlei gewalttätige Handlung auf. Insofern lässt sich auch die Herrschaft des Menschen als eine friedliche postulieren. Dass zu diesem Zeitpunkt die Beziehung zwischen Mensch und Tier nur als eine harmonische Koexistenz intendiert gewesen sein kann, lässt sich außerdem durch einen Vergleich mit dem Ergebnis der Sintflut-Erzählung in Gen 9,1–3¹²⁴ zeigen. Es wird deutlich gemacht, dass das friedliche Zusammenleben von Mensch und Tier gescheitert und in der Form, wie sie in Gen 1 porträtiert wurde, nicht mehr möglich ist (vgl. Gen 9,2). Doch bereits am Anfang der Sintflut-Erzählung kann ein Indiz für die ursprünglich friedlich geplante Herrschaft des Menschen angeführt werden: Gott bereute die „gute“ Schöpfung erst, als er die Gewalt auf Erden sah.¹²⁵ Dieses Erkenntnis und die Reue führen schließlich zu den Ereignissen der Erzählung aus Gen 6,5–9,29.

Eine Möglichkeit, die Bedeutung von רדה für den Kontext der Schöpfung zu bestimmen, kann in der Herleitung aus dem akkadischen Wort *redû(m)*¹²⁶ gesehen werden. In Ps 68,28 („Benjamin, der Jüngste, geht ihnen voran [...]“) wird רדה in eben jener Bedeutung verwendet und würde somit eine Interpretation von Gen 1,26 und 28 erlauben, die den Auftrag Gottes zu einem Domestizierungsauftrag werden ließe.¹²⁷

2.2.2.2 Herrschaft über die Erde

Für die exegetische Analyse ist neben וירדו auch וכבשה¹²⁸ wichtig. Die Forschung interessiert sich vorwiegend dafür, ob es sich bei diesem Wort um eine redaktionelle Ergänzung handelt oder nicht. Auffällig ist nämlich der Satzbau in V28. Ohne וכבשה würden die beiden Teile des Auftrages auf יהארץ enden. וכבשה bereitet die

¹²³ Vgl. Preuß, Theologie, S. 216.

¹²⁴ Die entsprechende Passage wird in 9,2 durch יהיה וחתכם („Es sei Furcht und Schrecken vor euch [...]“) eingeleitet.

¹²⁵ Gen 6,11: „Die Erde aber war in Gottes Augen verdorben, sie war voller Gewalttat.“, vgl. Janowski, Herrschaft, S. 196.

¹²⁶ *Redû(m)*: „begleiten“, „(mit sich) führen“; „gehen“, vgl. Janowski, Herrschen, S. 186.

¹²⁷ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 51.

¹²⁸ Von כבש, Bedeutung: unterwerfen/unterjochen, siehe Gesenius, S. 334.

Besitzergreifung der Erde als Lebensraum in V29 vor.¹²⁹ Gleichzeitig ist, lt. Benno Jacob, mit der Wahl des Verbes auch eine Aussage über die Art des Umgangs mit dem Lebensraum getroffen worden.¹³⁰ Darüber hinaus kann וַיִּכְבֹּשׁ auch als eine logische Fortführung der Lebensraumzuweisung gesehen werden. Zuerst wird dem Menschen der Lebensraum Erde zugewiesen. Daran anschließend erfährt der Leser, in welcher Beziehung der Mensch der Schöpfung zu seinem Lebensraum, dessen Bewohnern und jenen der anderen Lebensräume steht. Wie auch die Landtiere und Vögel erhält der Mensch die Erde zum Ort der Mehrung, allerdings unterscheidet er sich (im Text nicht weiter erläutert) aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit von den Tieren. Der Auftrag Gottes, die Erde zu unterwerfen und zu beherrschen, kann in diesem Zusammenhang als weitere Ausformulierung der Repräsentationsrolle durch die Ebenbildlichkeit gesehen werden. Erst die Herrschaft über Lebewesen und die Erde macht eine umfassende Stellvertretung des Schöpfers möglich.

2.2.2.3 Herrscherdarstellungen des AO

Inwiefern bei der Verwendung der Verben aus Gen 1,26–28 die Königsideologie mitschwingt, wird unter anderem durch eine Betrachtung des akkadischen Verbs *redû(m)* ersichtlich. Unterschiedliche Konstruktionen mit Formen von *redû(m)* werden beispielsweise in einem Text¹³¹ zu Salmanassar III. genutzt.¹³² Darin werden die reichhaltigen Anwendungsmöglichkeiten des Herrschaftsverbs aufgezeigt. Aufgrund dieser vielfältigen Bedeutungsmöglichkeiten für *redû(m)* lässt sich eventuell auch das Verb aus der biblischen Erzählung besser verstehen. Die Form der Herrschaft, die durch Gen 1,26.28 angestrebt werden soll, kann durch einen Vergleich mit den akkadischen Herrscherdarstellungen deutlicher gemacht werden. Janowski fasst den Befund wie folgt zusammen: „Der entscheidende Vergleichspunkt besteht m. E. darin, daß *redû(m)* G/Gtn + Subj. Gott/König mit einem Objekt verbunden wird, das eine räumliche

¹²⁹ Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 150f.

¹³⁰ Durch die Unterwerfung der Erde wäre in späterer Folge der Rohstoffabbau kein Verbrechen an Gottes Schöpfung, da die Erde der Verwaltung des Menschen obliegt; vgl. Jacob, Genesis, S. 61.

¹³¹ Siehe unten, Anhang I, Salmanassar.

¹³² Unter anderem eine Partizipialkonstruktion: *murteddû kalîš matâte* („der alle Länder regiert“), vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 222f. Weitere Beispiele, die Janowski liefert, sind: *šar kiššati* („König der Gesamtheit“) oder *šar kibrāt(im) arba'im* („König der vier [Welt-]Gegenden“).

Gesamtheit (*kalīš matāte* ‚alle Länder‘) oder eine Totalität von Lebewesen (*amēlūtu* ‚Menschheit‘, *baḷtu* ‚lebendig → Lebewesen [Menschen/Tiere]‘) bezeichnet. Über ihnen steht der König, der seine politische und soziale Herrschafts-/Leitungskompetenz über die Gesamtheit der Welt/der Lebewesen ausübt.“¹³³

Janowski führt weiter aus, wie anhand des Vergleichs der akkadischen Herrschaftsform mit dem Verb aus Gen 1 eine Verbindung zum biblischen Pendant *רדה* gezogen werden kann. In beiden Fällen wird keine explizite Regentschaft determiniert, sondern eine allumfassende Herrschaft bezeichnet.¹³⁴ Im Vergleich mit der oben zitierten Stelle wird bei Gen 1 schließlich ersichtlich, dass hierbei vor allem die Tiere in ihren jeweiligen Lebensräumen zu einem Auftrag für die Herrschaft führen, also ähnlich wie im Akkadischen eine „Totalität von Lebewesen“¹³⁵. Wenn also *redû(m)* eine allumfassende Herrschaft bezeichnet, so kann Ähnliches von *רדה* angenommen werden. Diese Aussage kann noch weiter gestützt werden, vergleicht man die Herrschaftsaussagen in Gen 1 mit jenen aus Psalm 72. Mit Ps 72,8 beginnend, wird die Herrschaft des Königs beschrieben. Die Beschreibung wird an dieser Stelle ebenfalls durch das Verb *רדה* eingeleitet. In den folgenden Versen wird die Ausübung der Regentschaft dargestellt und mit den Versen 12–13 wird vor allem auf die fürsorgliche Seite der Herrschaft verwiesen, in Form einer Zusicherung („Denn er wird [...]“) der Hilfe für Arme und Notleidende. Die Vergleichbarkeit der beiden Texte wird laut Janowski¹³⁶ durch die Beziehung des Menschen (Gen 1)¹³⁷ bzw. des Königs (Ps 72)¹³⁸ zu Gott ermöglicht. Eine Gegenstimme zu Janowski wäre in dieser Sache Hermann-Joseph Stipp. Er gibt zu bedenken, dass die unterschiedlichen Ausführungen von *רדה* sehr wohl auch eine dominierende Konnotation aufweisen können (vgl. 1 Kön 5,4; Lev 26,17; Jes 14,6 oder Neh 9,28). Demnach würde das verwendete Verb zwar nicht notwendigerweise von

¹³³ Siehe Janowski, Herrschaft, S. 190.

¹³⁴ Vgl. Janowski, Herrschaft, S. 190f.

¹³⁵ Namentlich „Fische des Meeres“, „Vögel des Himmels“ und „Vieh/Kriechtier der Erde“.

¹³⁶ Vgl. Janowski, Herrschaft, S. 193f.

¹³⁷ Der Mensch, als das Ebenbild Gottes.

¹³⁸ Siehe Ps 72,1: „[...] Gott, gib dein Gericht dem König [...]“ Auch hier wird letztendlich dem herrschenden Subjekt erst durch Gott seine Position gewährt, wobei der Auftrag zur Bewahrung expliziter formuliert wurde als in Gen 1.

einer gewalttätigen Herrschaft sprechen, jedoch eine erhöhte Gewaltbereitschaft gegenüber den Beherrschten suggerieren.¹³⁹

Uwe Becker schreibt in seinem Aufsatz zu Psalm 72, wie Recht und Gerechtigkeit im AO eng mit Gott bzw. Gottheiten verknüpft wurden.¹⁴⁰ Die Gerechtigkeit der Götter wurde als Auftrag an die irdischen Könige weitergegeben, um dadurch die irdische Gerechtigkeit zu bewahren. Als Beispiel kann hierbei König Hammurapis Anspruch angeführt werden: Er sieht sich und sein Amt als von Marduk persönlich eingesetzt, um für Gerechtigkeit zu sorgen.¹⁴¹ Ein Hymnus¹⁴² der Thronbesteigung aus Ägypten wiederum zeigt, wie die Thronbesteigung des Pharaos eine Wende in der bis dahin ungerechten Welt hervorruft, und stellt ebenfalls einen Bezug zur Gottheit, verantwortlich für die Gerechtigkeit (Ma'at), her.¹⁴³ Auch die israelitischen Könige standen in der Pflicht, ihr Volk gerecht zu führen, wie nicht zuletzt die Hoffnungen auf einen Heilskönig ersichtlich machen (siehe Jes 9,6; 11,4; Jer 23,5f).¹⁴⁴

2.2.3 Die Rolle des Menschen in der mythologischen Tradition

Dem Menschen kommt sowohl nach Gen 1¹⁴⁵ als auch nach Gen 2¹⁴⁶ in der Schöpfung eine zentrale Rolle zu.¹⁴⁷ Ihm wird die Obhut über die Schöpfung überantwortet. Um die Bedeutung des Herrschaftsauftrages umfassender darstellen zu können, soll in diesem Abschnitt noch der Frage nachgegangen werden, was genau die Sonderstellung des Menschen in (schöpfungs)mythologischen Traditionen ausmacht und wie jene Position zu bewerten ist.

¹³⁹ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 53f.

¹⁴⁰ Vgl. Becker, Psalm 72, S. 131.

¹⁴¹ Vgl. Der Codex Hammurapi (TUAT, Band 1, S. 76, Borger).

¹⁴² Thronbesteigungshymnus aus dem Neuen Reich, siehe Anhang II.

¹⁴³ Vgl. Assmann, Ma'at, S. 221.

¹⁴⁴ Vgl. Preuß, Theologie, S. 179.

¹⁴⁵ Gen 1,26b „Sie [die Menschen] sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alle kriechenden Tiere, die auf der Erde kriechen!“

¹⁴⁶ Gen 2,15 „Und Gott, der HERR, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“

¹⁴⁷ Während er in Gen 1 den Abschluss der erschaffenen Werke bildet (vgl. Gen 1,26), ist er in Gen 2 der Anfang der Schöpfung (vgl. Gen 2,7).

Texte, die den Gedanken einer Sonderstellung des Menschen zum Ausdruck bringen, können bereits in sehr frühen Schriften gefunden werden. Die ältesten diesbezüglichen Texte¹⁴⁸ stammen aus Mesopotamien.¹⁴⁹ Bedeutend für den Aspekt des Menschen ist, dass er in den erwähnten Erzählungen zur Entlastung der Götter geschaffen wurde.¹⁵⁰ Aus Ägypten sind nur wenige Traditionen über die Erschaffung der Menschen überliefert. Meist wird in Texten, die sich mit der Menschenerschaffung auseinandersetzen, lediglich von deren Ursprung¹⁵¹ gesprochen. Dieser Ursprung soll u. a. die Verbundenheit zu den Göttern herleiten bzw. erklären.¹⁵² Für ein weiteres Beispiel zum Menschen in mythologischen Texten soll an dieser Stelle der geographische Rahmen kurz erweitert werden. In der Schöpfungserzählung des Popul Vuh, dem heiligen Buch der Quiché-Maya aus Guatemala, wird der Mensch von den Göttern erschaffen, nachdem es den Tieren nicht gelang, ihre Schöpfer zu preisen.¹⁵³ Ähnlich der mesopotamischen Tradition wurden die Menschen dieser Tradition nach zum Wohl¹⁵⁴ der Götter erschaffen. Durch diesen Vergleich soll aufgezeigt werden, dass die besondere Beziehung, die zwischen dem Menschen und Gott/Göttern besteht, keine Eigenart der altorientalischen Traditionen darstellt.

Die drei altorientalischen Kulturen¹⁵⁵ haben trotz zahlreicher Unterschiede auch eine wichtige Gemeinsamkeit: Sie sehen den Ursprung des Menschen im Material Lehm.¹⁵⁶ Im Vergleich zu dem Menschenpaar¹⁵⁷ aus den biblischen Schöpfungsberichten fällt jedoch auf, dass sich dieses kaum mit der Menschheit, wie sie beispielsweise in mesopotamischen Traditionen vorgestellt wird, vergleichen lässt. Erst wenn man die

¹⁴⁸ Es handelt sich hierbei um *Enki und Ninmach* (ca 2150–2000 v.Chr.) bzw. *Atramchasis* (ca 1750 v.Chr.), vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 137.

¹⁴⁹ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 136.

¹⁵⁰ Enki und Ninmach: „meine Mutter, nachdem du das Schicksal davon bestimmt hast, möge Ninmach (daran) ihren Frondienst binden!“, siehe Enki und Ninmach (TUAT, Band 3, S. 391, Z 37, Römer); Atramchasis: „Der Mutterleib lasse fallen und erschaffe, dann soll der Mensch den Tragkorb des Gottes tragen!“, siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 623, T1, Z 190, v. Soden).

¹⁵¹ Aus dem Auge des Schöpfergottes, während die Götter aus dessen Mund entstehen.

¹⁵² Vgl. Schellenberg, Schöpfung, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

¹⁵³ „So galt es denn einen Versuch, den Menschen zu schaffen und zu bilden. Die Götter sagten: Auf ein Neues! Schaffen wir jene, die uns erhalten und ernähren. [...] Lasst uns denn ein Wesen schaffen, das gehorsam sei und ergeben und uns nährt und erhält.“ Siehe Steinwende/Först, Schöpfungsmythen, S. 146.

¹⁵⁴ Sei es in Form der Anbetung (Quiché) oder der Arbeitsentlastung (Mesopotamien).

¹⁵⁵ Ägypten, Israel und Mesopotamien.

¹⁵⁶ Vgl. Schellenberg, Schöpfung, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

¹⁵⁷ Welches in den Erzählungen als Sinnbild für die gesamte Menschheit angesehen werden kann.

Vergleiche zwischen dem Menschenpaar und der Bedeutung der Herrscher jener anderen Kulturen zieht, können mögliche Parallelen der Traditionen herausgearbeitet werden.¹⁵⁸

2.2.4 Zusammenfassung und Fazit

Welche Art der Herrschaft ist mit den Aussagen aus Gen 1,26.28 intendiert? Um dies zu beantworten, muss die gesamte Perikope herangezogen werden, nur so lässt sich der Tenor des Werkes richtig erfassen und somit auch der Herrschaftsbefehl.

Die bisher besprochenen Punkte sowie die einleitende Darstellung der schöpfungsmythologischen Texte haben gezeigt, dass man bei dieser Textgattung von einer Huldigung des Schöpfers ausgehen muss. Es soll keine exakte Wiedergabe von Zuständen/Ereignissen gegeben werden, sondern es wird ein bestimmtes Ziel verfolgt, dies jedoch nicht mit Gen 1 alleine. Hier wird der Anfang der priesterlichen Urgeschichte geboten, welche sich von Gen 1–11 erstreckt, und so müssen, wie oben bereits erklärt, auch Folgetexte (vgl. Sintflut-Erzählung) herangezogen werden. Diese Ausführung sollte verständlich machen, dass die eingangs gestellte Frage keine absolute Antwort erhalten kann. Es kann lediglich für den zu behandelnden Text aus Gen 1 erklärt werden, was er, für sich genommen, porträtieren wollte.

Mit diesen Erklärungen kann nun auch der Versuch unternommen werden, die Herrschaft nach Gen 1,26f zu definieren: Wenn der Schöpfungsbericht als eine Lobpreisung Gottes zu sehen ist und der Mensch zu Gottes Stellvertreter¹⁵⁹ berufen wurde, dann ist die Form der Herrschaft des Menschen an Gott zu orientieren. Ohne außertextliche Vergleiche würde der Text aus Gen 1 und seine auf Gewalt verzichtende Darstellung der Schöpfung eine ähnlich friedliche Lebensweise und Herrschaft des Menschen erwarten lassen. Erweitert man den Rahmen der Argumentation und zieht beispielsweise Ps 72; 104 oder Jes 9,6 hinzu, so wird die Interpretation der Herrschaft des Menschen als tyrannisch noch zweifelhafter. Die angeführten Texte beschreiben die Güte in Gottes Herrschaft, seine Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und einen sorgsamen

¹⁵⁸ Eine ausführlichere Besprechung der Königstradition und -bedeutung siehe oben, 2.1.4.

¹⁵⁹ Siehe oben, 1.1.3 Bedeutung der Ebenbildlichkeit.

Umgang mit der Schöpfung. Dass die Herrschaft des Menschen, wie sie in Gen 1 intendiert gewesen ist, ihrer Bestimmung nicht nachkommen konnte, wird gerade dann ersichtlich, wenn man später von Gottes Reue und dem Beschluss der Flut in Gen 6,11–13 liest. Es muss für diesen Abschnitt darauf hingewiesen werden, dass zu diesem Zeitpunkt (Gen 1,1–2,4a) der Gesamtinszenierung (Gen 1–11) noch eine Form von „Idealzustand“ dargestellt wurde.

Schließlich lassen sich auch außerbiblische Indizien für eine friedliche bis hin zu einer fürsorglichen Konnotation der Herrschaft über die Tiere anführen: Gemäß der Ebenbildlichkeit aus Gen 1,26a kann der Mensch nach Gen 1 mit den Darstellungen altorientalischer Könige verglichen werden. Auch sie werden nicht tyrannisch, sondern gerecht und fürsorglich dargestellt. Die Parallele zum akkadischen Verb *redû(m)* sorgt dabei einerseits für eine Vergleichbarkeit der Interpretationen und festigt gleichzeitig den Vorzug einer königsideologischen Interpretation gegenüber einer hirtenideologischen.

Ein königsideologischer Hintergrund für die Herrschaftsform des Menschen wird vor allem dadurch weiter nachvollziehbar gemacht, dass man das verwendete *רדה* beachtet. Neumann-Gorsolke weist darauf hin, dass durch jenes Verb eine allumfassende Herrschaft skizziert wird.¹⁶⁰ Je nach Kontext kann diese dabei sowohl friedlich als auch gewalttätig interpretiert werden. Die Präferenz gegenüber dem hirtenideologischen Hintergrund würde darüber hinaus der Interpretation der Ebenbildlichkeit aus dem vorangegangenen Punkt korrespondieren. Eine Änderung im Menschenbild (Abbild – König, Herrschaftsauftrag – Hirte) wäre m. E. nicht nachvollziehbar und würde darüber hinaus ohne Vorbereitung im Text stehen. Daher ist von einer Königsideologie auszugehen, die sich an jene aus der Ebenbildlichkeit anschließt. Im Zusammenhang mit meinem Fazit aus Punkt 2.1.5 wird auch dank seiner Qualifikation als Abbild Gottes einer etwaigen Willkür des königlichen Menschen Einhalt geboten.

¹⁶⁰ Vgl. Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, S. 222

2.3 Die Wortschöpfung

Für die Besprechung des Aspektes der Wortschöpfung wird mit dem bisherigen Duktus dieser Arbeit gebrochen. Anders als in den anderen Kapiteln gibt es hier keine gesonderte Textvorstellung, stattdessen wird die hier relevante Formel¹⁶¹ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים („Und Gott sprach“) im anschließenden Punkt 2.3.1 besprochen. Dieser Abschnitt wird unter anderem einen Einblick in die Vorstellung von Gottes Sprechen enthalten. Die Erschaffung der Welt allein durch Gottes Wort war kein Novum des israelitischen Glaubens, wie Punkt 2.3.3 herausstellen wird. Ein weiterer Punkt, der im Zusammenhang mit der Wortschöpfung untersucht werden soll, ist die Frage nach der sog. *creatio ex nihilo*. Da die Thematisierung der Wortschöpfung zu einem gewissen Grad das „Wie“ der Schöpfung erklären soll, muss die *creatio ex nihilo* in diesem Kontext ebenfalls behandelt werden, um die Tragweite des göttlichen Wortes in Gen 1 umfassender bestimmen zu können. Somit ergibt sich für diesen Aspekt folgende Fragestellung: „Welche Rolle spielt das Wort (Gottes) für die Schöpfung?“ und: „Bringt es die Werke aus dem Nichts hervor?“ Daher ergibt sich eine geänderte Gliederung für diesen Aspekt: Im Anschluss an die Darstellung der biblischen Wortschöpfung in 2.3.1 wird ein Einblick in die Diskussion um eine mögliche *creatio ex nihilo* der Schöpfung gegeben (2.3.2). Vor der abschließenden Zusammenfassung (2.3.4) wird im vorletzten Punkt in vergleichender Form die Wortschöpfung in anderen Kulturen besprochen (2.3.3).

2.3.1 „Und Gott sprach“ – Der Aspekt der Wortschöpfung in der Bibel

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים wird für eine Vielzahl an Werken innerhalb Gen 1 verwendet. Dennoch gilt es festzuhalten, dass Gott nach Gen 1 nicht ausschließlich über den Akt des Sprechens erschaffen hat, sondern auch über בָּדַל („scheiden“).¹⁶² אָמַר wird in erster Linie in der Bedeutung von „Sprechen/Reden“ verwendet bzw. zur Vorbereitung einer direkten Rede. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit wird jedoch in Form von „Denken“¹⁶³ gerade dann interessant, wenn man die in Punkt 2.3.3.1 beschriebene

¹⁶¹ Im weiteren Verlauf wird diese auch als „Formel A“ bezeichnet.

¹⁶² In den Versen 4 (Licht/Finsternis), 7 (Wasser/Feste), 14 (Tag/Nacht), vgl. Janowski, Welt, S. 39.

¹⁶³ Vgl. Gesenius, S. 50.

Wortschöpfung der Memphitischen Theologie zum Vergleich heranzieht.¹⁶⁴ Im Rahmen der Schöpfung ist ein weiteres Verb, nämlich **ברא** („[er]schaffen“), von Bedeutung. Dieses wird ausschließlich im Zusammenhang mit Gott verwendet, kein anderes Wesen erhält die Möglichkeit, auf diese Art (oder überhaupt) zu schaffen.¹⁶⁵

Die Formel „Und Gott sprach“ kann als Einleitung des jeweiligen Schöpfungswerkes angesehen werden und wird mit der Formel **וַיְהִי־כֵן**¹⁶⁶ („Und es geschah so“) verbunden.¹⁶⁷ Andreas Schüle weist zu Recht darauf hin, dass der einleitenden Formel A nicht sofort das jeweilige Werk folgt. Stattdessen handelt Gott, beispielsweise durch **ברא**. Er lässt seinen Worten Taten folgen, bevor Formel B angewendet wird.¹⁶⁸ Dennoch ergibt es weiterhin Sinn, in Gen 1 von Schöpfung durch das Wort zu sprechen. Der Status als solcher bleibt erhalten, denn: Gottes Sprechen setzt „in umfassender Weise die Realität der Geschöpfe fest, noch bevor diese *materialiter* ins Dasein treten. [...] Wiederum hat dieses Sprechen keinen Adressaten und verfolgt keinerlei kommunikative Absicht; es kündigt nichts an und ist ebenso wenig ein Selbstgespräch Gottes. Sprache ist hier ausschließlich Kreativität: Indem Gott spricht, schafft er etwas, und was geschaffen ist, ist zugleich gesprochen.“¹⁶⁹ Neben Gen 1 finden sich im AT noch zahlreiche weitere Texte, die von der Macht des Wortes Gottes berichten, wie beispielsweise Psalm 33,4–6. 8f („Denn das Wort des HERRN ist wahrhaftig und all sein Walten geschieht in Zuverlässigkeit. [...] denn er sprach und es geschah, er befahl, und es stand da.“).¹⁷⁰ Auch hier wird erneut ersichtlich, dass sich Gottes Wort, im schöpferischen Zusammenhang, nicht an jemanden richtet (ähnlich wie ein Befehl oder eine Besprechung), sondern bereits als Teil des Schöpfungsprozesses anzusehen ist. Weitere Texte, in denen Gottes Wort in schöpferischer Weise zur Geltung kommt, sind:

¹⁶⁴ Für eine Fortsetzung dieses Gedankenganges, siehe unten, 2.3.3.1.

¹⁶⁵ Vgl. Gesenius, S. 113, Völker, Ein Gott, S. 125;

¹⁶⁶ Für den weiteren Verlauf auch als „Formel B“ bezeichnet.

¹⁶⁷ Vgl. Janowski, Welt, S. 37.

¹⁶⁸ Vgl. Schüle, Prolog, S. 131.

¹⁶⁹ Vgl. Schüle, Prolog, S. 132 u. 134; Jacob, Genesis, S. 30.

¹⁷⁰ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 134; Schüle, Prolog, S. 134.

Jes 55,11; Jer 10,13; 51,16; Ps 29; 33,4–9; 107,18; 147,15.18; 148,5; Sir 39,17; 42,15; 43,5.10.13f.26 [Lutherbibel: Sir 43,5.14.28]; Weish 9,2.¹⁷¹

Das Reden Gottes ist in Gen 1 nicht nur bei der Einleitung der Werke zentral, sondern auch bei deren Benennung¹⁷². Schöpfung ist nach altorientalischem Verständnis ja wesentlich eine Wandlung vom Chaos zur Ordnung. Durch die Benennung (und die damit einhergehende Beauftragung) der Werke in V5, 8 und 10 leitet JHWH in Gen 1 diesen Übergang vom (ungeordneten) Chaos hin zur Ordnung ein.¹⁷³ Die Benennung der Werke (mittels **וַיִּקְרָא**) wird nach Gen 1 ebenfalls nur von Gott vorgenommen. In Gen 2–3 erhält der Mensch in 2,19f und 3,20 (in Anlehnung an 3,16b) die Möglichkeit zur Benennung. Hier zeigt sich eine weitere Wirkmacht des Wortes: Die Beziehung von Benennendem und Benanntem ist asymmetrisch (Gott – Werk/Mensch; Mensch – Tiere; Vater – Nachwuchs). Insofern verdeutlicht das gesprochene Wort in diesem Kontext eine gewisse Macht bzw. Verantwortung des Redners gegenüber dem Angesprochenen.¹⁷⁴ In dieser Tradition ist vermutlich auch die Passage über die Benennung der Frau durch den Mann anzusiedeln.¹⁷⁵

Stellt man sich den Ablauf einer Wortschöpfung im Vergleich zu einer der anderen, möglichen Schöpfungsarten¹⁷⁶ vor, wird ein großer Vorteil schnell ersichtlich: Die Handlung Gottes bzw. der Gottheit kann leichter verschleiert werden.¹⁷⁷ Eine Erschaffung mit handwerklicher Formulierung, wie beispielsweise jene des Menschen in Gen 2, setzt sich der Gefahr aus, göttliches Handeln, welches allgemein menschlicher Nachvollziehbarkeit enthoben ist, dem menschlichen Verstehenshorizont allzu nahe zu bringen. Meine Vermutung: Der Gedankengang, der hinter dem Entschluss einer Wortschöpfung steht, könnte nicht nur die Darstellung der unvergleichbaren Macht JHWHs sein, sondern auch den Zweck haben, einer detaillierteren Beschreibung des

¹⁷¹ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 134; Schellenberg, Schöpfung, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

¹⁷² Verwendete Formel: **וַיִּקְרָא אֱלֹהִים** („Und Gott nannte [...]“); Gen 1,5.8.10.

¹⁷³ Vgl. von Rad, Genesis, S. 33; Ruppert, Genesis, S. 70; Jacob, Genesis, S. 33f.

¹⁷⁴ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 198; v. Rad, Genesis, S. 33; Ruppert, Genesis, S. 70.

¹⁷⁵ Eine genauere Auseinandersetzung mit diesem Aspekt geschieht unten, in 3.2, Die Hilfe des Menschen.

¹⁷⁶ Mittels Kampf, Handwerk oder Biologie, vgl. Schellenberg, Schöpfung, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

¹⁷⁷ Vgl. Schellenberg, Schöpfung, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

Schöpfungsaktes zu entgehen. Udo Schnelle hat die Vorstellung der Antike in seinem Buch zur Theologie des Neuen Testaments ebenfalls erwähnt: „Der Anfang ist im antiken Denken menschlicher Verfügung entzogen, er gehört Gott bzw. den Göttern und ihren Agenten.“¹⁷⁸ Je „näher“ diese Schilderung des Anfangs einer menschlich-möglichen Repetition wäre, desto wahrscheinlicher könnte es zu dem Fall kommen, dass Menschen sich in die Rolle des Schöpfers selbst erheben, indem sie diese Handlungen kopieren. Die Wahl der Erschaffung mittels des Wortes gewährt einerseits die Freiheit, „den Anfang“ nicht zu genau darstellen zu müssen,¹⁷⁹ und andererseits die unnachahmliche Macht Gottes zu demonstrieren.

„Sprechen“ ist eine Fähigkeit, die, außer Gott, sonst nur Menschen besitzen. Wenn Gott spricht und es geschieht, wird dies in den Texten in einer dem Menschen (der Erzählung) verständlichen Sprache beschrieben.¹⁸⁰ Gen 1 zeigt jedoch, dass Gott mit einer anderen Wirkung spricht, als es der Mensch tut. So Gott will, entsteht etwas auf sein Wort hin. Diese Vorstellung hat in weiterer Folge den Gedanken an eine besondere Form von Schöpfung inspiriert, die im folgenden Abschnitt näher thematisiert werden soll: die Erschaffung der Dinge aus dem Nichts, also eine *creatio ex nihilo*.

2.3.2 *Creatio ex nihilo* – Was war am Anfang?

Was macht eine Erschaffung aus dem Nichts aus? Und: Handelt es sich bei dem Text aus Gen 1 um eine *creatio ex nihilo*? Für die Vorstellung der Erschaffung aus dem Nichts verweisen die meisten Forscherinnen und Forscher auf das 2. Makkabäerbuch.¹⁸¹ Die entscheidende Passage findet sich in 2 Makk 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, sieh Himmel und Erde an und betrachte alles, was darin ist, und erkenne: Dies hat Gott alles aus nichts gemacht, und wir Menschen sind auch so gemacht.“ Völker weist in seiner Argumentation ferner auf die Schriften „Der Hirte des Hermas“ oder „Gegen die Häresien“ hin, um den Gedanken einer *creatio ex nihilo* in Gen 1 weiter plausibel zu

¹⁷⁸ Vgl. Schnelle, Theologie, S. 654.

¹⁷⁹ Dies wird vor allem für die Thematisierung der *creatio ex nihilo* in 2.3.2 von Bedeutung sein, siehe unten.

¹⁸⁰ Vgl. Assmann, Weisheit, S. 25; Lau, Wie sprach Gott, S. 100.

¹⁸¹ Vgl. Völker, Ein Gott, S. 134f.

machen.¹⁸² In ähnlicher Weise spricht sich auch Alexandre Ganoczy für die Definition von Gen 1 als einer *creatio ex nihilo* aus. Dabei ist für ihn wichtig, dass eine solche Art der Schöpfung vor allem die Unabhängigkeit Gottes herausstellt. Diese Unabhängigkeit Gottes wird in der Schöpfung „aus dem Nichts heraus“ insofern wiedergegeben, als Gott „[...] beim Setzen des Anfangs für Kosmos und Geschichte auf keine vorgegebene Materie und auf keinen fremden Helfer angewiesen ist [...]“.¹⁸³ Ganoczy stützt seine Ansicht mit Argumenten aus verschiedenen Richtungen, zunächst, wie bereits Völker, auf biblische Quellen wie 2. Makk 7,28, aber auch auf Röm 4,17 („wie geschrieben steht: ‚Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker‘ – vor Gott, dem er geglaubt hat, der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei.“).¹⁸⁴ Die weiteren Quellen zur Legitimation einer *creatio ex nihilo* werden von Ganoczy, wie auch bei Völker, in der frühchristlichen Literatur gesehen. Darüber hinaus verweist er allerdings auch noch auf das 4. Laterankonzil von 1215, welches die Schöpfung Gottes „zu Anfang der Zeit in gleicher Weise ... aus dem Nichts geschaffen“ postuliert hat.¹⁸⁵ Walter Kasper stellt in seiner Arbeit das Schöpfungsverb **ברא** aus Gen 1,1 mit dem Zustand der Erde als **תהו ובהו** in Verbindung.¹⁸⁶ Gemeint ist damit, dass mittels **ברא** die einstweilige Leere der Welt geschaffen wurde, die in den folgenden Versen ausgeformt wird. Er bezieht sich bei dieser Darstellung auf die Werke „Stuttgarter Privatvorlesungen“ und „System der Weltalter“ von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.¹⁸⁷

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Siehe Ganoczy, *Creatio*, S. 78.

¹⁸⁴ Vgl. Ganoczy, *Creatio*, S. 79.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Siehe Kasper, *Absolute*, S. 236.

¹⁸⁷ Ebd.

Die Argumente, die eine *creatio ex nihilo* in Gen 1 befürworten, basieren meist auf Texten, die einen zeitlichen und somit vermutlich auch ideologischen Abstand zu Gen 1 aufweisen. Im Rahmen der Argumentation gegen eine *creatio ex nihilo* möchte ich deswegen auf 4 Formulierungen in Gen 1,1–2 selbst eingehen:

Am Anfang (בראשית) schuf (ברא) Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer (תהו ובהו), und Finsternis lag auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser (על-פני המים).

Andreas Schüle weist darauf hin, dass bereits V1 etwas differenzierter gelesen werden muss, als die Übersetzung vermuten lässt. Es handelt sich hierbei nicht bloß um den ersten Satz der Perikope, sondern sollte viel eher als eine Art Überschrift gelesen werden, welche die Gesamtheit des Folgenden zusammenfasst.¹⁸⁸ Dies würde auch erklären, wieso zunächst von der Erschaffung Himmel/Erde gesprochen wird, diese dann allerdings erst in den Versen 6 und 10 tatsächlich geschaffen werden. Folgt man dieser These, so wird V2 eine Art Hinführung zu der Erzählung, in der die Erde „wüst und leer“ ist. Die Bezeichnung תהו ובהו zeugt von einem formlosen Zustand.¹⁸⁹ Formlos, allerdings existent! In diesem Zusammenhang muss auch das Verb aus V1 gesehen werden. ברא bezieht sich auf das göttliche Schaffen und wird in dieser Assoziation, lt. Gesenius, noch in weiteren Texten (neben Gen 1,21.27 und 2,3 u. a. außerdem noch in Gen 5,1f; 6,7; Jes 40,26.28; 42,5; 45,18; Ps 89,13; Am 4,13; u.w.) verwendet.¹⁹⁰ Keine der eben erwähnten Stellen geht von einer Erschaffung aus dem Nichts aus, auch wenn nicht genau formuliert wird, woraus Gott letztendlich schafft bzw. formt. Rupert Lothar ist ebenfalls davon überzeugt, dass es sich bei Gen 1,1 um eine Überschrift für den nachfolgenden Schöpfungsbericht handelt.¹⁹¹ Als ein Indiz dafür wird Gen 2,4a angegeben. Im Sinne der These einer Überschrift würde 2,4a („Dies ist die Geschichte von Himmel und Erde, da sie geschaffen wurden.“) als Unterschrift und Umrahmung der Erzählung dienen.¹⁹² Auch Ganoczy räumt, trotz

¹⁸⁸ Vgl. Schüle, Prolog, S. 67.

¹⁸⁹ Vgl. v. Rad, Genesis, S. 30.

¹⁹⁰ Siehe Gesenius, S. 113.

¹⁹¹ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 63.

¹⁹² Vgl. Ruppert, Genesis, S. 63f.

seiner Argumentation für die *creatio ex nihilo*, ein, dass Gen 1,1 als Beispiel für Gottes ordnende Schöpfung aus dem Urzustand „Chaos“ heraus zählen kann.¹⁹³ Letztlich dürfte auch das Ende von V2 gegen eine *creatio ex nihilo* sprechen: Wenn der Geist Gottes *על-פני המים* ist, die Wasser zu diesem Zeitpunkt aber von Gott noch nicht geschaffen wurden, lässt dies nur die Möglichkeit offen, dass es *בראשית* (im Anfang) bereits „etwas“ gab.

2.3.3 Die Wortschöpfung in anderen Kulturen

Die Vorstellung, dass (ein) Gott allein durch das Wort erschafft, ist auch in anderen Kulturen des Alten Orients bekannt. Als Beispiele können hier die unten behandelten Texte des Enūma Eliš (mittels Zauberspruch) und das Denkmal memphitischer Theologie (Die Zunge spricht den Gedanken des Herzens aus) genannt werden. In solchen Texten wird vor allem die Mühelosigkeit der Schöpfung für die jeweilige Gottheit dargestellt.¹⁹⁴ Als erste Erzählung, in der diese Thematik eine zentrale Rolle erhalten hat, bleibt die Erzählung der memphitischen Theologie ein unumgänglicher Punkt in der Besprechung und dem Vergleich der biblischen Erzählung nach Gen 1. Aufgrund der in der Forschung oft thematisierten Verwandtschaft von Gen 1 und dem babylonischen Mythos des Enūma Eliš ist die Besprechung einer etwaigen Vergleichbarkeit hinsichtlich des Wortschöpfungs-Aspektes auch hier geboten.

2.3.3.1 Denkmal der memphitischen Theologie¹⁹⁵

In diesem Text wird die Schöpfung durch den Gott Ptah berichtet. Dabei ist sich die Forschung hinsichtlich der Datierung dieser Tradition nicht einig. Die Verortungen reichen von der 1. Dynastie (2950 v. Chr.) bis zu König Schabaka, der 25. Dynastie (716–701 v. Chr.).¹⁹⁶ Der Schabaka-Stein, auf dem der Text gefunden wurde, wird allerdings auf den gleichnamigen König und somit das 8. Jahrhundert v. Chr. datiert.¹⁹⁷

¹⁹³ Vgl. Ganoczy, *Creatio*, S. 79.

¹⁹⁴ Vgl. Ruppert, *Genesis*, S. 69; vgl. Lau, *Wie sprach Gott*, S. 91, vgl. Schellenberg, *Schöpfung*, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

¹⁹⁵ Text siehe Anhang III.

¹⁹⁶ Vgl. Hawary, *Wortschöpfung*, S. 92–111; Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 171.

¹⁹⁷ Vgl. Assmann, *Weisheit*, S. 25.

Der Text spricht davon, wie der Ursprung der gesamten Schöpfung letztendlich auf den einen Gott Ptah zurückzuführen ist. Dabei wird sogar der Urzustand bzw. das Chaos aus diesem einen Gott hervorgehen. Jan Assmann begründet diese Aussage: „In diesem Text erfährt das Motiv der Präexistenz eine Ausdeutung, nach der die Aspekte des Chaos ihrerseits aus dem Gott Ptah hervorgegangen sind, wobei die ägyptische Wendung *hpr m* sowohl „entstehen aus“ als auch „werden zu“ bedeutet.¹⁹⁸ Richard Clifford hat das ägyptische Denken der Präexistenz erläutert und dabei herausgestellt, dass es in zwei unterschiedlichen Formen zur Anwendung kommt: zum einen in einer negativen Darstellung „als X noch nicht ...“, zum anderen in einer positiven.¹⁹⁹ Bei der positiven Beschreibung wird von einer Urflut und völliger Finsternis ausgegangen.²⁰⁰ Im Falle der memphitischen Theologie wird der Anfang in der Einheit aller Götter in dem einen Schöpfergott Ptah porträtiert.

Das Handeln Ptahs wird zunächst vom Herzen erdacht und anschließend von der Zunge wiedergegeben.²⁰¹ Der Entschlussformel folgt die Schöpfung. Jedoch hat die biblische Erzählung mit der ägyptischen die Gemeinsamkeit in ihrer Konzeption: Das Wort der Gottheit steht am Anfang der Schöpfungswerke. Ähnlich wie Gott in Gen 1 ruht auch Ptah nach der Fertigstellung der Schöpfung.²⁰² In beiden Fällen wird nicht ersichtlich, wie lange diese Ruhe andauert.²⁰³ Laut Manfred Göring handelt es sich bei dem Text über die Wortschöpfung Ptahs um die vermutlich erste Tradition einer Wortschöpfung. Als solche wäre sie wahrscheinlich auch eine Inspirationsquelle für das schöpferische Wort Gottes in Gen 1.²⁰⁴

Gegen Ende des Textes wird noch einmal zusammengefasst, was Ptah erschaffen hat. Darunter fallen neben „allen Dingen“ noch einmal gesondert erwähnt die Gottesworte,

¹⁹⁸ Siehe Assmann, Weisheit, S. 26.

¹⁹⁹ Vgl. Clifford, Creation, S. 101f.

²⁰⁰ Dies wird vor allem für das Fazit hinsichtlich einer etwaigen *creatio ex nihilo* in Punkt 2.3.4 von Bedeutung sein.

²⁰¹ Dem schöpferischen Prozess geht also eine Planung voraus. Ein gewisses Planungsmoment wird auch in Enūma Eliš ersichtlich, nur Gen 1 weist dieses nicht auf.

²⁰² „So ruhte Ptah, nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte gemacht hatte.“

²⁰³ So wird in Gen 2 auf die sonst genutzte Konstruktion וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר („Und es wurde Abend und es wurde Morgen“) verzichtet, die die bisherigen Tage beendet hatte. Somit nimmt der Ruhetag Gottes formal kein Ende, vgl. Völker, Ein Gott, S. 115.

²⁰⁴ Vgl. Göring, Religionen, S. 49f.

wobei „Gottesworte“ (*mdw ntr*) die Übersetzung für Hieroglyphen ist. In diesem Schöpfungsmythos findet sich also ein nicht zu unterschätzender Unterschied zu den Vergleichserzählungen aus Babylon und Israel: Die Schrift (und somit auch die Sprache?) der Menschen erhält ebenfalls ihre überlegte Erschaffung im Rahmen der Schöpfung! Anton Völker hat diese Tatsache in seinem Buch zur Sprache Gottes aufgegriffen, deren Besonderheit lange Zeit nicht behandelt wurde: Die Götter bedienen sich derselben Sprache wie die Menschen.²⁰⁵ Von den drei hier miteinander verglichenen Texten gibt jedoch nur der ägyptische Mythos Aufschluss darüber, wie sich dies erklären lässt.

2.3.3.2 *Enūma Eliš*

Enūma Eliš beinhaltet streng genommen keine Wortschöpfung,²⁰⁶ doch werden oft Vergleiche zwischen diesem Text und jenem aus Gen 1 angestrengt.²⁰⁷ Aus diesem Grund soll die Wortmächtigkeit des Gottes Marduk in diesem Abschnitt für die Besprechung des Aspektes herangezogen werden.

Marduk wird im Verlauf des Enūma Eliš zum obersten Gott bestimmt.²⁰⁸ Hier zeigt sich bereits ein Unterschied zu Gen 1: Marduk ist nicht von Anfang an in die Schöpfung involviert! Erst zu einem späteren Zeitpunkt wird seine Macht unter Beweis gestellt: Im Zuge seiner Ernennung zum König der Götter beweist Marduk seine Potenz, indem er durch sein bloßes Wort Sternbilder verschwinden und erneut erscheinen lässt.²⁰⁹ Der Gott Marduk erkämpft sich seine Position und stellt durch sein Wort die Legitimität der Wahl der Götter noch weiter unter Beweis. Anders als beim Gott Israels erfolgt das göttliche Wort hier nicht aus (gänzlich) eigenem Antrieb. Auch im Kampf gegen Tiamat sind „Beschwörungen“ ein essenzieller Bestandteil.²¹⁰ Was diese Formeln Marduks und Tiamats letztendlich bewirkten, wird nicht näher beschrieben. In der fünften Tafel des

²⁰⁵ Vgl. Lau, *Wie sprach Gott*, S. 100; vgl. oben Fußnote 180.

²⁰⁶ Es handelt sich eher um eine aus dem Kampf heraus geborene Schöpfung, vgl. Hutter, *Religionen*, S. 54; vgl. Schellenberg, *Schöpfung*, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/>.

²⁰⁷ Vgl. Fieger/Lanckau, *Erschaffung*, S. 70f; Ruppert, *Genesis*, S. 70; Schellenberg, *Mensch*, S. 109f

²⁰⁸ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 583, T 4, Z25f, Lambert).

²⁰⁹ Ebd., (TUAT, Band 3, S. 584, T 4, Z14, Lambert), vgl. *Babylonian Creation*, online unter: http://faculty.gvsu.edu/websterm/Enuma_Elish.html#Nelinks.

²¹⁰ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 585f, T4, Z61.71.91, Lambert).

Enūma Eliš spricht Marduk dem Mond seine Rolle zu.²¹¹ Hier lässt sich wieder eine Parallele zu Gen 1 sehen, zu Gott, der die Himmelslichter einsetzt, welche Tag und Nacht beherrschen sollen (Gen 1,14–18). In beiden Erzählungen beginnt der ordnungsgemäße Lauf der Zeit erst durch das Wort des Gottes. Die Götter (Marduk/JHWH) geben den Himmelslichtern (Sonne/Mond) ihren Auftrag zur Bestimmung der Zeit (also Tag/Nacht-Zyklus). Die nachfolgende Schöpfung Marduks lieferte vermutlich nicht bloß dem biblischen Text eine Vorlage.²¹² Erst gegen Ende der vierten Tafel beginnt der König der Götter mit seiner Schöpfung.²¹³ Es werden zunächst Wohnstätten bzw. die verschiedenen Schichten der Himmel geschaffen. Im weiteren Verlauf werden die Menschen erschaffen, um den Dienst an den Göttern aufzunehmen.²¹⁴ Auch hier geht der tatsächlichen Erschaffung zunächst eine Entschlussformel voraus: „(...) ich will den Lullu ins Leben rufen, dessen Name ‚Mensch‘ sein soll.“ (T6,6) Auch hier findet sich wieder die Verbindung von Gedanken und Herzen: Marduk spricht die Gedanken aus seinem Herzen aus: „Er öffnete seinen Mund, um zu Ea zu sprechen, was er in seinem Herzen erwogen hatte, berät er.“²¹⁵

Exkurs: Alternativ-Übersetzung von אָמַר

Das in Gen 1 verwendete Verb אָמַר kann, wie oben bereits erwähnt, auch die Bedeutung „Denken“ haben. Hier könnte eine weitere Parallele der beiden Texte Gen 1 und des Denkmals memphitischer Theologie gesehen werden: Wie Ptah denkt Gott zunächst, was erschaffen wird, bevor der Gedanke in einem zweiten Schritt ausgeführt wird. Die in Gesenius als Beispiele für die Übersetzung als „Denken“ angegebenen Stellen²¹⁶ werden dennoch immer²¹⁷ mit „Sprechen“ übersetzt. Die Ausnahme bildet

²¹¹ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 588, T5, Z15–25, Lambert).

²¹² Zur Vollständigkeit sei hier nur kurz die Möglichkeit erwähnt: Im nordischen Schöpfungsmythos erschaffen die Söhne Burs aus dem Leib des getöteten Riesen Ymir Midgard (die Welt der Menschen), vgl. Golther, Mythologie, S. 617f.

²¹³ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 587, T4, Z143f, Lambert).

²¹⁴ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 592, T6, Z5–8, Lambert).

²¹⁵ Siehe Enūma Eliš, (TUAT, Band 3, S. 587, T6, Z3f, Lambert); vgl. Memphitische Theologie, Abschnitt III, S. IV, Z64: „(...) die vom Herzen erdacht wird und durch die Zunge hervorkommt.“

²¹⁶ Mit dem Zusatz לֵב(Herz)+Präp.: Gen 8,21; 17,17; Jes 47,8; Ps 10,6.11; 14,1; ohne den Zusatz: Gn 44,28; Ri 15,2.

²¹⁷ Vgl. deutsche Übersetzungen: LUT, LUT84, ELB, HFA (Ausnahme hier: Gen 17,17 wird mit „Denken“ übersetzt), ZB, u. a., englische Übersetzungen: ESV, KJV, NIV, NIRV.

Hos 7,2 als einzige Stelle, an der diese alternative Übersetzung zur Anwendung kommt. Hier folgt an **אמר** allerdings auch keine direkte Rede wie in den anderen Beispielen. Eine Verlagerung der Übersetzung von „Sprechen“ hin zu „Denken“ würde auch die Problematik der Frage nach einem Gesprächspartner Gottes klären. Sollten die direkten Reden zu inneren Monologen uminterpretiert werden, würde der Empfänger von Gottes Reden obsolet werden.

Zur Vollständigkeit sei außerdem noch der letzte Übersetzungsvorschlag aus Gesenius erwähnt: Die dritte Möglichkeit, **אמר** zu übersetzen, lautet „Befehlen“.²¹⁸ Diese Übersetzungsoption findet, im Vergleich zur zweiten Option „Denken“, eine wesentlich breitere Anwendung und würde auch für die Schöpfung in Gen 1 eine stimmige Alternative zu „Sprechen“ bieten. Die Vorstellung von Gottes Befehl „Es werde Licht!“ würde einen Allherrschafts-Aspekt legitimieren, da sich somit JHWHs Befehlsgewalt selbst über Nicht-Existentes bzw. -Lebendes (Licht) erstrecken würde.

Meiner Ansicht nach ist die Option, die Wortschöpfung Gottes auf ein Denken Gottes hin zu interpretieren, eine durchaus interessante Möglichkeit, mit den Reden Gottes in Gen 1 umzugehen. Dennoch dürfte es sich kaum um eine tatsächliche Option handeln. Wenn **אמר** im Sinn von „Denken“ gebraucht ist, steht in der Regel der Zusatz **לב** („Herz“)+Präp. Ohne Zusatz gibt Gesenius für die Übersetzung „Denken“ nur Gen 44,28 an.

Auch die Erzählung von der Schöpfung des Ptah weist die Verbindung von „Denken“ und „im Herzen“ auf. Die Übersetzungsmöglichkeit „Befehlen“ ist m. E. für Gen 1 nicht anwendbar. Zunächst steht „Befehlen“ immer im Zusammenhang mit einem Infinitivus constructus, darüber hinaus zeigen die angegebenen Beispiele in Gesenius, dass jene Stellen nur in äußerst seltenen Fällen eine direkte Rede einleiten. Zusätzlich scheint die Übersetzung als „Befehlen“ auch auf einer inhaltlichen Ebene nicht zu greifen. Ein „Befehl“ wirkt im Zusammenhang der Schöpfung, meiner Ansicht nach, zu sehr auf Gewalt bezogen und ist mit der ansonsten friedlichen Schöpfung nur schwer in Einklang zu bringen. Etwas abstrakter würde ich dem noch hinzufügen, dass ein Befehl

²¹⁸ Diese Übersetzung steht meist in Verbindung mit einem Inf. c., vgl. Gesenius, S. 51.

auf gewisse Weise einen möglichen „Ungehorsam“ der Schöpfung gegenüber Gott suggerieren könnte (da ein bloßes Wort nicht ausreicht). Somit bleibt die Primärübersetzung von אָמַר mittels „Sprechen“ die einzige sinnhafte Übersetzungsmöglichkeit. Allerdings schreiben sowohl das Enūma Eliš als auch die memphitische Theologie davon, wie die Götter vor Schöpfungswerken denken. Insofern sollte das Moment des Denkens zumindest als mögliche Nebenbedeutung in der göttlichen Rede von Gen 1 beim Lesen berücksichtigt werden.

2.3.4 Zusammenfassung und Fazit

Die Erschaffung mittels des Wortes Gottes ist ein prominenter Aspekt biblischer Schöpfungstheologie. Wie oben dargestellt ist dieser jedoch kein Unikat israelitischer Theologie. Gerade im Denkmal memphitischer Theologie lassen sich einige Parallelen zu dem Gott JHWH der Bibel finden. Aus ihnen heraus hat sich die Schöpfung ergeben, für die sie alleine verantwortlich sind. Beiden Göttern wird dabei die Erschaffung einzig auf ihr Wort hin zugesprochen. In der jeweiligen Durchführung unterscheiden sich Ptah und JHWH allerdings voneinander. Während Ptah zunächst im Herzen denkt und die Zunge die Gedanken dann in Worte fasst (Denken-Sprechen), spricht JHWH und handelt anschließend (Sprechen-Handeln).²¹⁹ Das Moment des Denkens lässt sich für das hebräische Wort אָמַר zwar ebenfalls postulieren, jedoch dürfte es im Falle von Gen 1 nicht intendiert gewesen sein (darüber hinaus würde die im AO offensichtlich gebräuchliche Verbindung „im Herzen“ fehlen). Durch den ägyptischen Mythos wird vor allem die Bedeutung von Herz und Zunge sowie anderen Sinnen/Organen beschrieben.²²⁰ Die Wirkmächtigkeit der Einheit von Herz und Zunge des Gottes Ptah macht einen Großteil des Textes aus. Die eigentliche Erschaffung der Dinge wird eher gerafft dargestellt, ähnlich wie bei JHWH während der sieben Tage. In der Thematik der Wortschöpfung dürfte diese Erzählung sehr wohl Einfluss auf Gen 1 gehabt haben. Ebenfalls ist den beiden Texten gemeinsam, dass die Gottheiten nach der Vollendung der Erschaffung mittels einer Ruhe die Schöpfung zu einem Abschluss bringen.

²¹⁹ Vgl. Koch, Religionsgeschichte, S. 83.

²²⁰ „Das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase, sie erstatten dem Herzen Meldung“, siehe Anhang III, S. IIIf, Z 37-40.

Als weniger ertragreich hat sich hingegen der Versuch eines Vergleichs mit dem Gott Marduk aus der babylonischen Erzählung des Enūma Eliš erwiesen. Marduk und JHWH lassen sich eventuell in ihrer Stellung (unangefochten an der Spitze) nebeneinanderstellen, doch in Bezug auf die Erschaffung mittels des gesprochenen Wortes lassen sich zu wenig Stellen finden, in denen der babylonische Gott wirkmächtig handelt. Die schöpferische Tätigkeit Marduks wurde oben ausgeführt und dürfte gezeigt haben, dass sein Wort in dieser Sache nicht die primäre Quelle der Werke ist. Möchte man eine Parallele zu JHWHs Schöpfung finden, so dürfte dies im Beschluss der Menschenschaffung liegen.

Ein wesentlicher Punkt für die Besprechung der Wortschöpfung ist die Thematisierung der Frage nach dem Urzustand. Gemeint ist damit, ob die Schöpfung aus dem Nichts heraus entstand oder aus etwas geformt wurde. Handelt es sich bei Gen 1 um eine *creatio ex nihilo*? Die Ergebnisse meiner Recherchen konnten keine überzeugenden Argumente für eine solche Annahme zu Tage fördern. Die Texte, mit denen zu Gunsten einer *creatio ex nihilo* argumentiert werden sollte, können bereits aufgrund ihrer Abfassungszeit als unpassend bezeichnet werden. Sie entstammen alle einer wesentlich späteren Generation von Autoren und bilden somit wohl eher eine Form der Interpretation als eine Erklärung. Geht man ausschließlich von der Perikope aus und zieht vergleichbare Schöpfungsvorstellungen hinzu, wird ersichtlich, dass eine *creatio ex nihilo* nicht intendiert gewesen sein kann. Versucht man den biblischen Text aufgrund seines altorientalischen Umfeldes hinsichtlich der fraglichen *creatio ex nihilo* zu charakterisieren, wäre der Text der memphitischen Theologie der nächstliegende Ausgangstext. Vor der Gottheit Ptah existierte offensichtlich nichts. Da die Vergleichbarkeit der beiden Berichte gerade hinsichtlich der Wortschöpfung bereits als gegeben charakterisiert wurde, nehme ich auch eine ähnliche Vorstellung in Bezug auf ihren Anfang an. Assmann gibt in seinem Werk der Theologie und Weisheit im alten Ägypten zu bedenken, dass auf die verwendeten Vokabeln Rücksicht genommen werden muss, wenn man über die Frage, „was war am Anfang?“, ein Urteil fällen möchte.²²¹ Es war nicht „nichts“ da, denn die Schöpfung ging aus dem Gott selbst

²²¹ Siehe oben, Fußnote 198.

hervor! Eine *creatio ex nihilo* liegt meiner Meinung nach nur deswegen im Bereich des Möglichen, weil die Schöpfungsberichte nicht explizit genug vom eigentlichen Anfang sprechen. Dies konnte jedoch mit Udo Schnelle dadurch erklärt werden, dass das genaue Wissen um den Anfang dem Menschen entzogen ist. In Gen 1 wird zwar nicht explizit erwähnt, woraus Gott die Erde geschaffen hat, die im Verlauf der Schöpfung noch weiter ausgeformt wird, doch kann aufgrund der zahlreichen Parallelen zu Pthah eventuell auch hier ein Ursprung aus dem Schöpfer heraus angenommen werden. Darüber hinaus können auch die textinternen Hinweise auf eine *creatio ex nihilo* entkräftet werden. Wie beschrieben darf man Gen 1,1 nicht als Teil der Erzählung selbst sehen, sondern muss davon ausgehen, dass es sich hierbei um eine Überschrift des Textes handeln soll. Auch die Wendung **תהו ובהו** in Vers 2 zeigt bereits, dass „etwas“ vorhanden gewesen sein muss, ein Zustand, der über bloßes „nicht sein“ hinausgeht.

3. Aspekte der Schöpfung in Gen 2,4b–3,24

Die sogenannte Paradieserzählung aus Gen 2,4b–25 ist der zweite Schöpfungsbericht, der für diese Arbeit gewählt wurde. Im Vergleich zu dem Text aus Gen 1 wird in dieser Perikope der Mensch wesentlich detaillierter beschrieben, gerade wenn man die Fortsetzung in Gen 3,1–24 und die dort beschriebenen Konsequenzen miteinbezieht. Im Falle von Gen 2–3 muss noch auf eine weitere Gartenerzählung verwiesen werden: das Klagelied über den König von Tyrus aus Ez 28,11–19.²²² Dieser Text weist einige deutliche Parallelen zu Gen 2–3 auf und wird daher für die weitere Bearbeitung zur Referenz herangezogen werden.

Für die Perikope aus Gen 2-3 werde ich mich vorwiegend auf das Geschöpf „Mensch“ konzentrieren. Damit ist gemeint, dass sich die ausgewählten Aspekte um den Menschen selbst bzw. sein Leben drehen werden. Zu diesem Zweck werden in diesem zweiten Hauptkapitel folgende Aspekte untersucht werden: die Besonderheit der Erschaffung des Menschenpaares (Mann *und* Frau); die Frau, die „Hilfe“ des Menschen und schließlich die Thematik von Weisheit und Unsterblichkeit im nichtpriesterlichen Schöpfungstext. Hinsichtlich der altorientalischen Traditionen wird der Fokus der

²²² Fortan Ez 28 abgekürzt.

Arbeit in diesem Abschnitt außerdem verstärkt auf vergleichbaren mythologischen Darstellungen liegen.

An dieser Stelle soll außerdem die weitere Bezeichnung des Menschenpaares erklärt werden: Die Bezeichnung „Adam und Eva“ ist für die Paradieserzählung aus Gen 2,4–25 unzutreffend. Selbst für die Sündenfallerzählung aus Gen 3,1–24 sollte von dieser Bezeichnung des ersten Menschen und seiner Frau abgesehen werden. Die Benennung als Adam bzw. Eva ist laut Helen Schüngel-Straumann während einer späteren Interpretation dem Text hinzugefügt worden.²²³ In den Texten selbst wird *chawwa* zwar als Namensbezeichnung für die Frau verwendet, allerdings werde ich die Bedeutung und Übersetzungsmöglichkeit des Wortes in 3.2.2.2 ausführlicher thematisieren und dort auch begründen, wieso ich von der Bezeichnung „Eva“ absehe. Eine genauere Auseinandersetzung mit der Bezeichnung der Menschen wird in den jeweiligen Abschnitten unten präsentiert. Ich werde für den weiteren Verlauf der Arbeit davon absehen, die Eigennamen des Menschenpaares in Bezug auf die Texte von Gen 2 und Gen 3 zu verwenden.

3.1. Die Erschaffung des Menschen in der Paradieserzählung

Der Mensch wurde in Gen 1 nach dem Ebenbild Gottes und bereits als Mann und Frau erschaffen. Gen 2 bietet hierzu eine ausführlichere Darstellung. Zunächst wird **הָאָדָם** (ausgesprochen: *ha-adam* – Der Mensch) von Gott erschaffen (V7). Erst in einem späteren Vers (V21f) wird die Frau aus einem Teil eben jenes ersten Menschen „gebaut“. In diesem Aspekt wird der Frage nachgegangen, welche Besonderheiten die Entstehung des Menschenpaares in dieser Perikope aufweisen. Das bedeutet im Falle des Mannes vor allem die Analyse der Begriffe **אָדָם** (ausgesprochen: *adam* – Mensch) und **אֲדָמָה** (ausgesprochen *adamah* – Erde),²²⁴ während die Erschaffung der Frau gerade in Bezug auf die Bedeutung von **צֶלַע** von Interesse sein wird. Daran folgend soll im Vergleich mit altorientalischen Traditionen anschließend herausgestellt werden,

²²³ Vgl. Schüngel-Straumann, Mann und Frau, S. 147; Schellenberg, Mensch, S. 220.

²²⁴ Für diese Begriffe und ihre weitere Bearbeitung ist es m. E. wichtig, auch über ihre jeweilige Aussprache informiert zu sein, um vollends ihre Bedeutung im Text verstehen zu können.

inwiefern bzw. ob Gen 2 hier Vorstellungen adaptiert, verändert oder mit seiner Darstellung kritisiert hat.

3.1.1 Textvorstellung Gen 2,7.21f

Die Verse aus der BHS für diesen Punkt:

2,7 וַיִּצֹר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ
בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

Und Gott der HERR bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies den Lebensodem in seine Nase und der Mensch wurde eine lebendige Seele.

2,21 וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת
מִצִּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה:

Und Gott der HERR ließ einen tiefen Schlaf über den Menschen kommen und er schlief ein und er nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch.

2,22 וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֶּלַע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה
וַיָּבֵאהָ אֶל־הָאָדָם:

Und Gott der HERR machte die Rippe, die er von dem Menschen genommen hatte, zu einer Frau und brachte sie zum Menschen.

Der textkritische Apparat verweist für die angeführten Verse auf keine Änderungen.

3.1.2 Aus Erde und Knochen – Gestaltung der Menschen in Gen 2

Gen 2–3 spricht zunächst von dem Menschen **הָאָדָם**. Im Folgenden werden die Schöpfung des ersten Menschen und der Frau behandelt und inwiefern sich diese von der restlichen Schöpfung abheben.

3.1.2.1 אָדָם – der erste Mensch

Für das Werk „Mensch“ sind in dieser Perikope drei Elemente von Bedeutung: 1. die Erschaffung mittels וַיַּצַּר („und es bildete“) und 2. עָפָר מִן־הָאֲדָמָה („aus Staub vom Erdboden“). Schließlich bedurfte es 3. נְשִׁמַּת חַיִּים („Atem des Lebens“), welcher den Menschen schließlich zu einer נֶפֶשׁ חַיָּה („lebendige Seele“) macht. Hier besteht auch schon der erste Unterschied zu den anderen Lebewesen (exkl. der Frau). Es bedarf, im Vergleich zu den in V.19 beschriebenen Tieren, einer komplexeren Abfolge einzelner Schritte, bevor es zu dem Resultat „Mensch“ kommt.²²⁵ Nicht nur, dass diesem Wesen der Atem des Lebens gegeben wird, es bedarf sogar einer Vorbereitung in V7 („Und Gott der HERR machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel [...].“), um das Grundmaterial adäquat vorzubereiten.

Das Material des Menschen

Ein zentrales Element der Anthropologie der Paradieserzählung wird durch die Verwandtschaft von אָדָם zu אֲדָמָה charakterisiert. Diese wird bereits auf der Lautebene hörbar, hatte jedoch auch den Zweck, den Menschen in Beziehung zur Erde zu setzen.²²⁶ Wie oben bereits angekündigt, gehe ich nicht von einer Bezeichnung des Menschen als „Adam“ für diese Perikope aus. Die Vokalisierung des masoretischen Textes in den Versen 2,20b sowie 3,17.21 lautet לְאָדָם anstelle des eigentlich zu erwartenden לְאָדָם. Dadurch wird zwar auf eine Nutzung des Wortes als Eigenname hingewiesen, jedoch wird der Namen ansonsten vor allem außerhalb der Paradieserzählung (vgl. Gen 5,1–5) verwendet.²²⁷ Die Präpositionalkonstruktion mittels לְ wird ebenfalls nur für die drei genannten Stellen genutzt und lässt vermuten, dass hier eine spätere Edition vorgenommen wurde: „Da auch bei diesen drei Stellen wieder eindeutig nur der Mann gemeint sein kann, nutzten die Masoreten die (nur hier gegebene) Chance, dies ohne Eingriff in den Konsonantentext zu verdeutlichen, indem

²²⁵ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 129.

²²⁶ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 144f; v. Rad, Genesis, S. 53; Jacob, Genesis, S. 84; Plaut, Bereschit, S. 86.

²²⁷ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 220.

sie den nur noch im Vokal zum Ausdruck kommenden Artikel unterschlugen und so aus dem ‚Menschen‘ den Eigennamen ‚Adam‘ machten.“²²⁸

Beide Wörter (אָדָם und אֲדָמָה) nehmen ihren Ursprung aus dem Arabischen, wo die Bedeutung „als pars pro toto im Arab. und Hebr. die Bedeutung ‚Mensch‘ annahm, so daß ’adāmā ursprünglich ‚Erdboden‘, nicht ‚Ackerboden/Ackerland‘ bedeutete.“²²⁹ Das Ursprungsmaterial Erde könnte aus mythologischer Sicht aber auch eine weitere Erklärung liefern: „Nach einer islamischen Legende war der Staub rot, weiß und schwarz und daher kämen die Hautfarben der Menschen.“²³⁰ Das Ausgangsmaterial „Staub“ soll außerdem auf die Vergänglichkeit bzw. die Sterblichkeit des Menschen hinweisen.²³¹

Der Mensch wird gebildet

Der Mensch wurde nicht geboren oder wuchs heran, der „fertige“ Mensch wurde von Gott gebildet. Dies bezeichnet, laut Paul Kübel, eine Absage an Naturgottheiten, denn der Mensch wird hier nicht durch „organisches Wachstum, sondern durch bewußte Arbeit“²³² geschaffen. Gemeint ist damit, dass der Mensch nicht von einer Göttin geboren wurde (wie es vergleichsweise im Atramchasis der Fall wäre). Daher folgte auch keine Entwicklung, sondern so wie Gott den Menschen erschaffen hatte, war er. Die für die Erschaffung des Menschen wichtigen Worte des Verses sollen nun untersucht werden. JHWH schuf den Menschen, doch anders als in Gen 1 wird er in Gen 2 zunächst nur männlich geschaffen. Ein weiterer Unterschied besteht vor allem in der Schöpfungsart: Nicht das Wort ist für das Resultat „Mensch“ verantwortlich, sondern das handwerklich gebrauchte יָצַר. B. Jacob beschreibt in seinem Genesiskommentar, warum gerade dieses Verb für die Menschenschöpfung verwendet wurde: „Es geschah, weil der Stoff anzugeben war, und dies, um zu lehren, daß die Bestimmung des Menschen, der adama (also der Erde) dienstbar zu sein, und sein Ende,

²²⁸ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 220.

²²⁹ Siehe Ruppert, Genesis, S. 128.

²³⁰ Vgl. Plaut, Bereschit, S. 87.

²³¹ Vgl. Schmid, Schöpfung, S. 93.

²³² Siehe Kübel, Metamorphosen, S. 152.

zu ihr zurückzukehren, seinem Ursprung entspricht.“²³³ Die Bedeutung von יצר schließt unter anderem „Töpfern“ mit ein. Es ist ja auch die Tradition des handwerklich-schaffenden Gottes weit verbreitet und sie wird daher in mesopotamischen sowie ägyptischen Erzählungen aufgegriffen.²³⁴ Das Resultat dieser Art der Schöpfung spricht für sich. Nur Gott allein vermag es, so mit der Erde umzugehen, dass letztendlich die Geschöpfe der Welt dabei entstehen. Gerade durch den Bezug zum Töpfern kann zudem auch die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz impliziert werden.²³⁵

Das besondere Merkmal des Menschen

Doch bedarf der Mensch mehr als nur des Stoffes, aus welchem er gemacht wurde. Der aus אדמה Geschaffene benötigte offensichtlich noch eine weitere Sache, um endgültig als נפש חיה bezeichnet werden zu können: נשמת חיים.²³⁶ So wird für diese Konstruktion nicht nur „Lebensodem“ als Übersetzungsmöglichkeit angegeben, sondern auch „das Lebensprinzip des menschlichen Körpers“.²³⁷ Im Vergleich mit den anschließenden Lebewesen (den Tieren und der Frau) fallen jedoch Unterschiede auf, durch die diese erste „Einhauchung“ des Odems eine Besonderheit ist: Die Tiere werden in V19 ebenfalls aus Erde erschaffen, wie der Mensch vor ihnen. Doch erhalten sie den Odem nicht! Ihr Prädikat als נפש חיה erhalten die Tiere erst nach ihrer jeweiligen Benennung durch den Menschen:²³⁸ „Und Gott, der HERR, bildete aus dem Erdboden alle Tiere (חיה) des Feldes und alle Vögel des Himmels [...] und genau so wie der Mensch sie, die lebenden Wesen (נפש חיה), nennen würde, so sollte ihr Name sein.“²³⁹ Tier und Mensch werden zwar gleich geschaffen (sie werden יצר aus אדמה), doch erhalten die Tiere nicht den Odem oder die Bezeichnung als lebende Seele (bevor sie dem Menschen vorgeführt werden).

²³³ Siehe Jacob, Genesis, S. 83.

²³⁴ Siehe unten, 3.1.3.

²³⁵ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 122f.

²³⁶ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, S. 145.

²³⁷ Vgl. Gesenius, S. 527.

²³⁸ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 129.

²³⁹ Schellenberg weist auf eine alternative Übersetzungsmöglichkeit hin: „und genau so wie der Mensch als lebendiges Wesen es [das Tier] nennt, so sollte ihr Name sein.“ Diese Übersetzung würde die Bezeichnung der Tiere noch weiter in den Hintergrund rücken, während es die menschliche Sonderstellung (als einziger Träger der Bezeichnung נפש חיה) noch weiter hervorheben würde, vgl. Schellenberg, Mensch, S. 199.

Im Falle der Frau kann die Vergleichbarkeit ihrer Erschaffung zu jener des Menschen²⁴⁰ implizit als gegeben angesehen werden. Da die Frau aus einem Teil des Menschen geformt wurde, könnte man für sie sowohl das Grundmaterial *Erde* als auch das Prädikat als *lebende Seele* annehmen. Dennoch ist die explizite Schöpfung der Frau von jener des ersten Menschen zu unterscheiden, wie im Folgenden erläutert werden soll.

3.1.2.2 **צֶלַע** – Die Erschaffung der Frau

Die Besonderheit der Menschenschöpfung in Gen 2 ist, wie J.T.A.G.M. van Ruiten hervorhebt,²⁴¹ dass es sich hierbei um einen der wenigen Texte handelt, der die Erschaffung des Mannes und der Frau thematisiert. Gemeint sind damit die explizite Erwähnung der beiden Geschlechter anstelle der Generalbezeichnung „Mensch“ und die Beschreibung der separaten Bildung der beiden.

Die Sonderstellung der Frau wird dem Leser bereits bei der Wahl des Verbes für ihre Schöpfung gezeigt. Während jedes Lebewesen bis zu diesem Zeitpunkt mittels des Wortes **יָצַר** erschaffen wurde, wird die Erschaffung der Frau durch das Verb **בָּנָה** („bauen“) beschrieben. Das Interessante an diesem Wort besteht nicht nur im plötzlichen Wechsel des Verbes, sondern in welchem Kontext es sonst gebraucht wird: So werden beispielsweise in Gen 8,20 oder auch Gen 12,7 Altäre „gebaut“. Ferner werden nach Gen 10,11 die Städte Ninive, Rehobot-Ir und Kelach „gebaut“. Die Frau erhält also besondere Aufmerksamkeit, schon bei der Wahl der Art, „wie“ sie erschaffen wird. Dieser Wechsel dürfte auch aufgrund des Ausgangsmaterials für die Frau geschehen sein. **מִצְלַעֲתָיו** (צֶלַע – „Rippe“²⁴²) unterscheidet sich deutlich von der bisher genutzten **אֲדָמָה**, auch durch ihre Festigkeit.²⁴³ Gen 2 ist der einzige Text, in dem dieses Wort mit „Rippe“ übersetzt wird, in den restlichen Texten des AT wird **צֶלַע** als „Seite“ übersetzt. Diese Option wäre allerdings im betreffenden Text abwegig. „Da

²⁴⁰ Erst in Bezug zur Frau wird vom Mann gesprochen (V23), auch wenn es sich beim ersten Menschen um einen Mann handelt, wird in der Erzählung stets **אָדָם** und nicht **אִישׁ** („Mann“ bzw. „Ehemann“) verwendet.

²⁴¹ Vgl. van Ruiten, Creation, S. 34f.

²⁴² Durch eine leicht veränderte Vokalisation wären weitere Übersetzungsmöglichkeiten, aufgrund deren die Wahl des Wortes **צֶלַע** zu diesem Zeitpunkt eventuell schon eine unterschwellige Vorschau auf Gen 3 sein soll, „Fall“ bzw. „Untergang“, vgl. Phillips, Eva, S. 39.

²⁴³ Während Erde formbar ist, kann man dies für feste Knochen nicht annehmen.

„eine von ...“ (בֵּן אָחֵת) aber auf eine Vielzahl solcher „Seiten“ schließen lässt, scheint „Rippe“ nach wie vor eine plausible Übersetzung.“²⁴⁴ Die Wahl, צֵלַע zu verwenden, also einen Teil des Menschen, versucht Benno Jacob zu begründen: „Nach israelitischer, auch im Gesetz zum Ausdruck kommender Auffassung ist das Weib 1. mit dem Manne gleichgeartet, es ist nur eine andere Seite der Gattung Mensch.“²⁴⁵ Werner Fuß erläutert die verwendeten Verben für die Menschen-, Tier-, und Frauenschöpfung weiterhin: Die Frau wird „gebaut“, da ihr Ausgangsmaterial bereits von fester Natur war, anders als bei Mensch und Tier zuvor. „In Fällen dagegen, wo die Verhältnisse des Dargestellten einander entsprechen, scheint jener Erzähler Selbigkeit des Ausdruckes zu bevorzugen [...]“²⁴⁶ Auch wenn der Mensch, der Erzählung nach, bei der Erschaffung der Frau nicht bei Bewusstsein war, ist er dennoch sofort in der Lage, die Frau als „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ zu erkennen (V23).

Die Besonderheiten dieses biblischen Schöpfungsberichts werden vor allem durch den Vergleich mit den im Folgenden erläuterten Darstellungen der Menschenschöpfung in den Mythen der Kulturen Ägyptens und Mesopotamiens noch weiter hervorgehoben.

3.1.3 Menschenschöpfung im AO

Für die Schöpfung „Mensch“ lassen sich verschieden gestaltete Erzählungen finden. In den meisten Fällen kommt es durch eine Form der Geburt oder des handwerklichen Schaffens (vgl. Gen 2) zur Entstehung der Menschen.²⁴⁷ Der folgende Abschnitt wird sich mit den Darstellungen der Kulturen Ägyptens und Mesopotamiens beschäftigen.

3.1.3.1 Erschaffung des Menschen in ägyptischen Mythen

Die Verbindung der Vorstellung von der Erschaffung des Menschen mit der Vorstellung der Erschaffung der Welt kann als eine Besonderheit des israelitischen Glaubens angesehen werden. Nach Ute Neumann-Gorsolke gibt es lediglich einen ägyptischen

²⁴⁴ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 185.

²⁴⁵ Siehe Jacob, Genesis, S. 98.

²⁴⁶ Siehe Fuß, Paradieserzählung, S. 26.

²⁴⁷ Vgl. Schmid, Schöpfung, S. 40.

Text,²⁴⁸ der im schöpfungsmithologischen Zusammenhang von der Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild spricht. Dieser Text ist allerdings aufgrund seiner Einzigartigkeit in der ägyptischen Mythologie und des Umstands, dass er weiter keine Erwähnung findet, zu vernachlässigen.

In den Texten (vorwiegend Hymnen), in denen die Schöpfung „Mensch“ thematisiert wird, kann eine Gemeinsamkeit gefunden werden: Es wird stets von „den Menschen“ gesprochen. Anders als in Gen 2 wird hier weder von Mann und Frau noch von nur einem Paar geschrieben. Kommt es zur Schöpfung „Mensch“, wird diese in ihrer Gesamtheit erschaffen. Die Frage nach dem Ursprung der Menschheit wird in der ägyptischen Mythologie unterschiedlich beantwortet. So gibt es beispielsweise mehrere Götter, denen die Menschheit ihre Existenz verdankt, von denen nun eine Auswahl vorgestellt werden soll.

Der widderköpfige Gott Chnum: Der ägyptische Schöpfungsmythos der Esna-Tradition spricht beispielsweise von der Erschaffung der Menschen durch die Tränen des Gottes.²⁴⁹

Der Sonnengott Re: In verschiedenen Hymnen werden noch weitere Götter mit der Entstehung der Menschheit in Verbindung gebracht. So ist unter anderem der Sonnengott Re für ihre Existenz verantwortlich. Der betreffende Hymnus²⁵⁰ spricht von den zwölf Stunden des Tages. Innerhalb der ersten dieser Stunden wird dem Gott Re die Erschaffung der Menschen zugeschrieben.²⁵¹ Auch hier wird nur von „Menschen“ gesprochen, ohne nähere Erläuterung, wie es zu dieser Schöpfung konkret gekommen ist.²⁵² Ebenso berichtet ein anderer Text davon, wie Re die Menschheit aufgerichtet

²⁴⁸ Lehre des Merikare, auf ca. 2060 v. Chr. zu datieren, vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, S. 178.

²⁴⁹ Siehe *Die Weltschöpfung in der Esna-Tradition* (TUAT, Band 3, S. 1083, XIII, Sternberg-el Hotabi).

²⁵⁰ Es handelt sich um einen Hymnus an den Sonnengott, eine genauere Bezeichnung fehlt, vgl. Assmann, Hymnen, S. 74–90.

²⁵¹ Vgl. Assmann, Hymnen, S. 74.

²⁵² In dieser Hinsicht, der zeitlich genau verorteten Erschaffung der Menschen, könnte eine Parallele zu Gen 1 gesehen werden.

hat.²⁵³ Außerdem wird in der Dankbarkeit für alles Leben auch sein „Hauch“ erwähnt.²⁵⁴

Der Schöpfergott Amun(-Re): Diesem Gott wird die Schöpfung der Menschen durch sein Auge nachgesagt: „Die Menschen gingen aus seinen Augen hervor.“²⁵⁵ Derselbe Text spricht außerdem von einem „Lebensbaum“ für die Menschen. In einem anderen Hymnus wird dem Gott noch eine besondere Rolle beim Erhalt des Lebens zugesprochen: „(Amun) Der Lebenshauch gibt dem, der ihn verehrt.“²⁵⁶ Der Unterschied zur biblischen Erzählung ist offensichtlich: Der Atem scheint nicht bereits bei der Erschaffung von Lebewesen zur Anwendung zu kommen! In der vorangehenden Zeile wird Amun als der Gott verehrt, der „das Seiende erschafft“.²⁵⁷ In Amun-Re sieht die Menschheit ihren Ursprung in seinem Auge.²⁵⁸

Der Schöpfergott Ptah: Wie bereits oben in 2.3.3.1 beschrieben, wird im Denkmal der memphitischen Theologie dem Gott Ptah die Gesamtheit alles Seienden zugeschrieben. Hierunter sollte eigentlich auch die Menschheit fallen, doch wird ihre Entstehung im Text nicht erwähnt!²⁵⁹ Da in diesem Text Ptah als Ursprung aller Dinge vorgestellt wird, muss die Menschheit ebenfalls darunterfallen, jedoch wird lediglich darüber geschrieben, dass Ptah Macht über alles Leben besitzt.²⁶⁰

3.1.3.2 Erschaffung des Menschen in mesopotamischen Mythen

Im Unterschied zum Abschnitt über ägyptische Mythologie möchte ich diesen Unterpunkt in zwei weitere unterteilen. Zum einen soll die Schöpfung des Menschen in der mesopotamischen Mythologie vorgestellt werden. Zum anderen sollen die in Abschnitt 2.1.4.1 vorgestellte Kultbild-Tradition und ihre Parallelen zur Erschaffung des ersten Menschen in Gen 2 nochmals thematisiert werden.

²⁵³ Vgl. Assmann, Hymnen, S. 219.

²⁵⁴ Vgl. Assmann, Hymnen, S. 238.

²⁵⁵ Siehe Assmann, Hymnen, S. 199.

²⁵⁶ Siehe Assmann, Hymnen, S. 192.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Vgl. Assmann, Hymnen, S. 283.

²⁵⁹ Der einzige Verweis auf die Menschheit lässt sich im Anhang III, S. 1 Z27 finden.

²⁶⁰ Vgl. Anhang III, S. 1 Z27–29.

3.1.3.2.1 Mesopotamische Mythologie

Auch in dieser Kultur gibt es für die Erschaffung der Menschen unterschiedliche Begründungen. Im Falle der mesopotamischen Mythologie werde ich diese im Rahmen der jeweiligen Texte präsentieren.

*Die Kosmologie der kalû-Priester:*²⁶¹ Der Text schildert die Bildung des Menschen aus Lehm. Der Gott Ea bildet in einer Art Hierarchie zunächst den Hohepriester, dann den König und schließlich „die Menschen“. Jede „Klasse“ hat hierbei eine gesonderte Aufgabe.

Der altbabylonische Atramchasis-Mythos: Dieser Text erhält eine interessante Einleitung: „Als die Götter (auch noch) Mensch waren, trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb.“²⁶² Wolfram von Soden stellt in seiner Einleitung zu diesem Mythos fest, dass diese ersten Zeilen tatsächlich davon sprechen „daß Götter und Menschen anfangs nur eine einzige Gattung darstellten“.²⁶³ Im weiteren Verlauf des Textes arbeiten jedoch die Götter schwer und ihr Klagen über diese schwere Arbeit veranlasst den Gott Enlil schließlich zu dem Plan, Menschen zu schaffen, um ihnen die Arbeit abzunehmen.²⁶⁴ Selbige werden durch ein komplexes Zusammenspiel verschiedener Götter schließlich gebildet: Das Götterpaar Nintu und Enki formt die Menschen aus Lehm. Diese werden jedoch mit dem Fleisch und Blut eines für diese Schöpfung geschlachteten Gottes²⁶⁵ und mit dem Speichel von Göttern übergossen, die Göttin Mami trägt die Menschheit schließlich aus. Das Grundmaterial sollte mit göttlichem Zusatz versehen werden. „Um einen göttlichen Bestandteil mit dem Lehm zu mischen (und diesen zu befeuchten), hätte das göttliche Blut genügt. Dass in I,210.225 ‚(sein) Fleisch und Blut‘ erwähnt werden, ist wohl damit zu erklären, dass die beiden Wörter wie im Deutschen auch im Akkadischen im Sinn einer Verwandtschaftsformel gebraucht werden können. Wer eines anderen ‚Fleisch und Blut‘ ist, steht ihm

²⁶¹ Siehe Die Kosmologie der kalû-Priester (TUAT, Band 3, S. 605, Z36–39, Hecker).

²⁶² Siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 618, T1, Z1f, v. Soden).

²⁶³ Siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 613, v. Soden).

²⁶⁴ Siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 623, T1, Z 190f, v. Soden).

²⁶⁵ Siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 624, T1, Z223, v. Soden).

(verwandtschaftlich) nahe.“²⁶⁶ Bemerkenswert ist der Mythos außerdem noch deswegen, weil sich in ihm eine der seltenen Gelegenheiten finden lässt, in denen von einem Menschenpaar gesprochen wird. Zwar wird nicht explizit erwähnt, dass nur ein Mann und eine Frau erschaffen wurden, allerdings zeigt T1, Z 275f: „In den [Gär]ten und (auf) den Straßen [frei]ten einander die Gattin und ihr Gatte.“²⁶⁷

Enūma Eliš: Die Menschenschöpfung im babylonischen Schöpfungsmythos ähnelt jener, die bereits im Atramchasis-Mythos vorgestellt wurde. Hier ist es allerdings der Gott-König Marduk, der den Auftrag zur Erschaffung der Menschen erteilt. Die Menschen erhalten auch hier ihre Existenzberechtigung vor allem aufgrund des ihnen auferlegten Jochs der Arbeit an den/für die Götter/n.²⁶⁸ Ähnlich dem Atramchasis-Mythos wird auch für die Erschaffung der Menschen im *Enūma Eliš* eine Gottheit geschlachtet. Marduks anfänglicher Plan sah vor, die Menschen aus „Blut und Knochen“ zu erschaffen (vgl. T6, Z5), bis Ea ihm zur Schlachtung des für den Aufstand der Götter verantwortlichen Gottes riet, um aus dessen Blut die Menschen zu erschaffen.²⁶⁹

3.1.3.2.2 Das Kultbild und der Mensch

Bereits für die Anthropologie in Gen 1 wurde auf das mesopotamische Kultbild verwiesen.²⁷⁰ Im Falle von Gen 2 hat Andreas Schüle darauf hingewiesen, dass es auch hier eindeutige Referenzen zur mesopotamischen Tradition gibt.²⁷¹ Die Erschaffung des Menschen aus Gen 2 wird, nach Schüle, an der altorientalischen Tradition des Kultbildes, wie sie beispielsweise in Mesopotamien gepflegt wurde, orientiert. Durch einen Vergleich mit den unterschiedlichen Schritten, die ein Kultbild durchlaufen musste, um fertiggestellt zu werden, sollen die Parallelen deutlich herausgestellt werden. An dieser Stelle wird über die verschiedenen Prozesse nur in einer Zusammenfassung gesprochen, um nur auf die relevanten Schritte einzugehen:²⁷² Die

²⁶⁶ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 283.

²⁶⁷ Siehe Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 625, T1, Z275f, v. Soden).

²⁶⁸ Siehe *Enūma Eliš* (TUAT, Band 3, S. 592, T6, Z6, Lambert).

²⁶⁹ Siehe *Enūma Eliš* (TUAT, Band 3, S. 592, T6, Z13f, Lambert).

²⁷⁰ Vgl. 2.1.4.1.

²⁷¹ Vgl. Schüle, Prolog, S. 161.

²⁷² Vgl. Schüle, Prolog, S. 162f.

erste Station beinhaltet die Herstellung in einem sakralen Bereich (= Tempelareal, für die biblische Erzählung hat der Garten diese Rolle erfüllt) und die erste Mundöffnung, welche zu eigenständiger Atmung befähigen soll (vgl. Einhauchen des Lebensodems). Im zweiten Schritt wird das Bildnis zum Fluss gebracht, wobei es ein „Wüstenland“ auf seinem Weg dorthin durchqueren muss (Die Garten-Parallele hierzu dürften die Flüsse gewesen sein. Der Garten selbst wiederum war von einem wüstenähnlichen Land umgeben). Die Übereinstimmungen zwischen dem Entstehungsprozesses eines mesopotamischen Kultbildes und der Erschaffung des Menschen in Gen 2 sind eine Eigenheit des israelitischen Glaubens. Obwohl Kultbilder in Mesopotamien eine große Rolle gespielt haben, die Tradition dort also weithin bekannt war, gibt es keine Assoziation mit dem Ursprung der Menschheit. Eine solche Verbindung der Traditionen hat (erst?) Gen 2 hergestellt und schriftlich festgehalten.²⁷³

Exkurs: Mensch und Kultbild in Gen 2

Gen 1 spricht von der gleichzeitigen Erschaffung von Mann und Frau. Im Unterschied zu diesem Text fehlt es in Gen 2 allerdings an einer zeitlichen Kontextualisierung innerhalb der Schöpfung. Es wird lediglich anfangs mit einer negativen Zeitrelation („als noch nicht“) eingeleitet. Diesem Anfang ähnelt eine Vielzahl an altorientalischen Schöpfungen, wie beispielsweise das Enūma Eliš oder auch der memphitische Schöpfungsmythos. Gen 1 spricht zwar von der Menschenschöpfung am sechsten Tag, aber im Vergleich zu Gen 2 spricht nichts dagegen, dass Mann und Frau auch hier ebenso in zeitlicher Nähe zueinander geschaffen wurden. Es wurden zwar vor der Frau noch die Tiere von Gott geschaffen, jedoch fehlt auch hier jeglicher Hinweis auf etwaige verstrichene Zeit.

Der in Gen 2 gebildete Mensch weist in seinem Entstehungsprozess Parallelen zu den Kultbildern Mesopotamiens auf. Selbige wurden wiederum in 2.1.4.1 bereits mit dem Menschen in Gen 1 in Verbindung gebracht. Dies ist für folgende Frage an den Text

²⁷³ Vgl. Schüle, Prolog, S. 164.

von Bedeutung: Hat der Autor²⁷⁴ hier eventuell auf den Text aus Gen 1 und die hier verarbeiteten Traditionen für seine Menschenschöpfung zurückgegriffen?²⁷⁵ Die Beantwortung kann vermutlich sowohl für eine Angewiesenheit von Gen 2 auf Gen 1 ausgelegt werden, aber ebenso *vice versa*. Allerdings kann durch diese Bewusstmachung erneut eines verdeutlicht werden: Die Texte können nicht isoliert voneinander betrachtet werden.

3.1.4 Zusammenfassung und Fazit

Nach der Besprechung der Texte aus Gen 2 sowie des Alten Orient haben sich meiner Meinung nach mehrere Erkenntnisse für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage zu diesem Aspekt ergeben. Die Besonderheit der Schöpfung Mensch besteht nicht nur aus ihrem Material bzw. der Art, wie sie geschaffen wurde, sondern auch im Auftrag, der an sie gestellt wird. Die Frage wird deswegen für die verschiedenen Bereiche separat geklärt:

1. Das Material bzw. die Erschaffung: Aus der Paradieserzählung in Gen 2 kann man erkennen, dass bereits die Materialien der beiden geschaffenen Menschen wesentlich ihre spätere Rolle bestimmen:

Der Mann ist verbunden mit der Erde, wie die Sündenfallerzählung in Gen 3 zeigen wird, ist es auch er, der sich am Feld später plagen muss. Im Unterschied zu den Tieren, die ebenfalls aus Erde geschaffen wurden, hebt sich der Mensch dadurch von ihnen ab, dass nur ihm noch zusätzlich der Lebensodem Gottes eingehaucht wurde. Dies und die Art seiner Erschaffung, welche in ihrer Durchführung den Prozessen zur Erbauung eines Kultbildes in der mesopotamischen Kultur ähnelt, drücken die Sonderstellung dieses Geschöpfes schon in seiner Entstehung aus.

Die Frau wiederum, aus dem Mann heraus geschaffen, soll ebenso an ihrem „Ursprung“, in Form des Mannes, hängen. Trotz der mythologischen Konnotation des

²⁷⁴ Aus Gründen der Einfachheit wird an dieser Stelle von „einem“ Autor gesprochen, auch wenn der Text gewisse Spannungen aufweist, die nur durch mehrere Autoren aufgekommen sein können. Vergleiche hierzu Fuß, Paradieserzählung, S. 25; Schellenberg, Mensch, S. 186.

²⁷⁵ Für eine ausführlichere Präsentation bezüglich der Datierungsfrage von Gen 2 vgl. Schellenberg, Mensch, S. 188–190.

Textes wurde hier bei der Wahl des Verwendeten offensichtlich genau darauf geachtet, welche Botschaft dies vermittelt. Die erneute Auseinandersetzung mit der Tradition des Kultbildes ist ein weiteres Indiz dafür, dass der Mensch auch in dieser Erzählung eine bedeutsame Rolle zu spielen hat. Gen 2 vertieft hierbei das in Gen 1 dargestellte Menschenbild durch die Darstellung menschlicher (Inter)Aktion.²⁷⁶

Die Besonderheit der Gestaltung der Frau sollte in diesem Text auf keinen Fall übersehen werden. Sie wird nicht nur in ihrer Erschaffung (Wahl des Verbes und Ausgangsmaterial) von der vorangegangenen Schöpfung hervorgehoben, sie erhält auch eine zentrale Schlüsselrolle: Erst durch sie wird der erste Mensch zum Mann (ergibt sich also erst die Notwendigkeit der Geschlechtertrennung und -benennung). Erst durch sie ist diese Schöpfungserzählung komplett.

Die altorientalischen Texte hingegen gehen, je nach Kultur, etwas andere Wege. Hier ist vor allem Ägypten hervorzuheben. Die Menschen gehen in den dortigen Mythen aus einem Gott hervor (z. B. Auge, Träne) und ihr Entstehungsprozess wird weit weniger detailliert beschrieben als vergleichsweise in der Paradieserzählung. Eine Parallele ist allerdings der Hauch der Gottheit Amun, welcher den Menschen gegeben wird, doch auch hier unterscheidet sich Gen 2 wieder: Der Atem wird nicht während der Schöpfung gewährt und ist auf die Verehrer des Gottes beschränkt.

Aus der mesopotamischen Literatur lassen sich dafür wesentlich mehr Parallelen finden. Wie schon in der Auswahl der Texte ersichtlich ist, stellt Lehm in den meisten Fällen das Grundmaterial der Schöpfung dar. Wie im Falle des Menschen, geschaffen durch JHWH, ist aber auch im Atramchasis-Mythos und im Enūma Eliš noch etwas Göttliches²⁷⁷ nötig. Gerade der Atramchasis-Mythos stellt eine besondere Nähe zu Göttern und Menschen her, indem er die Schöpfung des Menschen aus „Fleisch und Blut“ einer Gottheit geschehen lässt.

²⁷⁶ Vgl. Bird, *Anthropology*, S. 270.

²⁷⁷ Der Lebensodem JHWHs bzw. das Blut in den beiden erwähnten Mythen.

2. Der Auftrag: Für die Erschaffung des Menschen ist der Zweck dieser Schöpfung ebenfalls von Bedeutung. Die Besonderheit seiner Materialien dürfte ihn überhaupt erst dazu befähigt haben, der göttlichen Erwartung nachkommen zu können.

Für den Auftrag des Menschen im Garten ist die Art seiner Bildung von Bedeutung. Wie oben dargestellt, ähnelt sie dem Herstellungsprozess eines Kultbildes, dessen Bedeutung oben (2.1.4.1) bereits ausführlich behandelt wurde. In Gen 2 wird dies weniger prominent erzählt, da die Prädikation als „Abbild/Ebenbild“ fehlt. Dem Menschen wird die Schöpfung übertragen, ein Auftrag, der ihm wohl nur durch die Besonderheit seiner Entstehung erteilt werden konnte.

Eine mögliche Parallele lässt sich in der mesopotamischen Literatur finden. Die Schöpfung des Menschen ist dort von ähnlich durchdachter Natur (vgl. Atramchasis-Mythos/ Enūma Eliš). Gemeint ist damit, dass die Menschen geschaffen wurden, um einen Auftrag zu erfüllen: den Dienst an den Göttern. Ähnlich der biblischen Erzählung wird der Prozess der Entstehung des Menschen ausführlicher berichtet (Beschluss, Planung, Ausführung, Auftrag).²⁷⁸ Eine besonders durchdachte Schöpfung zeigt hierbei die Kosmologie der *kalû*-Priester, in der bereits gewisse hierarchische Strukturen zu erkennen sind.

Dem gegenüber lässt die ägyptische Mythologie den Ursprung der Menschheit hingegen eher wie ein Zufallsprodukt erscheinen. Die Menschheit wird weder geplant noch kommt ihr ein besonderer Auftrag zu. Auch hier gibt es zwar eine Entstehung der Menschheit und es ist auch in dieser Kultur eine göttliche Substanz im Spiel, doch letztendlich lässt sich keine Sonderstellung des Menschen in den vorgestellten Mythen erkennen. Allerdings bietet gerade einer der Hymnen an den Gott Amun eine Möglichkeit des Vergleichs zu Gen 2: Sein Lebensodem gibt Leben, ähnlich wie erst durch den Atem JHWHs der Mensch zu einer „lebendigen Seele“ qualifiziert wird. Die Unterschiede (keine Voraussetzung für den Atem, außerdem wird er im Prozess der Schöpfung bereits gegeben) könnten hierbei den Zweck der Distanzierung gehabt haben.

²⁷⁸ Vgl. Menschenschöpfung im Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 623f, T1, Z 190–239, v. Soden).

3. Die Menschheit: Meines Erachtens ist es wichtig, diesen Punkt hier noch eigens zu erwähnen, da es in der Durchsicht der Texte äußerst auffällig geworden ist: In nahezu allen Texten, in denen die Menschheit entsteht, wird kaum nur ein Paar erschaffen (als eine Ausnahme kann der Atramchasis-Mythos gesehen werden), wie es in Gen 1 und 2 der Fall ist! Dies stellt noch einmal die Einzigartigkeit der biblischen Schöpfungsvorstellungen heraus. Es werden Motive altorientalischer Mythologie übernommen, wie die handwerkliche Schöpfung des Menschen aus Erde oder der Zusatz göttlicher Substanz. Doch in der Erschaffung von lediglich zwei Menschen, die als *pars pro toto* für die Menschheit stehen und (gerade in Gen 2) das Schicksal nachfolgender Generationen maßgeblich beeinflussen, dürfte eine bemerkenswerte Leistung israelitischer Anthropologie bestehen. An dieser Stelle kann gar nicht genug betont werden, wie außergewöhnlich die Schöpfung der Frau ist. Wenn die Erschaffung von „nur“ einem Paar bereits beachtlich ist, muss der (im Schöpfungstext von Gen 2,4b–25) gleichwertigen Bildung des Geschöpfs „Frau“ definitiv mehr Beachtung zukommen. Daher wird die Bedeutung von Gen 2,18 und des Prädikats der „Hilfe/Gehilfin“ (im Zusammenhang mit den veränderten Verhältnissen nach Gen 3,16b) im nächsten Aspekt behandelt werden.

3.2 Die Hilfe des Menschen

Sowohl Gen 1 als auch Gen 2 sprechen bei der Schöpfung der Menschheit von einem Paar. Dennoch sollte man nicht von einer identischen Erschaffung der beiden Geschlechter in den Texten sprechen. Während Gen 1 die Erschaffung von Mann und Frau völlig natürlich und als Einheit präsentiert, werden in Gen 2 beide auf unterschiedliche Art und zu verschiedenen Zeitpunkten geschaffen. Anders als in Gen 1 besteht die Menschheit in Gen 2 zunächst nur aus **הָאָדָם** („der Mensch“). Deswegen soll im Folgenden die Schöpfung der Frau und vor allem ihre Rolle für den erstgeborenen Menschen besprochen werden. Von der anfänglichen Beziehung der beiden Geschlechter zueinander und der Veränderung nach dem Sündenfall wird ebenso die Rede sein. Dadurch soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung diese anfängliche Bezeichnung als „Hilfe“ gehabt haben soll und wie sich die Beziehung von Mann und Frau nach Gen 2–3 beschreiben lässt. Als Resultat der Erkenntnisse aus dem

vorangegangen Aspekt wird die Beschäftigung mit den altorientalischen Traditionen vor allem die Stellung der weiblichen²⁷⁹ Rolle in mythologischen Texten fokussieren.

3.2.1 Textvorstellung Gen 2,18.23f und Gen 3,16b

Die entsprechenden Verse aus der BHS lauten:

2,18 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ
עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ:

Und der HERR Gott sprach: „Es ist nicht gut dassder Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.“

2,23 וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעֵם עָצָם מֵעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי
לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ-זֹאת:

Da sagte der Mensch: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Sie soll Männin/Frau heißen, denn vom Mann ist sie genommen.“

2,24 עַל-כֵּן יַעֲזֹב-אִישׁ אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ
לְבָשָׂר אֶחָד:

Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch werden.

3,16b וְאֶל-אִשְׁךָ תִּשְׁקָתָךְ וְהוּא יִמְשָׁל-בָּךְ:

Und nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, aber er wird über dich herrschen.

3,20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוְוָה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל-חַי:

Und der Mensch gab seiner Frau den Namen Chawwa, denn sie wurde die Mutter aller Lebenden.

²⁷⁹ Da die explizite Erwähnung der *menschlichen* Frau vermutlich zu spärlichen Ergebnissen führen würde, wird darüber hinaus auch die Rolle von *Göttinnen* in den Mythen behandelt, siehe unten 3.2.3.

In V23 ergänzt der samaritanische Pentateuch, die Septuaginta und das Targum secundum A. Sperber den Singular-Suffix שָׁה („ihrem“) das im Text verwendete נְאִישׁ („vom Mann“). Dies kann als ein Versuch gesehen werden, die Frau noch stärker an *ihren* Mann zu binden. V24 erhält ebenfalls eine Ergänzung. Die Septuaginta (ähnlich Petschitta, das Targum Pseudo-Jonathae secundum und die Vulgata) fügt nach dem Verb וְהָיוּ („und sie werden“) ein *οι δυο* („die beiden“) hinzu. Der samaritanische Pentateuch fügt das hebräische Äquivalent שְׁנֵיהֶם an derselben Stelle hinzu. Der Text würde somit in der Übersetzung „[...] und sie werden ein Fleisch werden“ schließlich zu „[...] und *die beiden* werden ein Fleisch werden“ übergehen. Durch diese Änderung wird die Verschmelzung der beiden Körper weiter betont und die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau stärker in den Vordergrund gerückt. Auch Gen 3,16b weist keine gravierenden Veränderungen auf, lediglich abgeänderte Lesearten.

3.2.2 Die Hilfe des Menschen in Gen 2-3

Zur Bearbeitung der Bedeutung der Frau für den Text der Paradieserzählung wird auf folgende Bereiche geachtet: die Bedeutung der verwendeten Wörter עֹזֵר („Hilfe“, Gen 2,18) und וְהָיָא יְמוּשָׁל־בָּךְ („und er soll herrschen über dich“, Gen 3,16), die Bedeutung der Rede des Mannes in V23 und des Porträtierens menschlicher Beziehung im darauf folgenden Vers sowie die Bedeutung des gegebenen Namens *Chawwa* in Gen 3,20. Diese werden thematisch zusammengefasst, also die Verse Gen 2,18.23f und in einem weiteren Punkt dann die Bedeutung des Verbs aus Gen 3,16 sowie die Benennung der Frau als *Chawwa*.

3.2.2.1 Die Hilfe des Menschen

Welchen Stellenwert hat die Frau angesichts der Formulierungen in Gen 2,18 und 2,23f? Hinsichtlich dieser Frage werden עֹזֵר und die Begegnung der Geschlechter in V23f im Folgenden nun besprochen.

3.2.2.1.1 Gen 2,18 und die Bedeutung von עֹזֵר

Der Beschluss, dem Menschen eine „Hilfe ... die ihm entspricht“ zur Seite zu stellen, erfolgt nach der Einsicht, dass die aktuelle Situation „nicht gut“ ist. Dies ist bereits ein wichtiger Unterschied zu Gen 1, als die Schöpfung nach der Erschaffung der Menschen

sogar als „sehr gut“ titulierte wurde. Es bedarf eines Zusatzes, um die Schöpfung Mensch zu vollenden: עֵזֶר. Für den Begriff der Hilfe ist der Nachsatz „... die ihm entspricht“ von nicht zu vernachlässigender Bedeutung. Plaut erklärt: „Der Begriff עֵזֶר (eser) schließt die Gleichheit beider Geschlechter ein [...]“. ²⁸⁰

Es wäre m. E. abwegig, den antiken Text mit einer heute gebräuchlichen Konnotation von „Hilfe“ im Sinn lesen zu wollen, welche die Frau dem Mann „unterstellen“ würde. ²⁸¹ Weitere Stellen, in denen עֵזֶר verwendet wird, sind unter anderem: Ps 20,3; 33,20; 70,6; 115,9–11; 121,1f; 124,8; Dtn 33,29. Durch diese Stellen wird schnell ersichtlich, dass die hier zu übersetzende „Hilfe“ meist von Gott ausgeht bzw. erhofft wird. Es kann also festgehalten werden: עֵזֶר wird vor allem für Situationen verwendet, in denen der Mensch, auf sich allein gestellt, nicht fähig ist zu bestehen. In diesem gedanklichen Horizont muss auch der in V18 gefasste Entschluss gelesen werden. Der Zustand, welcher den Erstgeborenen in eben jene Hilflosigkeit zu führen droht, ist die Einsamkeit und eben hier soll dem Menschen עֵזֶר zur Seite gestellt werden. ²⁸² Gegen diese Einsamkeit können offensichtlich die zuvor erschaffenen Tiere (Gen 2,19f) helfen, erst die Frau wird jedoch als adäquat angesehen (Gen 2,23). Zu diesem Zeitpunkt im Text (Gen 2) kann noch von keiner Arbeitshilfe die Rede sein, da auf die Mühen des Menschen und das Los der Frau erst nach dem Sündenfall eingegangen wird.

3.2.2.1.2 Die Freude des Mannes und seine Beziehung zur Frau

Der erste Kontakt zwischen dem Menschen und der Frau in Gen 2,23f zeigt die außerordentliche Freude des Menschen הִפְעֵם („endlich“) seinen Gegenpart gefunden zu haben. Dies wird außerdem noch durch die dreimalige Determinierung זאת („diese“) weiter unterstrichen. ²⁸³ Die beiden Verse, die von dieser ersten Begegnung von Mensch und Frau sprechen, beinhalten mehrere interessante Motive.

Von großer Bedeutung ist beispielsweise die hier anzutreffende Bezeichnung der Geschlechter. V23 stellt diese durch die Einführung der Begriffe אִישׁ („[Ehe-]Mann“)

²⁸⁰ Vgl. Plaut, Bereschit, S. 88.

²⁸¹ Vgl. Schüngel-Staumann, Anfänge, S. 202f.

²⁸² Vgl. v. Rad, Genesis, S. 57.

²⁸³ Vgl. Jacob, Genesis, S. 99.

bzw. אִשָּׁה („[Ehe-]Frau“) vor. Die meisten deutschen Übersetzungen verwenden für das in V23 benutzte אִשָּׁה „Männin“. Dies ist ein Versuch, die Ähnlichkeit der hebräischen Wörter *iš* und *išša* auch im Deutschen nachzuahmen.²⁸⁴ Diese Bezeichnung der Frau ist, anders als später die Benennung als *Chawwa*, kein Name, sondern ein Gattungswort (das Geschlecht „Frau“).²⁸⁵ Außerdem gilt es bei dieser Bezeichnung der Frau zu beachten, dass der Mann sie sofort als seinesgleichen identifiziert und nicht, wie sie im Entschluss Gottes bezeichnet wurde, als עֶזְרָא.²⁸⁶

V24 fasst die Begegnung und die Freude des Mannes über die Frau noch einmal zusammen bzw. bringt einen Ausblick auf das künftige Zusammenleben. Es handelt sich dabei nicht mehr um einen Teil der Rede des Mannes aus V23.²⁸⁷ Stattdessen kann hier ein Einblick in die Welt des Autors erkannt werden, denn „möglicherweise spiegelt es die Sitte wider, dass der Mann ein Teil der Familie der Frau und ihres Haushalts wurde [...]“.²⁸⁸

In der Paradieserzählung, vor dem Sündenfall und somit noch während des „Ideals“ menschlicher Existenz, wird die Vereinigung von Mann und Frau auf Augenhöhe vorgestellt²⁸⁹ (anders als Gen 3,16 dies vergleichsweise tun wird).²⁹⁰ Diese Gleichberechtigung wird bereits in V23 vermittelt, durch die Evaluierung des Mannes und die Bezeichnung als עֶזְרָא מִבְּשָׁרִי וּבִשְׂרָא מִבְּשָׁרִי („Gebein aus meinem Gebein und Fleisch aus meinem Fleisch“).²⁹¹ Erst mit dem Strafspruch Gottes an die Frau kommt es zu einer Veränderung in dieser Beziehung zwischen Mann und Frau.

²⁸⁴ Vgl.: „Dieses deutsche Wort, das das hebräische Wortspiel nachahmt, wurde von Martin Luther geschaffen und wird seitdem in deutschen Bibelübersetzungen benutzt (vgl. z. B. auch Zunz). Buber/Rosenzweig und Tur Sinai übernahmen den hebräischen Begriff *ischa* und ergänzten die Übersetzung ‚Weib‘, siehe Plaut, Bereschit, S. 88.

²⁸⁵ Vgl. Jacob, Genesis, S. 99.

²⁸⁶ Vgl. Bird, Anthropology, S. 267.

²⁸⁷ Vgl. v. Rad, Genesis, S. 59.

²⁸⁸ Siehe Plaut, Bereschit, S. 88.

²⁸⁹ Die Formulierung וְהָיוּ לְבָשָׁר אֶחָד („und sie werden *ein* Fleisch werden“) weist auf keinerlei Begünstigung einer der beiden Parteien hin, anders als es in der Konstruktion וְהָיוּ יוֹשְׁלִים בְּךָ („und er wird herrschen über dich“) aus Gen 3,16 geschieht.

²⁹⁰ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 144.

²⁹¹ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 221.

3.2.2.2 Gen 3, 16.20: Die Bedeutung der Herrschaft und Namensgebung

Während die behandelten Verse aus Gen 2 eine idyllische Partnerschaft der Geschlechter skizzieren, verändert sich das Bild der Beziehung von Mann und Frau durch die Aussagen in Gen 3,16.20. Es wird einerseits die neue Situation der Geschlechter beschrieben, andererseits auch eine neue Benennung der Frau etabliert.

3.2.2.2.1 Die Herrschaft des Mannes nach Gen 3,16

Die Formulierung **יְהוָה יִמְשַׁלְךָ בֶּךָ** erfolgt im Anschluss an den Sündenfall und ist Teil des Strafspruches, der an die Frau in Gen 3,16 ergeht. „The judgment scene that concludes the story [...] the punishment are formulated in relation to the terms of creation – not the terms of the crime [...]. For the woman [...] estrangement from the man, from whom she was taken; he no longer yields freely to her desire, but instead rules over her (3:16).“²⁹² Die Bedeutung des hier verwendeten Verbes erhält im Gesenius eine gesonderte Notiz für V16. Für die Übersetzung ist an dieser Stelle der Bezug auf den „Ehemann“ mit einzubeziehen.²⁹³ **יִמְשַׁל** wird in der Bedeutung „Herr über jem. s.“ noch in Prov 22,7 („Der Reiche herrscht über die Armen; und wer borgt, ist des Gläubigers Knecht“) verwendet. Der Vergleich mit dieser Stelle zeigt, dass die Beziehung der Geschlechter sich offensichtlich verändert hat, die Geschlechter stehen einander nicht länger auf Augenhöhe gegenüber. Lothar Ruppert schreibt hierzu: „Zwar hat der Strafspruch über die Frau (16 Je) in sich betrachtet keinen Fluchcharakter, doch [...] steht dem Jehowisten das bemitleidenswerte Los der Frau in der damaligen Gesellschaft vor Augen. [...] Immerhin sind diese ‚Daseinsminderungen‘ der Frau nach seinem Zeugnis als Straffolgen des Vergehens am Anfang und nicht als bereits vom Schöpfer gewollt zu verstehen.“²⁹⁴ Der Unterschied von Gen 2 zu 3 zeigt also einen Wechsel: Von einer „paradiesischen“ Vorstellung einer gleichberechtigten Partnerschaft, in welcher der Mann sogar auf die Frau angewiesen ist, um vollständig zu sein – hin zu einer Abhängigkeit der Frau in Bezug auf ihren Mann. Auch wenn der Wortlaut hier, ähnlich wie in Gen 1,26 (Herrschaftsbefehl), hart anmuten mag, ist auch mit dieser Neubestimmung der zwischenmenschlichen Beziehung nicht zwangsläufig

²⁹² Siehe Bird, Anthropology, S. 270.

²⁹³ Siehe Gesenius zu **יִמְשַׁל**, S. 470.

²⁹⁴ Siehe Ruppert, Genesis, S. 160.

eine negative Veränderung gemeint. Andreas Schüle gibt hinsichtlich des besseren Verständnisses von **נִשְׁל** zu bedenken, dass es sich dabei um eine auf Weisheit beruhende Form der Herrschaft handelt und diese „im Alten Testament durchweg *positiv* konnotiert ist“.²⁹⁵ Ferner: „In Gen 3,16 beinhaltet **נִשְׁל** die Aufgabe der Versorgung und Vertretung, die der Mann für seine Frau wahrzunehmen hat. Negativ am Begriff **נִשְׁל** sind demnach nicht die Kompetenzen, die er enthält – diese gerade sind weisheitlicher Natur –, sondern die Tatsache, dass die Frau diese nicht selbst für sich ausüben darf.“²⁹⁶ Die Beziehung zwischen Mann und Frau scheint zwar gerade durch die Verwendung von **נִשְׁל** wesentlich zum Nachteil der Frau verändert worden zu sein, doch ist meiner Meinung nach an dieser Stelle eine stärkere Zusammenführung der beiden zu sehen. Die negative Entwicklung für die Frau ist in erster Linie nicht im zwischenmenschlichen Bereich zu verorten, sondern im persönlichen: Sie ist an den Mann gebunden. Der Verlust der Eigenständigkeit ist das zentrale Element der Aussage **וְהָיָה יִנְשְׁלָבָךְ**.

3.2.2.2 Die erneute Namensgebung in Gen 3,20

Eine weitere Konsequenz aus der Übertretung des göttlichen Verbotes folgt in Gen 3,20 durch die Benennung der Frau. Mit der Benennung der Frau als **חַוְוָה** sind gewisse Spannungen verbunden.

Die erste Frage wirft bereits die Aussage des Verses an sich auf. Der Mann hat in Gen 2,23 bereits eine Benennung seines Gegenübers vorgenommen. Diese erneute Namensgebung wird von manchen als ein Indiz für einen Bruch zwischen der Paradies- und der Sündenfallerzählung interpretiert.²⁹⁷ Eine andere Meinung wird in dieser Sache von Jacob vertreten. Wie oben²⁹⁸ bereits erwähnt, dient für ihn die Bezeichnung „Frau“ nicht zur Namensgebung, sondern als Gattungsbezeichnung. Anders verhält es sich mit der Benennung *Chawwa*. „Das Weib, oben nach ihrer Abstammung vom Manne genannt, gewinnt nun eine neue Bedeutung für den Mann, der in ihr die Mutter des kommenden Geschlechtes erkennt, in dem er, sterblicher Mensch, fortlebt. Ein

²⁹⁵ Siehe Schüle, Prolog, S. 175.

²⁹⁶ Ebd., S. 176.

²⁹⁷ Vgl. v. Rad, Genesis, S. 69; Ruppert, Genesis, S. 163.

²⁹⁸ Vgl. oben, Fußnote 285.

bezeichnender Name Lebensspenderin tritt daher zu jener allgemeinen Benennung als Eigenname, und erst hier konnte ihn der Erzähler beibringen.²⁹⁹ Die Unterscheidung zwischen Gattungsbezeichnung und Name ist außerdem für die altorientalische Vorstellung der Ausübung eines Herrscherrechts bei der Namensgebung von Bedeutung.³⁰⁰ Dies kann auch durch die genutzten Verben des Textes unterstützt werden: Die Benennung der Frau in Gen 3,20 wird mittels וִיקְרָא (von der Wurzel קרא – „rufen/nennen“) beschrieben, vergleichbar mit der Benennung der Tiere in Gen 2,20. Beim ersten Zusammentreffen der Geschlechter hingegen spricht der Mann וַיֹּאמֶר von der Wurzel אמר – „reden/sprechen“) lediglich davon, wie die Frau genannt (יִקְרָא – „sie wird genannt“) werden soll, hierbei kommt es jedoch zu keiner aktiven Benennung durch den Mann.

Eine weitere Frage, die V20 aufwirft, betrifft die Bezeichnung חוה. Hierbei könnte es sich um Überreste einer älteren Gartenerzählung handeln. Diese berichtet von dem Menschen und der phönizischen Schlangengöttin *Hewa*.³⁰¹ Weitere Indizien für diese Interpretation lassen sich im aramäischen חוּיָא („Schlange“) finden.³⁰² Da die Namensgebung nach den Strafsprüchen erfolgt, könnte diese subtile Verbindung von Frau und Schlange durch den Namen möglich sein.³⁰³ Wahrscheinlicher bleibt jedoch die Herleitung aus dem hebräischen חַיָּה („Leben“), da im gleichen Vers die Bedeutung des Namens als *Mutter aller* חַיִּי („Lebendigen“) festgestellt wird.³⁰⁴

3.2.3 Die „Hilfe“ im Alten Orient

Vergleicht man die Schöpfungserzählung aus Gen 2–3 mit anderen Kulturen, so wurde der Mensch entweder bereits als „die Menschheit“³⁰⁵ geschaffen, oder als Mann, dem später eine Frau zugeführt wird.³⁰⁶ Die eigentliche Schöpfung der Frau wurde dabei nicht weiter verfolgt.

²⁹⁹ Siehe Jacob, Genesis, S. 123.

³⁰⁰ Vgl. v. Rad, Genesis, S. 58.

³⁰¹ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 163.

³⁰² Vgl. v. Rad, Genesis, S. 69.

³⁰³ Vgl. Schüngel-Straumann, Anfänge, S. 185

³⁰⁴ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 164; v. Rad, Genesis, S. 69.

³⁰⁵ Siehe oben 3.1.3.2.

³⁰⁶ Vgl. Ninkidu und Schamchat im Atramchasis-Mythos.

Wie bereits im Fazit zu 3.1 festgestellt wurde, stellt Gen 2 mit seiner Darstellung der expliziten Schöpfung einer Frau eine außergewöhnliche Erzählung dar.³⁰⁷ Daher muss für diesen Abschnitt der Fokus bei den zu vergleichenden Texten etwas weiter gefasst werden. Es werden die Texte nun nicht ausschließlich auf die Rolle der Frauen, sondern auch hinsichtlich ihrer Göttinnen besprochen, um ihre Bedeutung derjenigen der Frau aus Gen 2–3 gegenüberzustellen. Dieser Entschluss ergibt sich einerseits aufgrund der ansonsten mangelhaften Präsenz weiblicher *Menschen* in den Schöpfungstexten, andererseits aber auch aufgrund des Namens, den die Frau in Gen 3,20 erhalten hat, nämlich חַוְוָה (ausgesprochen: *chawwah* – „Leben“), und aufgrund der Namensbegründung: „denn sie wurde die Mutter aller, die da leben.“ Ein solcher Titel kommt andernorts nur einer Göttin zu. Daher wird für diesen Aspekt die Gegenüberstellung der Texte auf „Göttinnen in schöpfungsmythologischen Texten“ ausgeweitet. Außerdem wurden Götter und Menschen schon in sumerischen Mythen gleichgesetzt.³⁰⁸

Für diesen Aspekt wird vorwiegend die mesopotamische Literatur zum Vergleich herangezogen. Die Recherchen zu diesem Thema (Frau bzw. Hilfe des Menschen) haben vergleichbare Motive sowohl in den Texten des Tilmun- und Atramchasis-Mythos als auch im Gilgamesch Epos ergeben. Diese können bezüglich des Materials, der Rolle und des Titels der *Chawwa* daher zum Vergleich genutzt werden.

3.2.3.1 *Das Material*

Eine Herleitung für die Entscheidung, die Frau aus einer Rippe zu bauen, bietet der sumerische Tilmun-Mythos zu „Enki, Ninsikila und Ninchursaga“.³⁰⁹ Der Ursprung der potenziellen Ableitung findet sich dabei in Zeile 265f: „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“ „Meine Rippen [tun mir weh]!“ Darauf [gebar] sie daraus Ninti.“ Jene Göttin Ninti (Bedeutung des Namens: Herrin die belebt/Herrin der Rippe) bringt also die Begriffe „Leben“ und „Frau“ miteinander in Verbindung.³¹⁰ Im Tilmun-Mythos heilt sie

³⁰⁷ Die vorgestellten ägyptischen Texte sprechen über keine (menschliche) Frau, ebenso wie das Enūma Eliš.

³⁰⁸ Vgl. Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 618, T1, Z1, von Soden).

³⁰⁹ Siehe Enki, Ninsikila und Ninchursaga (TUAT, Band 3, S. 363–386, Römer).

³¹⁰ Vgl. Schüngel-Straumann, Mann und Frau, S. 154.

den kranken Gott Enki.³¹¹ Die Verbindung der beiden Texte ergibt sich aus der späteren Benennung der Frau in Gen 3,20 („Und Adam nannte seine Frau *Chawwa* („Leben“); denn sie wurde die Mutter aller, die da leben.“). In der biblischen Erzählung wird der Frau der Name (חַוְוָה) gemäß ihrer mythologischen Bedeutung (Mutter aller Lebenden) gegeben. Ninti und *Chawwa* können also hinsichtlich ihres Ausgangsmaterials und ihrer Bedeutung für das Leben verglichen werden.³¹²

3.2.3.2 Die Rolle

Das Gilgamesch-Epos bietet interessante Einsichten hinsichtlich der Bedeutung der Frau für אִרְמָה. Der Vergleich der beiden Texte ermöglicht das Aufzeigen einiger Parallelen, auf die in diesem Abschnitt lediglich in einer gerafften Form eingegangen werden kann. So bietet die Erzählung beispielsweise eine Antwortmöglichkeit für die Frage, warum nach den Tieren weiterhin nach einer Hilfe, „die ihm entspricht“, gesucht werden musste und welche Auswirkungen diese Hilfe letztendlich auf den Menschen hatte.

Das Epos berichtet von der Stadt Uruk und ihrem Herrscher Gilgamesch. Dieser scharft durch seine kriegstreibende Art alle jungen Männer der Stadt um sich („Nicht läßt Gilgamesch den Sohn zu seinem Vater; [...] Nicht läßt [Gilgamesch das Mädchen zu ihrem Geliebten].“).³¹³ So baten die Bürger den Gott Anu um Hilfe, welcher wiederum die Göttin Aruru damit beauftragte, ein Gegenstück zu Gilgamesch („Dem Sturm seines Herzens sei er ganz [ähnlich]; die beiden mögen dann streiten, so daß Uruk Ruhe [bekomme]!“) zu erschaffen.³¹⁴ Der Wunsch der Menschen Uruks hat dabei gewisse Ähnlichkeiten mit Gottes Beschluss in Gen 2,18 für „eine Hilfe, die ihm entspricht“. Die Parallele besteht in der Anforderung, welche die „Hilfe“ erfüllen muss: Sie muss dem zur Seite gestellten ähneln/entsprechend sein. Im Falle von Gilgamesch, der zu zwei Dritteln ein Gott ist, kann dies kein anderer Mensch sein.

³¹¹ Vgl. Ruppert, Genesis, S. 140.

³¹² Vgl. Jacob, Genesis, S. 123; Plaut, Bereschit, S. 96

³¹³ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 674, T1, Kol. ii, Z12.16, Hecker).

³¹⁴ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 675, T1, Kol. ii, Z31f, Hecker).

Die Gilgamesch entsprechende Hilfe wird von Aruru in der Steppe geschaffen, es handelt sich dabei um Enkidu. Dieser lebt zunächst in der Wildnis unter den Tieren, ähnlich 𒂍𒀭 in Gen 2,19.³¹⁵ Allerdings wird Enkidu als Schrecken der Jäger beschrieben, da er ihre Fallen vernichtet und den Tieren näher als den Menschen zu sein scheint (vgl. T1, Kol II, Z38–41. Kol III, Z1–12). Die Figur des 𒂍𒀭 spiegelt sich hier sowohl in Gilgamesch (es bedarf eines ihm entsprechenden Gegenstücks) als auch in Enkidu, wie sich in der Zähmung Enkidus zeigen wird. Die Rolle der Frau aus Gen 2 kann hingegen in Enkidu (als dem Gilgamesch entsprechenden Gegenstück) und der Dirne Shamchat erkannt werden. Dem wilden Enkidu wird ebenjene Dirne vorgeführt und mit der Aufgabe betraut, an ihm „das Werk der Frau“ zu vollführen.³¹⁶ Nach der (fleischlichen) Vereinigung von Enkidu und Shamchat werden ihm die Tiere fremd, dafür gewann er an Weisheit und Shamchat führt ihn in die Gesellschaft ein. Hier ähneln sich 𒂍𒀭 und Enkidu: Erst durch die Verbindung von Mann und Frau wird aus dem Geschöpf schließlich wahrhaftig ein Mensch und Enkidu in die Lage versetzt, jener gegenüber des Gilgamesch zu werden, der „ihm ähnelt“.

3.2.3.3 Mutter aller Lebenden

Während mit der Hilfe des Tilmun-Mythos das Material der Frau und mit dem Gilgamesch-Epos ihre Rolle erklärt werden könnte, kann mit dem Atramchasis-Mythos die Parallele für den Titel „Mutter aller Lebenden“ nachvollziehbar darzustellen versucht werden. Wie oben in 3.1.3.2 bereits festgestellt, ermöglicht der Atramchasis-Mythos gerade hinsichtlich der Menschenschöpfung als Paar den Vergleich zu Gen 2. Dies wird weiter ermöglicht durch die Art und Weise, wie es zu weiteren Generationen der Menschen kommen soll. Aufgrund der Besonderheit, lediglich den Gatten und seine Gattin erschaffen zu haben, geht der Text im weiteren Verlauf noch darauf ein, wie künftig Menschen durch das Gebären der Frauen ins Leben kommen sollen.³¹⁷ Die für die Geburt der ersten Menschen verantwortliche Göttin Belet-ili wird von den anderen Göttern für ihre Schöpfung geehrt, „jetzt sei Her[rin aller Götter dein] Na[me]!“³¹⁸

³¹⁵ Vgl. Noort, Creation, S. 17.

³¹⁶ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 677, T1, Kol. iv, Z13, Hecker).

³¹⁷ Vgl. Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 625, T1, Z 271–306, von Soden).

³¹⁸ Vgl. Der altbabylonische Atramchasis-Mythos (TUAT, Band 3, S. 624, T1, Z 247, von Soden).

Dieser Ehrentitel findet sich parallel in der Bezeichnung der Frau als „Mutter alles Lebenden“ in Gen 3,20 wieder.³¹⁹

3.2.3 Zusammenfassung und Fazit

Um die eingangs zu diesem Aspekt gestellte Frage nach der Bedeutung der Bezeichnung als „Hilfe“ zu beantworten, muss man sich deren Zweck vor Augen führen. Die Frau ist in der Paradieserzählung nicht bloß ein Nebencharakter, der dem Mann lediglich zur Seite gestellt wurde. Der Text aus Gen 2 dürfte diese Darstellung m. E. keineswegs intendiert haben. Die Bezeichnung der Frau als „Hilfe“ diene vielmehr dem Entschluss Gottes, die Schöpfung „Mensch“ zu vervollständigen. Die Einsamkeit des Menschen minderte die Qualität des Geschöpfes („es ist nicht gut“).³²⁰ Ein besseres Verständnis für die Bedeutung der „Hilfe“, wie im Entschluss das Erstrebte betitelt wird, findet sich im Gilgamesch-Epos. Dort wird von einem „Gegenüber“ gesprochen. Durch diesen Vergleich (der Rolle Enkidus mit jener der Frau in Gen 2) sollte gezeigt werden, dass es nicht um eine Arbeits-Gehilfin gehen soll, sondern um ein Gegenstück, welches den Menschen letztendlich vervollständigt. Der erste Lösungsversuch, die Tiere, konnte dieses Problem nicht beheben. Erst das Wesen, welches aus der Rippe des Menschen gebaut wurde, wurde als seinesgleichen erkannt und somit als die „ihm entsprechende“ Hilfe akzeptiert.

Das eben erwähnte Gilgamesch-Epos kann gerade für den Vergleich hinsichtlich der Bedeutung der erschaffenen Hilfe bzw. des Gegenübers herangezogen werden. Das Motiv der Frau aus Gen 2 findet sich dabei in unterschiedlichen Charakteren wieder. So wird beispielsweise Enkidu letztendlich aufgrund der Bitte der Bürger erschaffen, für ein Gegenüber zu Gilgamesch zu sorgen, welches ihm ähnelt. In einer weiteren Form, nämlich der Dirne Schamchat, kann man ebenfalls Parallelen zur Frau des Gartens erkennen: Erst nach der Begegnung und (fleischlichen) Vereinigung von Schamchat und Enkidu wird Letzterer fähig, sich den Menschen anzuschließen – vergleichbar mit dem Menschen der Paradieserzählung, der erst durch die Frau schließlich zum *Mann* wird.

³¹⁹ Vgl. Schüle, Prolog, S. 330; Plaut, Bereschit, S. 96.

³²⁰ Vgl. „Being alone is ‘not good’; finding the one who will satisfy the need for a ‘suitable help’ elicits an exclamation of recognition: [...] Social terms (‘man’ and ‘woman’) replace the biological terms (‘male’ and ‘female’) of Genesis 1“, siehe Bird, Anthropology, S. 268.

Der Vergleich mit der biblischen Erzählung macht den immanenten Part der Frau für die Entstehung der Gesellschaft offensichtlich. Das Motiv der Hilfe findet sich also sowohl in Schamchat als auch in Enkidu. Wie werden diese also in ihren Rollen genutzt? Die Rolle der Schamchat dient lediglich dazu, Enkidu in die Gesellschaft einzuführen, danach spielt sie keine Rolle mehr. Doch Enkidu, der in diesem Mythos dezidiert als das Gegenüber zu Gilgamesch geschaffen wurde (und somit die stärkere Parallele zur Frau aus Gen 2 aufweist), ist im weiteren Verlauf des Textes alles andere als eine Nebenrolle oder Gilgamesch untergeordnet.

Die Frage der „Unterordnung“ der Frau wird vor allem in Bezug auf Gen 3,16 wichtig. Die idyllische Darstellung des Zusammenlebens von Mann und Frau in der Paradieserzählung nach Gen 2 wird durch die Folgen aus Gen 3,16 zu Lasten der Frau verändert. Sie wird nach wie vor an die Seite des Mannes gestellt, die Bindung per se wird nicht aufgehoben, allerdings wird eine Hierarchie in diese Beziehung eingeführt, in welcher der Mann über die Frau „herrschen“ soll. Wie die Auseinandersetzung mit der genutzten Vokabel מִשְׁלַּח erwiesen hat, handelt es sich nicht zwangsläufig um eine „Degradierung“ der Frau, in Form einer Versklavung unter ihren Herrn, den Mann. Sie wird durch diese Formulierung unter die Obhut des Mannes gestellt, negativ hervorzuheben ist dabei allerdings, dass damit trotzdem ein gewisser Verlust der Möglichkeit zur selbstständigen Versorgung einhergehen dürfte. Eine Konsequenz der Herrschaft über die Frau ist die Namensgebung in Gen 3,20.

Während diese Namensgebung also ein Zeichen der Herrschaft ausdrücken soll, sind die Begründung und die nähere Bezeichnung der Frau als eine gewisse Ehrerbietung des Mannes ihr gegenüber anzusehen. Der gewählte Name als *Chawwa* und die Begründung („denn sie wurde die Mutter aller Lebenden“) weisen Parallelen zur Titulierung der Belet-ili im Atramchasis-Mythos auf. Aufgrund ihrer Schöpfung der Menschen erhielt sie den Ehrentitel „Herrin der Götter“, ähnlich dem Titel der Frau, der die künftigen Generationen zugerechnet werden. Eine weitere Göttin, die für das Motiv der Frau im Garten als Inspiration gedient haben kann, ist die Göttin Ninti. Die Entscheidung, eine Rippe zu verwenden, dürfte auf den sumerischen Tilmun-Mythos und die dort vorgestellte Göttin Ninti zurückgehen. Diese wird ihrerseits aus einer Rippe erschaffen und ihr Name als „Herrin die belebt“ verstanden.

Die Rolle der Frau als Hilfe bzw. besser formuliert als Gegenüber des Mannes ist m. E. ein besonders geeignetes Beispiel für eine Fehlinterpretation aufgrund unserer heutigen Distanz zu den Wurzeln des Textes und zu dessen Intention. Der heutige Text spricht von der Frau als „Hilfe“, über die der Mann letztendlich „herrschen“ soll. Diese Vokabeln prägen den Aspekt der Frau, doch konnte sowohl durch die nähere Auseinandersetzung mit den hebräischen Vokabeln als auch den Vergleich zu altorientalischen Mythen gezeigt werden, dass die Rolle der Hilfe des Menschen und das Dasein als Trägerin des Titels „Mutter allen Lebens“ wesentlich vielschichtiger sind, als die Zeilen der entsprechenden biblischen Verse zunächst vermuten lassen.

3.3 Unsterblich und weise – Der Mensch im Garten

Für diesen abschließenden Aspekt soll nun die Thematisierung von Weisheit und Unsterblichkeit des Menschen in den Blick genommen werden. Gen 2–3 spricht von der Schöpfung Mensch, aber ebenso davon, wie der Mensch zum „Wissen von Gut und Böse“ gelangt und wie dieses Wissen ihm schließlich auch den weiteren Aufenthalt im Garten Gottes verwehrt. Bereits in der Besprechung des vorherigen Aspektes haben sich einige Parallelen zum Gilgamesch-Epos gezeigt, das auch für diesen Aspekt wieder von Bedeutung sein wird. Ein weiterer Text aus dem altorientalischen Umfeld, der für diesen Aspekt von Bedeutung sein wird, ist der Adapa-Mythos. Darüber hinaus gibt es jedoch auch eine innerbiblische Erzählung, die für den Vergleich zu Gen 2–3 herangezogen wird. Der Text von Ez 28,1–19 spricht von dem König von Tyrus, dem Menschen, der ebenfalls im Garten lebte (vgl. Ez 28,13: „In Eden warst du, im Garten Gottes.“). Dieser Text gilt als eine ältere Gartenerzählung,³²¹ weswegen der Vergleich der Genesis- und Ezechielerzählung neben dem Vergleich zu altorientalischen Mythen von besonderem Interesse sein wird.

³²¹ Vgl. Schüngel-Straumann, Anfänge, S. 201; vgl. van Seters, Creation, S. 335. Selbst die Gartenerzählung, wie sie in Ez 28 dargestellt wird, soll sich auf eine ältere Tradition beziehen, vgl. Mettinger, Eden, S. 87–90.

3.3.1 Textvorstellung

Die Textvorstellung für diesen Punkt wird, anders als in den bisherigen Punkten, keine Besprechung ausgewählter Verse oder Aussagen beinhalten. Stattdessen sollen erste Parallelen zwischen den beiden biblischen Texten (Gen 2–3 und Ez 28) vorgestellt werden. Beide Texte sprechen von dem Garten **בֶּעֶדֶן** („in Eden“, vgl. Gen 2,8; Ez 28,13), in den Gott einen (Ur)Menschen³²² setzt (Gen 2,15; Ez 28,14). Beide werden letztendlich aus dem Garten verbannt (Gen: wegen des Verstoßes gegen das göttliche Verbot, Ez: aufgrund des überheblichen Plans, sich selbst über Gott erheben zu wollen). Die grobe Handlung kann hier also durchaus den Vergleich der beiden Texte legitimieren. Eine Ergänzung des nichtpriesterlichen Schöpfungsberichtes bietet das Geschöpf der Frau. Dieser wird zugeschrieben, für die letztliche Verbannung aus dem Garten verantwortlich zu sein. Welche Intentionen damit verfolgt worden sein könnten, wird unten eigens thematisiert werden.

3.3.2 Die Gartenerzählung in Ez 28 und Gen 2–3

Für diesen Abschnitt werden zwei Punkte aus den Texten herausgenommen: 1. das Vergehen und dessen Konsequenzen in den Erzählungen und 2. die Gegenüberstellung des Menschen und des Königs.

3.3.2.1 Das Vergehen und seine Konsequenzen

Ein zentraler Punkt beider Erzählungen ist die Verbannung aus dem Garten. In beiden Fällen führt das Verhalten der Menschen zu diesem Ausschluss. Doch sowohl die Vergehen als auch deren Konsequenzen unterscheiden sich voneinander.

3.3.2.1.1 Das Vergehen

Um das Vergehen besser verstehen zu können, muss zunächst das Motiv der Weisheit besprochen werden. Das Wissen bzw. die Weisheit stellt eine der beiden Eigenschaften (gepaart mit der Unsterblichkeit) dar, welche letztendlich den Menschen von Gott trennen.³²³ In Ez 28 besitzt der König von Tyrus bereits Weisheit, da er **מֶלֶךְ חָכְמָה**

³²² Vgl. Schüle, Prolog, S. 156.

³²³ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 179.

(„voll der Weisheit“) ist (V12). Diese Bezeichnung ist dem Menschen in der Gartenerzählung von Gen 2–3 hingegen nicht von Anfang an gegeben. Die Möglichkeit der Weisheit wird in Gen 2–3 durch den Baum der Erkenntnis gegeben, der durch den Verzehr seiner Früchte dem Menschen das „Wissen um Gut und Böse“ verleiht (vgl. Gen 3,4: „an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“). „Außergewöhnlich ist dieses Wissen aber nicht zuletzt darum, weil der Mensch nicht von Anfang an darüber verfügte, Gottes Verbot, vom Erkenntnisbaum zu essen, sogar darauf hindeutet, dass er darüber auch niemals hätte verfügen sollen.“³²⁴ Gen 3 stellt die Übertretung dieses Verbotes als das Vergehen der ersten Menschen dar, der König von Tyrus macht sich der Überheblichkeit schuldig, da er sich gottgleich nennt. In beiden Texten wird der Mensch aus dem Garten vertrieben, die Konsequenzen aufgrund des Vergehens und durch die Vertreibung zeugen jedoch von unterschiedlichen Intentionen der Autoren, wie im Folgenden thematisiert wird.

3.3.2.1.2 Die Konsequenzen

In beiden Erzählungen besitzt der Mensch ab einem gewissen Punkt der Geschichte ein besonderes Wissen, wodurch ihn letztlich nur noch die Unsterblichkeit von der Göttlichkeit zu trennen scheint. In Gen 2 wird die Möglichkeit der Unsterblichkeit durch den zweiten Baum (Baum des Lebens) geboten. In Ez 28 „ist der Besitz von Weisheit und Unsterblichkeit demnach an die unmittelbare Nähe Gottes gebunden, und mit dem Verlust dieser Nähe gehen auch diese Eigenschaften verloren. [...] Für sich genommen ist er (der Mensch – Anm. d. Verf.) dagegen ein Wesen, das weder das eine noch das andere besitzt.“³²⁵ Die Verbannung aus dem Garten in Eden ist für den König von Tyrus also gleichzeitig auch mit dem Verlust der ihn auszeichnenden Weisheit verbunden. Hierin liegt ein bemerkenswerter Unterschied zu Gen 2–3, denn dort nimmt der Mensch das Wissen mit in die Welt, in die er geschickt wird. Eine weitere Änderung des nichtpriesterlichen Schöpfungstextes betrifft die Verfügbarkeit der Unsterblichkeit: Der König verliert diese durch die Verbannung von Gottes Nähe, die Menschen des

³²⁴ Siehe Schellenberg, Mensch, S. 213.

³²⁵ Siehe Schüle, Prolog, S. 157.

Genesis-Textes hingegen verlieren die potenzielle Verfügbarkeit der Unsterblichkeit, da ihnen mit der Verbannung auch der Zugang zum Baum des Lebens verwehrt wird.³²⁶

Während der König von Tyrus aus dem Garten verbannt wurde, nutzte der Autor der Paradies- und Sündenfallerzählung seine Geschichte, um mit der Bestrafung des Vergehens auch die Strapazen der menschlichen Existenz seiner Zeit darzustellen.³²⁷

Gen 3 kann als ein Versuch des Autors gesehen werden, die Situation der Menschen seiner Zeit zu erklären.³²⁸ Dem Menschenpaar dieser Erzählung wird in den Strafsprüchen dabei nicht nur sein Schicksal mitgeteilt, sondern gleichzeitig wird dem Leser offenbart, dass diese Konsequenzen auch auf künftige Generationen zutreffen werden. Ez 28 hingegen kann als Mahnung gesehen werden, nicht dem Beispiel des Königs zu folgen, welcher sich aufgrund seiner Weisheit zu einem Gott erheben wollte (Ez 28,2: „Weil sich dein Herz überhebt und spricht: ‚Ich bin ein Gott, ich sitze auf einem Göttersitz mitten im Meer‘, während du doch ein Mensch und nicht Gott bist.“).

3.3.2.2 Die Menschen des Gartens und der König von Tyrus

Vergleicht man die beiden Texte von Gen 2–3 und Ez 28,11–19, so gibt es also offensichtlich einige Parallelen. Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings in der Anzahl der menschlichen Akteure. Während im Klagelied nur der König von Tyrus im Garten existiert und ebenso er allein es ist, der für die Vertreibung aus selbigem verantwortlich ist, wird die Verantwortung im Text des nichtpriesterlichen Schöpfungsberichtes der Frau zugeschrieben.³²⁹ Doch auch der Mann aus Gen 2–3 wird in einer anderen Form porträtiert als sein Pendant aus dem Klagelied. Diese Unterschiede und deren Hintergründe sollen nun näher besprochen werden.

3.3.2.2.1 Der Mann und der König

Vor dem Hintergrund einer Inspiration des Autors von Gen 2–3 bleibt die Frage bestehen, welche Eigenschaften des Königs von Tyrus auf den Menschen der Paradieserzählung angewendet wurden. Wie sich bereits bei der Bezeichnung der

³²⁶ Vgl. Schellenberg, Mensch, S. 217f.

³²⁷ Vgl. Mettinger, Eden, S. 96

³²⁸ Vgl. oben, 3.2.2.2.

³²⁹ Vgl. Schüngel-Straumann, Anfänge, S. 201f.

beiden Charaktere zeigen dürfte, besteht auf den ersten Blick ein gewisses Machtgefälle, möchte man den König und den Menschen miteinander vergleichen. Wie ich allerdings oben bereits in 3.1.3.2.2 ausgeführt habe, schwingt bei der Erschaffung des Menschen die Kultbildvorstellung mit. Die Verbindung von Kultbild und Abgebildetem wurde oben in 2.1.4.1 erläutert und kann eine unterschwellige Königsideologie auch für den Menschen aus Gen 2–3 vermuten lassen.³³⁰ Tryggve Mettinger hat auch den Orten, an denen sich die Charaktere befinden, eine ähnlich prominente Rolle zugesprochen: „The idea of an elevated position for the garden is reflected in the notion of four rivers streaming forth from Eden in Gen 2:10–14.“³³¹

Der König wird in 28,12b voll Weisheit und Schönheit vorgestellt, das Einzige, wodurch er sich letztlich noch von Gott unterscheidet, ist seine Sterblichkeit (vgl. Ez 28,9: „Was gilt's, wirst du dann vor deinen Henkern noch sagen: ‚Ich bin Gott‘, während du doch nicht Gott bist, sondern ein Mensch und in der Hand deiner Henker?“). Das Konzept von Weisheit und Unsterblichkeit hat der nichtpriesterliche Schöpfungsbericht wiederum in Form der Bäume (Gen 2,9: „Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“) in seine Erzählung eingeflochten.³³²

3.3.2.2.2 Die Frau des Gartens

Ein essenzieller Unterschied der beiden Texte, der auch einen wesentlichen Punkt für diese Besprechung darstellt, besteht hierin: Der *König* von Tyrus wird, für sich alleine, bereits als vollständig dargestellt (Ez 28,12b: „Du warst ein vollendet gestaltetes Siegel, voller Weisheit und über die Maßen schön.“). Anders jedoch der *Mensch* der Paradieserzählung, der einer Hilfe bedurfte, um vollendet zu sein. Helen Schüngel-Straumann gibt zu bedenken, dass der nichtpriesterliche Schöpfungstext aus verschiedenen Traditionen heraus entstanden ist.³³³ Daher soll es auch nicht weiter

³³⁰ An dieser Stelle sei außerdem noch auf die Betitelung der Frau als „Mutter aller die da leben“ verwiesen, welche ebenfalls eine gehobenere Position suggeriert.

³³¹ Siehe Mettinger, Eden, 88.

³³² Diese Bäume werden für die Besprechung in 3.3.3 und für den Vergleich der Vergehen von Bedeutung sein.

³³³ Vgl. Schüngel-Straumann, Anfänge, S. 176.

verwunderlich sein, dass der Text in Gen 2–3 einige inhaltliche Lücken hinsichtlich der Frau aufweist. So ergeht beispielsweise das Verbot, vom Baum zu essen, an den Menschen vor der Erschaffung der Frau (vgl. Gen 2,16f), allerdings ist es dann die Frau, die jenes Verbot zuerst übertritt (versucht durch die Schlange, Gen 3,4–6). In Gen 3,9 fragt Gott nur nach dem Mann, nicht nach den Menschen. Als Fazit dieser Lücken kann festgehalten werden, dass die Frau ein Anliegen des nichtpriesterlichen Schöpfungstextes erfüllt, der ohne die Stellen, die speziell die Frau behandeln (ihre Erschaffung, der Dialog mit der Schlange und der an sie ergehende Strafspruch), eine „schlüssige Erzählung, wie sie auch an anderen Orten überliefert ist“,³³⁴ ergibt. Dies, schreibt Schüngel-Staumann weiter, sei letztendlich eine Eigenkreation in Gen 2-3, der hier wohl von den Quellen zu Gunsten seiner Ideologien abgewichen sein dürfte.³³⁵ Vergleicht man den Text mit Ez 28, so fällt auf, dass nicht nur die Frau hinzugefügt wurde, sondern auch die Bäume (des Lebens und der Erkenntnis) und die Schlange. Die Trias aus Baum, Schlange und Göttin gehörten in altorientalischen Traditionen zusammen.³³⁶ Für den Text des nichtpriesterlichen Schöpfungstextes wurde aus der Göttin eine menschliche Frau,³³⁷ was einer erneuten Bearbeitung der dem Autor vorliegenden Traditionen entspricht.³³⁸ So ist die Frau nicht direkt mit der Thematik „Unsterblichkeit und Weisheit“ in Verbindung zu bringen, da diese im Zusammenhang mit dem Mann steht. Dennoch wird sie in die Erzählung eingebracht: Ihre Übertretung des Verbotes³³⁹ führt letztlich auch dazu, dass der Mann von der Frucht des Baumes isst, und fügt so die beiden Traditionen (Gartenerzählung und die Trias „Baum – Schlange – Göttin) zusammen.

Die Frau ist es zwar, die das göttliche Verbot zuerst bricht, dennoch kann ihr eine gewisse Ehrfurcht zugeschrieben werden. So hat sie im Gespräch mit der Schlange das Gebot Gottes aus Vorsicht auf beide Bäume ausgeweitet, sodass sie weder die Früchte des einen noch des anderen Baumes essen dürften und zusätzlich wäre auch die bloße

³³⁴ Siehe Schüngel-Staumann, Anfänge, S. 176.

³³⁵ Vgl. Schüngel-Staumann, Anfänge, S. 187ff.

³³⁶ Vgl. Schüngel-Staumann, Mann, S. 157.

³³⁷ Für die Besprechung der „göttlichen Wurzeln“ der Frau, siehe oben, 3.2.3, 3.2.3.1 und 3.2.3.3; für die Thematisierung ihrer Bedeutung für Gen 2–3 siehe oben, 3.2.2.

³³⁸ Wie zuvor beispielsweise die Abänderung der Gartenerzählung, die Begründung für die Verbannung aus dem Garten oder auch das Hinzufügen des eben erwähnten Motivs von Baum, Schlange und Göttin.

³³⁹ Möglicherweise in Verbindung mit der Erkenntnis, dass der Verzehr der Frucht doch nicht tötet?

Berührung der Früchte bereits verboten.³⁴⁰ Aus dem Text geht jedoch nicht hervor, wer der Frau diese Informationen gibt, denn JHWH hat nur dem Mann gegenüber das Verbot ausgesprochen. Dies hat m. E. aber auch die Möglichkeit offengelassen, dass die Frau der Versuchung der Schlange nachgibt, da sie keinem direkten Verbot unterlag. Somit wiederum konnte dem Mann gezeigt werden, dass der Genuss der Frucht nicht zum Tod führt, wie Gott es ihm gesagt hatte.³⁴¹

3.3.3 Weisheit und Unsterblichkeit in mesopotamischer Mythologie

Für die Thematik von Weisheit und Unsterblichkeit wird erneut das Gilgamesch-Epos zum Vergleich herangezogen. Darüber hinaus wird außerdem der Adapa-Mythos auf seine Parallelen zu Gen 2–3 untersucht. Auch in diesen Erzählungen zeigt sich anhand von Weisheit und Unsterblichkeit, dass die Menschen durch Erstere mit den Göttern verbunden, durch Letztere von ihnen jedoch noch unterschieden werden.³⁴²

3.3.3.1 Der Adapa-Mythos³⁴³

Der Text handelt von dem Priester des Ea, Adapa. Dieser Mensch wurde von Ea, dem Gott der Weisheit, persönlich erschaffen und ihm wurde große Weisheit verliehen, wobei jedoch ebenfalls erwähnt wird, dass ihm die Unsterblichkeit vorenthalten wird.³⁴⁴ Im Verlauf der Erzählung wird Adapa aufgrund eines Vergehens³⁴⁵ vor Anu, den König der Götter, in den Himmel zitiert.³⁴⁶ Von zentraler Bedeutung ist dabei die Vorbereitung auf dieses Treffen. Ea warnt den Priester, dass ihm Essen und Wasser angeboten werden wird und er jene Angebote („food of death“ und „water of death“) ablehnen soll.³⁴⁷ Als Adapa schließlich vor Anu steht, lässt dieser jedoch nicht die vermeintlichen, tödlichen Speisen bringen, sondern „food of life“ und „water of life“.³⁴⁸ Dennoch lehnt Adapa die Angebote ab, wie Ea es ihm geraten hat. Diese Entscheidung kommt für den König der Götter (der von Eas Ratschlag nichts wusste) unerwartet („Anu looked at him; he

³⁴⁰ Vgl. Schmid, Schöpfung, S. 95.

³⁴¹ Dieses Motiv findet sich auch im Adapa-Mythos, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden wird.

³⁴² Vgl. Mettinger, Eden, S. 99.

³⁴³ Text siehe unten, Anhang IV.

³⁴⁴ Vgl. Anhang IV, S. VI, Z4.

³⁴⁵ Vgl. Anhang IV, S. VI, Z25–35.

³⁴⁶ Vgl. Anhang IV, S. VII, Z39.

³⁴⁷ Vgl. Anhang IV, S. VII, Z52–54.

³⁴⁸ Vgl. Anhang IV, S. VIII, Z86f.

wondered at him. ‘Come, Adapa, why hast thou not eaten, not drunken? Now thou shalt not live.’“³⁴⁹ und er sendet den Priester zurück zur Erde.

In dieser groben Darstellung des Adapa-Mythos lassen sich bereits einige Vergleichsmöglichkeiten zu den biblischen Texten aus Gen 2–3, aber auch Ez 28 erkennen. In Bezug auf Ez 28 fällt auf, dass auch hier eine gottgegebene Weisheit zugesprochen wird, doch wird bei Adapa bereits bei der Erschaffung das Thema der Unsterblichkeit aufgegriffen.³⁵⁰ Mit der Genesiserzählung hat dieser Mythos hingegen die Möglichkeit gemeinsam, die Unsterblichkeit per Nahrung zu erhalten. Letztendlich lehnt Adapa das Angebot ab und verpasst so die Chance auf Unsterblichkeit und somit auch darauf, ein Gott zu werden. Wie die Warnungen des Gottes Ea zu verstehen sind, bleibt ungewiss. Unter den verschiedenen Möglichkeiten möchte ich jene erwähnen, die m. E. am wahrscheinlichsten zutrifft:³⁵¹ Ea wollte durch seine Warnung verhindern, dass Adapa (der Priester seines Tempels) selbst zum Gott wird und er somit seinen für ihn wichtigen Priester verlieren würde.³⁵² Ea ist der Gott der Weisheit und für seine Pläne bekannt, insofern wäre dieses vorausschauende Handeln stimmig für seinen Charakter. Darüber hinaus ließe sich dies auch mit Gen 2–3 verbinden: Der Mensch, welcher (nun) über Wissen verfügt, soll nicht auch noch unsterblich werden. Auch wenn es sich bei Adapa um eine bestimmte Person handelt (anders als bei dem Mann und der Frau im Garten),³⁵³ weist Mettinger in seiner Auseinandersetzung mit dem Text darauf hin, dass die Worte des Anu („Alas for inferior humanity!“)³⁵⁴ das Schicksal der Menschheit offenbaren: „This expression reveals that Adapa’s refusal to partake of the offered meal will have dire consequences for humanity at large. The text deals with more than the individual case of Adapa. The issue at stake is immortality for humanity.“³⁵⁵ In dieser Hinsicht sind Adapa und der Mann aus Genesis vergleichbar: In beiden Fällen hat der jeweilige Charakter die Unsterblichkeit zwar nicht aktiv gesucht,

³⁴⁹ Siehe Anhang IV, S. VIII, Z90–92.

³⁵⁰ Im Unterschied zum König von Tyrus wird Adapas Wesen vor allem durch seine Weisheit definiert, ohne einen Bezug auf sein Äußeres (vgl. Ez 28,12).

³⁵¹ Für eine Darstellung der anderen Möglichkeiten siehe Mettinger, Eden, S. 104f.

³⁵² Vgl. Mettinger, Eden, S. 106.

³⁵³ Da ich auf die Eigennamen des Mannes und der Frau im Hinblick auf Gen 2–3 verzichte (siehe oben, 3.1.2.1 und 3.2.2.2), sind diese als *pars pro toto* von dem Priester, Adapa, zu unterscheiden.

³⁵⁴ Siehe Anhang IV, S. VIII, Z92.

³⁵⁵ Siehe Mettinger, Eden, S. 106f.

jedoch die Gelegenheit, diese zu erhalten, verstreichen lassen und somit der Menschheit das Los der Sterblichkeit beschert.

3.3.3.2 *Gilgamesch-Epos*

Bereits bei der Behandlung des vorigen Aspektes konnte eine Verbindung zwischen Gen 2–3 und dem Gilgamesch-Epos dargestellt werden. Für diesen Aspekt soll nun die Thematisierung der beiden Prädikate *weise* und *unsterblich* sowie die Art und Weise, wie diese im Epos verarbeitet werden, in den Vordergrund gestellt werden.

Gilgamesch, dem König von Uruk, wird große Weisheit bereits in der Einleitung zum Epos zugesprochen („den Vollkommenen an Weisheit, der alles [verstand]“),³⁵⁶ wie oben (3.2.3.2) bereits erwähnt, ist dieser zu zwei Dritteln ein Gott. Später zeigt sich auch eine Verbindung zu Adapa: Wie der Priester hat auch Gilgamesch seine Weisheit von Ea erhalten.³⁵⁷ Und auch ihm ist keine Unsterblichkeit gegeben. Dies wird ihm besonders beim Tod seines *Gegenübers* (vgl. 3.2.3.2) Enkidu bewusst. Fraglich bleibt, ob Gilgamesch sich seines Schicksals bis zu diesem Zeitpunkt überhaupt bewusst gewesen ist,³⁵⁸ wenn man seine Frage bedenkt („Werde ich auch sterben, nicht wie Enkidu sein?“).³⁵⁹ Nun mit dem Tod konfrontiert, möchte er eben jenem zu entgehen versuchen und macht sich auf den Weg zu Utnapischtim, „der in der Versammlung [der Götter] stand und [das Leben fand]“.³⁶⁰ Letztlich findet Gilgamesch zu seinem Ziel, doch wird ihm bewusst gemacht, dass er nicht unsterblich werden kann: „Gilgamesch, wohin läufst du? Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden! Als die Götter die Menschheit erschufen, wiesen sie der Menschheit den Tod zu.“³⁶¹ Die Unsterblichkeit des Utnapischtim ist ein Geschenk der Götter, nachdem dieser die Flut³⁶² überstanden hatte. Sie stellt eine Besonderheit dar, nach einer einmaligen Situation. Utnapischtim

³⁵⁶ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 672, T1, Kol. i, Z4, Hecker).

³⁵⁷ Vgl. Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 679, T1, Kol. v, Z22, Hecker).

³⁵⁸ Das Konzept des Todes per se wird Gilgamesch geläufig gewesen sein, allerdings geht aus dem Text nicht hervor, ob er sich *seiner* Sterblichkeit bewusst gewesen ist. Da er teilweise göttlicher Natur war, könnte der Tod des Enkidu, der ihm in dieser Hinsicht glich, ein Moment der Offenbarung gewesen sein.

³⁵⁹ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 715, T9, Kol. i, Z3, Hecker).

³⁶⁰ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 717, T9, Kol. iii, Z4, Hecker).

³⁶¹ Siehe Die Meissner-Millard-Tafel (TUAT, Band 3, S. 665, Kol. iii, Z1–4, Hecker).

³⁶² Auf diese Erzählung weiter einzugehen, würde zu weit führen, daher sei sie hier nur kurz zusammengefasst: Vergleichbar mit der Noah-Erzählung sollte die Flut alle Menschen tilgen, Utnapischtim überlebte diese mit seiner Frau.

führt aus, wie es durch Enlil zu dieser Unsterblichkeit kam: „Er berührte unsere Stirn, wobei er zwischen uns stand und uns segnete: ‚Früher war Utnapischtim Mensch, jetzt soll Utnapischtim und sein Weib wie wir Götter werden!‘“³⁶³ Die Unsterblichkeit ist also nach wie vor Göttern vorbehalten, doch erzählt Utnapischtim Gilgamesch von einem magischen Kraut, welches sein Leben verlängern könnte. Der König von Uruk findet dieses zwar, es wird ihm schließlich jedoch von einer Schlange gestohlen.

Auch in dieser Erzählung verpasste der Protagonist die Chance auf Unsterblichkeit, oder besser formuliert: auf *ewiges Leben*.³⁶⁴ Das Gilgamesch-Epos zeigt, als einziger der besprochenen Texte, eine aktive Suche nach Unsterblichkeit, wobei die Erkenntnis letztendlich die gleiche ist wie in den anderen Erzählungen: Dem Mensch ist es nicht bestimmt, unsterblich zu werden. Mettinger stellt noch eine Parallele zwischen der Versammlung der Götter, welche über Leben und Tod bestimmt („die Anunnaki, die großen Götter, [...]richteten Tod und Leben ein“),³⁶⁵ und der Aussage Gottes in Gen 3,22a her („Und Gott, der HERR, sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gutes und Böses.“).³⁶⁶ Das Motiv der himmlischen Gesellschaft konnte bereits bei der Ebenbildlichkeitsaussage über den Menschen in Gen 1,26a bemerkt werden und dürfte auch hier wieder zur Anwendung gekommen sein.³⁶⁷

3.3.4 Zusammenfassung und Fazit

Der Autor der Paradieserzählung griff offensichtlich auf verschiedene Traditionen zurück, um seinen Schöpfungsbericht zu verfassen, gleichzeitig hat er diese aber nicht einfach blind übernommen. „We are used to thinking of tradition in terms of X’s influencing Y and of Y as a passive recipient, not an agent. The case of the Eden Narrative should teach us that things may be different. It shows us a literary genius appropriating a tradition and at the same time enriching it in a way that leaves his own

³⁶³ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 735, T11, Z192–194, Hecker).

³⁶⁴ Welche Form von Leben das Kraut gewährt, ist unklar. Eine Bezeichnung dafür findet sich auf S. 738, T1, Z281: „Sein Name ist ‚Als Greis wird der Mensch jung‘.“ Insofern ist fraglich, ob der Begriff *unsterblich* hier sinnig wäre. Möglich wäre es, vergleicht man die Wirkung der Nahrung in Adapa und Gen 2–3.

³⁶⁵ Siehe Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT, Band 3, S. 727, T10, Kol vi, Z34.36, Hecker).

³⁶⁶ Vgl. Mettinger, Eden, S. 117.

³⁶⁷ Ähnlich bei Adapa: Der Priester kommt zu Anu in den Himmel, wo ihm ebenfalls eine Gesellschaft begegnet, welche ihm das Brot/Wasser des Lebens anbietet (vgl. Anhang IV, S. S VII f, Z84-89).

indelible fingerprints on it, creating something profoundly new.“³⁶⁸ Gerade der Charakter der Frau ist ein unglaubliches Beispiel für die kreative Leistung die in Gen 2-3 vollbracht wurde. Mit ihr werden nicht nur zwei verschiedene Traditionen (Gartenerzählung und die Trias „Baum – Schlange – Göttin“) verbunden, sondern auch die Übertretung des göttlichen Verbots wird eingeleitet. Erst nach ihr isst auch der Mann und erlangt die Weisheit, die für beide letztendlich zur Verbannung aus dem Garten führt.

Den beiden Menschen stehen im Garten, dargestellt durch die Bäume des Lebens und der Erkenntnis, anfänglich sowohl das Wissen als auch die Unsterblichkeit zur Verfügung. Wissen bzw. Weisheit wird in den altorientalischen Mythen meist als Gabe der Götter (vgl. Gilgamesch/Adapa) dem Menschen verliehen, in der Genesiserzählung hingegen gelangt der Mensch selbst zu dieser. Als sie jedoch das Wissen erlangt hatten, folgten die Verbannung und somit gleichzeitig auch der Verlust der Möglichkeit zur Unsterblichkeit. In den für den Vergleich herangezogenen Texten wird beispielsweise schon bei der Erschaffung des Priesters Adapa darauf verwiesen, dass der Gott Ea ihm zwar große Weisheit verliehen hatte, jedoch keine Unsterblichkeit. Auch der König von Uruk, Gilgamesch, war dank des Gottes Ea äußerst weise. Anders als die Charaktere der anderen Erzählungen suchte Gilgamesch nach einem Weg, unsterblich zu werden, verlor letzten Endes allerdings sein Mittel für die Unsterblichkeit.

Das Motiv der knapp verpassten Unsterblichkeit ist ebenfalls ein gängiges. Sowohl Adapa, Gilgamesch, der König von Tyrus als auch die beiden Menschen im Garten in Eden hatten die Möglichkeit, Unsterblichkeit zu erlangen. Letztendlich schaffte es aber keiner der Genannten, aus unterschiedlichen Gründen. In den Texten, in denen die Unsterblichkeit zur Verfügung gestanden wäre, wird diese meist durch Nahrung erlangt.³⁶⁹ Der Adapa-Mythos erzählt von der nicht genutzten Chance zur Unsterblichkeit, weil sich der Priester auf das Wort Eas verlassen hatte, als ihn dieser vor dem Brot und Wasser des Todes warnte. Im Gegensatz zur biblischen Erzählung

³⁶⁸ Siehe Mettinger, Eden, S. 96.

³⁶⁹ Gen 2-3: Frucht des Baumes; Adapa: Brot und Wasser des Lebens; Gilgamesch: das Kraut. Utnapischtim im Gilgamesch-Epos hingegen wurde die Unsterblichkeit durch einen Gott direkt gewährt. Dem König von Tyrus hingegen stand die Unsterblichkeit nie zur Verfügung.

hält sich der Mensch in diesem Text an das göttliche Wort und verzichtet auf die Speise, mit dem gleichen Resultat wie in Genesis: Aufgrund einer Entscheidung wird der gesamten (und nachfolgenden) Menschheit das Los der Sterblichkeit zuteil. Auch Gilgamesch versäumt seine Chance aufgrund einer Täuschung.³⁷⁰ Das Motiv der Täuschung aus dem Adapa-Mythos und dem Gilgamesch-Epos könnte eine Rolle für den Charakter der Schlange in Gen 3 gespielt haben. So könnte die Verführung der Schlange mit dem Gedanken in die Erzählung eingeführt worden sein, den Menschen letztendlich die Chance, vom Baum des Lebens zu essen, zu nehmen.

Interessant ist bei den beiden Bäumen im Garten außerdem, dass lediglich der Baum der Erkenntnis die Faszination des Menschenpaares geweckt hat, der Baum des Lebens hingegen nicht weiter beachtet wurde. Für die altorientalische Mythologie scheint es von großem Interesse zu sein, deutlich darzustellen, dass kein Mensch unsterblich sein kann/darf. Das Gilgamesch-Epos zeigt dies anhand der Gestalt des Utnapischtim. Als Enlil ihm die Unsterblichkeit gewährt, tut er dies mit den Worten: „Früher war Utnapischtim Mensch, jetzt soll Utnapischtim und sein Weib wie wir Götter werden!“ In Ez 28 wähnt sich der König von Tyrus gottgleich, bis ihm sein sterbliches Schicksal vor Augen geführt wird, weswegen er auch kein Gott sein kann. Es wird deutlich, dass Unsterblichkeit eine den Göttern vorbehaltene Eigenschaft ist.

Die Charaktere der erwähnten Texte sollen diese Tatsache für die Leser deutlich machen: Unsterblichkeit ist nichts, was ein Mensch erlangen kann. Adapa und die Genesiserzählung erklären auf mythologische Art, warum den Menschen das sterbliche Los zuteilwurde, als eine Entscheidung, welche die Möglichkeit der Unsterblichkeit für die Menschheit auf ewig verwehrt. Das Gilgamesch-Epos zeigt, wie die Suche nach Unsterblichkeit letztendlich erfolglos bleiben wird. Durch diese Erzählung wird jedoch eine Alternative offenbar: Der Mensch kann nicht unsterblich werden, allerdings können seine Taten in der Geschichte weiterleben und so eine Form des ewigen Lebens gewähren. Der Text in Ez 28 hingegen dient als Mahnung, dass der Mensch, auch wenn

³⁷⁰ Er wird von der Schlange bestohlen, als er sich in einem Brunnen wäscht, vgl. Mettinger, Eden, S. 120.

er über große Weisheit verfügt, als sterbliches Wesen dennoch nie den Rang Gottes erreichen kann/wird, da er sterblich ist und dies auch bleibt.

4. Nachwort

Ich denke, mit dem Titel „Schöpfung verstehen“ konnte ich die Intention dieser Arbeit bereits vorwegnehmen. Die Beschäftigung mit dem Umfeld des Alten Testaments hat erwiesen, dass dessen Verse wesentlich mehr aussagen, als der Leser auf den ersten Blick erkennen kann. Die für diese Arbeit ausgewählten Passagen der biblischen Texte dürften dies bewiesen haben. Seien es einzelne Verse, wie bei der Beauftragung des Menschen in Gen 1,26f, einzelne Bezeichnungen wie beispielsweise die Frau als Hilfe oder auch Konzeptionen wie die Wortschöpfung Gottes - in allen diesen Fällen kann die Auseinandersetzung mit den Nachbarkulturen zu ebenjenem Verstehen führen, das mit dieser Arbeit angestrebt wurde.

Warum ist es aber wichtig zu wissen, welche eventuellen Inspirationen die Autoren der Schöpfungsberichte hatten? Die Texte lassen sich prinzipiell auch ohne diese zusätzlichen Informationen lesen und verstehen. Die Gefahr besteht meiner Einschätzung nach aber darin, dass ohne ein genaueres Verständnis für die Intention des Autors und durch unsere Distanz zu den Traditionen/Motiven, die im Text verarbeitet wurden, gewisse Aussagen wörtlich ausgelegt werden. Als ein Beispiel kann hier der Strafspruch an die Frau aus Gen 3,16 („Und nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, aber er wird über dich herrschen.“) gesehen werden. Die Behandlung dieser Passage sowie die Auseinandersetzung mit den verwendeten Worten und deren Bedeutung im Hebräischen haben die Aussage dieser Stelle in eine weitaus fürsorglichere Richtung geführt, als die deutsche Übersetzung für sich allein genommen vermuten lassen könnte. Der Vergleich mit Motiven aus dem Umfeld des Alten Testaments hat ebenso neue Einsichten gewährt. So ermöglicht die Auseinandersetzung mit der altorientalischen (Ab)Bild-Tradition ein besseres Verständnis davon, in welcher Hinsicht der Mensch ein Ebenbild Gottes sein soll oder was diese Prädikation für den Menschen bedeuten kann. Durch die Gegenüberstellung zu den Mythen der Nachbarkulturen kann ebenfalls eine neue Sicht auf die Aussagen der biblischen Texte erlangt werden. So kann durch die Beziehung von Gilgamesch und Enkidu jene von

Mann und Frau in Eden auf neue Art verstanden werden. Hier hat sich gezeigt, dass die Übersetzung mittels „Hilfe“ im Deutschen den eigentlichen Sinn der Frau für die Erzählung nicht erfasst und „Gegenüber“ eine wesentlich angemessenere Übersetzung des hebräischen Wortes darstellt.

Es hat sich also erwiesen, dass im Falle der mythologischen Texte der Bibel die Auseinandersetzung mit ihrem Umfeld durchaus sinnig ist und zu einem sensibleren Umgang mit den vorliegenden Erzählungen befähigt. Dennoch sollte davon abgesehen werden, die biblischen Texte nur noch auf ihrer Parallelen zu anderen Kulturen hin zu untersuchen. Auch wenn der Einfluss anderer Vorstellungen eine Rolle gespielt hat, wurden jene doch auf einzigartige Weise in die Texte der Bibel implementiert. Es waren nicht bloße Übernahmen, wie sich an den Änderungen in beispielsweise der Wortschöpfung (im Unterschied zu jener des Gottes Ptah) oder auch der Gartenerzählung (im Unterschied zu den vergleichbaren Motiven im Gilgamesch-Epos) herausgestellt hat. Die Autoren der biblischen Schöpfungsberichte verfolgten eigene Ziele, die sich von jenen der Autoren des Gilgamesch-Epos, der memphitischen Theologie oder anderer Texte unterschieden. Die eine Erzählung kann nicht mittels der anderen ausgelegt werden. Was allerdings der Blick auf andere Texte ermöglicht und mit dieser Arbeit deutlich zu machen versucht wurde, ist ein umfassenderes Textverständnis, das vor eventuellen Fehlinterpretationen bewahren kann. Wie zu Beginn dieser Arbeit bereits erklärt, bieten die hier behandelten Aspekte lediglich eine kleine Auswahl. Sowohl Gen 1 als auch Gen 2–3 weisen noch deutlich mehr Aspekte auf, deren Bedeutung und Herleitung spannende Interpretationsmöglichkeiten zu Tage fördern dürften.

Abstract

Diese Masterarbeit bemüht sich um ein besseres Verständnis der beiden Schöpfungsberichte aus Gen 1 und Gen 2-3. Die in dieser Arbeit zu behandelnden Texte von Gen 1 und Gen 2-3 werden der „Biblica Hebraica Stuttgartensia“ (BHS) entnommen. Die altorientalischen Texte werden aus „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments“ (TUAT) entnommen bzw. aus dem Buch von Jan Assmann „Ägyptische Hymnen und Gebete“. Texte, die in keinem der beiden Werke zu finden waren, werden im Anhang bereitgestellt werden.

Die Arbeit gliedert sich, abzüglich der Einleitung und dem Nachwort, in zwei Kapitel, die sich jeweils um einen der beiden Schöpfungsberichte drehen. In jedem Kapitel werden drei exemplarisch gewählte Aspekte innerhalb der beiden Texten herausgegriffen und nach dem folgenden Schema besprochen: Zunächst werden die, für den zu besprechenden Aspekt, relevanten Verse der BHS vorgestellt, übersetzt und auf Anmerkungen im textkritischen Apparat hin untersucht, die für die Thematisierung von Bedeutung sein könnten. Anschließend werden die Aspekte hinsichtlich ihrer Traditionen und Vorstellungen, sowie vergleichbarer Texte innerhalb des israelitischen Glaubens besprochen. Bevor im letzten Schritt die Gedanken und Ergebnisse in einem Fazit zusammengefasst werden, werden altorientalische Mythen, Traditionen und Vorstellungen auf mögliche Parallelen untersucht.

Unter Aspekte sind in dieser Arbeit die ausgewählten Vorstellungen/Traditionen der biblischen Texte gemeint und lauten für Gen 1: Die Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26; Der Herrschaftsauftrag des Menschen nach Gen 1,26 und schließlich die Wortschöpfung Gottes. Für den Text aus Gen 2-3 wurden folgende Aspekte untersucht: Die Erschaffung des Menschenpaares, die Hilfe des Menschen und die Unsterblichkeit/Weisheit des Menschen.

Jeder Aspekt wird auf eine bestimmte, eingangs vorgestellte, Frage hin untersucht: Die Ebenbildlichkeit wird auf die Bedeutung dieses Prädikats und dessen Auswirkung auf menschliches Verhalten hin untersucht. In diesem Aspekt wird außerdem die Rolle des Bilderverbotes im israelitischen Glauben für die Bezeichnung des Menschen als (Ab)Bild Gottes besprochen. Der Aspekt der menschlichen Herrschaft fragt vor allem

nach der Art dieser Herrschaft, inwiefern sich aus dem Text heraus eine bestimmte Vorstellung herauslesen lassen kann bzw. welche Traditionen hierbei eine Rolle gespielt haben. Die Wortschöpfung behandelt keine explizite Stelle in Gen 1 sondern allgemein die Konzeption einer Schöpfung durch das Wort und der Vorstellung vom Wort Gottes per se. Für den Vergleich wird in diesem Punkt vor allem der Text der memphitischen Theologie von Bedeutung sein. In einem Exkurs wird darüber hinaus auch die Bedeutung des verwendeten Verbes **אמר** (sprechen) eingegangen und die Alternativübersetzung mittels „denken“. Der vierte Aspekt, die Erschaffung des Menschenpaares konzentriert sich vor allem auf die Besonderheiten dieser Schöpfung: Das Material des Mannes und der Frau, welches für ihre Entstehung verwendet wurde und die hervorstechenden Merkmale dabei (beispielsweise das Einblasen des Atems durch Gott). Mit dem Aspekt der Hilfe des Menschen soll vor allem der Bedeutung der Frau für Gen 2-3 nachgegangen werden und wie diese Bezeichnung zu verstehen ist. Für diesen wie auch den nächsten Aspekt liefert der Text des Gilgamesch-Epos einige Vergleichsmöglichkeit und gerade in Bezug auf die Bedeutung einer „Hilfe“ wertvolle Erkenntnisse. Der abschließende Aspekt behandelt die Unsterblichkeit und Weisheit in Bezug auf den Menschen. Wie sich im Laufe dieses Punktes herausstellen wird ist die Weisheit dem Menschen zugänglich, die Unsterblichkeit hingegen ist die unüberwindbare Trennlinie, welche den Menschen von Gott bzw. den Göttern trennt. Für diese Besprechung werden neben den altorientalischen Texten des Adapa-Mythos und Gilgamesch-Epos außerdem noch der Text aus Ez 28 der Bibel herangezogen. Dieser stellt eine ältere Gartenerzählung dar und wirft mit seiner Tradition erneut die Frage auf, welche Rolle der Frau im nichtpriesterlichen Schöpfungstext zugedacht ist.

Literaturverzeichnis

- Assmann, J., Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, Beck'sche Reihe, Beck, München, 2001.
- Theologie und Weisheit im alten Ägypten, Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.
 - Ägyptische Hymnen und Gebete, Orbis Biblicus et Orientalis, Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck&Ruprecht, Schweiz/Göttingen, ²1999.
- Becker, U., Psalm 72 und der Alte Orient. Grenzen und Chancen eines Vergleichs, in: Berlejung, A./Heckl, R., Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, Herders biblische Studien 53, Herder Verlag, Freiburg, 2008.
- Berlejung, A., Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, Jahrbuch für Biblische Theologie 13, Neukirchener Verlag, 1998, S. 109-143.
- Bird, P., Theological Anthropology in the Hebrew Bible, in Pedue, L.G. (Hg.), The Blackwell Companion of the Hebrew Bible, Oxford, 2001, S. 258-275.
- Clifford, R.J., Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26, Catholic Biblical Association of America, Washington DC, 1994.
- Dohmen, C., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Bonner biblische Beiträge 62, Athenäum, Frankfurt a.M., ²1987 [1985].
- Flieger M./Lanckau, J., Erschaffung und Zerstörung der Schöpfung – Ein Beitrag zum Thema Mythos, Das Alte Testament im Dialog – an Outline of an Old Testament Dialogue, Vol 4, Peter Lang, Bern/Wien/u.a., 2011.
- Fuß, W., Die sogenannte Paradieserzählung. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1986.
- Ganoczy, A. Artikel „Creatio ex nihilo“; in: Beinert, W., Lexikon der katholischen Dogmatik, Lizenzausgabe für die DDR, Leipzig, 1989, S. 78-80.
- Golther, W., Handbuch der Germanischen Mythologie, Überarbeitete Ausgabe (1895), Marix Verlag, Wiesbaden, 2004.
- Göring, M., Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III: Ägyptische Religion; Wurzeln – Wege – Wirkungen, Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,3, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2007.
- Hawary, A., Wortschöpfung – Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie, Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 2010.

- Hutter, M., Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I – Babylonier, Syrer, Perser; Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,1, Kohlhammer, Stuttgart, 1996.
- Jacob, B., Das Buch Genesis, Calwer Verlag, Stuttgart, 2000.
- Janowski, B., Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von **הָרָרָה**, in: Braulik, G./Groß, W./McEvenue S. (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Festschrift für Norbert Lohfink, Herder Verlag, Freiburg, 1993, S. 183-198.
- Die Welt des Anfangs, in: Janowski, B./Schweitzer, F./Schwöbel, C., Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus, Theologie Interdisziplinär 6, Neinkirchener Verlag, Deutschland, 2010, S. 27-53.
- Kaiser, O. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 4 Bde., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1982-2005 [TUAT].
- Kasper, W., Das Absolute in der Geschichte – Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1965.
- Keel, O./Schroer, S., Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Vandenhoeck&Ruprecht, Freiburg, 2002.
- Koch, K., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte – Zum 60. Geburtstag von Klaus Koch herausgegeben von Eckart Otto, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1988.
- Kübel, P., Metamorphosen der Paradieserzählung, Orbis Biblicus et Orientalis 231, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 2007.
- Larrington, C. (Hg.), Die mythische Frau: ein kritischer Leitfaden durch die Überlieferungen, Promedia, Wien, 1997.
- Lau, D., Wie sprach Gott: „Es werde Licht!“? – Antike Vorstellungen von der Gottessprache, Lateres Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, Band 1, Peter Lang, Frankfurt, 2003.
- Loretz, O., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, mit einem Beitrag von Erike Hornung: Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten, Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, Kösel Verlag, München, 1967.
- Mettinger, T.N.D., The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3, Eisenbrauns, Winona Lake, 2007.
- Neumann-Gorsolke, U., Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, WMANT 101, Neukirchener Verlag, Düsseldorf, 2004.
- Noort, E., The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Tradition, in: Luttikhuisen, G.P. (Hg.), The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions,

- Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 3, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2000, S. 1-18.
- Ockinga, B., Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament, ÄAT 7, Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.
- Phillips, J.A., Eva – Von der Göttin zur Dämonin, Buchreihe Symbole, Kreuzer Verlag, Stuttgart. 1987.
- Plaut, W. G., Die Tora in jüdischer Auslegung, 1. Bereschit, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh, 1999.
- Podella, T., Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot, Scandinavian Journal of the Old Testament 15 (2001), S. 205-256.
- Preuß, H.D., Theologie des AT. Band 2: Israels Weg mit JHWH, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992.
- von Rad, G., Das erste Buch Mose. Genesis, Das Alte Testament Deutsch 2/4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen und Zürich, 1987.
- Ruether, R., Sexismus und die Rede von Gott: Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 488, Gütersloher Verl.-Haus Mohn, Gütersloh, 1985.
- van Ruiten, J.T.A.G.M., The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature, in: Luttikhuisen, G.P. (Hg.), The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions, Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 3, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2000, S. 34-62.
- Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Forschung zur Bibel 70, Echter Verlag GmbH, Würzburg, 1992.
- Schellenberg, A., Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, AThANT 101, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2011.
- Schmid, K., Schöpfung, Themen der Theologie 4, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.
- Schöpfung im Alten Testament, in: ders., Schöpfung, Themen der Theologie 4, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, S. 71-120.
- Schmidinger, H./Sedmak, C. (Hrsg.), Der Mensch. Ein Abbild Gottes? Geschöpf-Krone der Schöpfung-Mitschöpfer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010.
- Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.

Schüle, A., Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), AThANT 86, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2006

Schüngel-Straumann, H., Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1-3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte, in: Schneider, T.(Hg.), Mann und Frau. Grundprobleme theologischer Anthropologie, QD121, Freiburg/Basel/Wien, 1989, S. 142-166.

—— Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie, Exegese in unserer Zeit 8, LIT, Berlin, 2013.

Van Seters, J., The Creation of Man and the Creation of the King, ZAW 101, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1989, S. 333-342.

Steinwede, D./Först, D., Die Schöpfungsmythen der Menschheit, Patmos Verlag GmbH&Co. KG, Düsseldorf, 2004.

Völker, A., Ein Gott für alle Fälle – Die Grammatik Gottes, Glauben und Leben Band 56, Lit, Berlin/Münster, 2010.

Online-Quellen

o.A., The Babylonian Creation Story (Enuma elish), online nachzulesen unter: http://faculty.gvsu.edu/webterm/Enuma_Elish.html (Stand 15.3.2017).

Schellenberg, A., Schöpfung, 2016, in Wiblex: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/> (Stand 5.4.2017).

Mark, J.J. The Myth of Adapa, 23.2.2011, <http://www.ancient.eu/article/216/> (Stand 16.5.2017).

Neidhart, L., Die biblische Urgeschichte – Datierung und Vergleich mit wissenschaftlichen Erkenntnissen, 2011, <https://www.philso.uni-augsburg.de/institute/philosophie/Personen/Lehrbeauftragte/neidhart/Downloads/UrgeschichtePlus.pdf> (Stand 7.5.2017).

Hilfsmittel

Bibleworks, Version 7.

Gesenius Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 1962 (17. Auflage).

Suchmaschinen:

Google – www.google.com

Science Huß - <https://scihub.org/>

Anhang I

Selbstprädikation Salmanassars III (858–824 v.Chr.):³⁷¹

- 1 Salmanassar, der König der Gesamtheit der Menschen, der Fürst, der
- 2 Stadtfürst Assurs, der mächtige König, der König der vier Weltteile
- 3 allzumal, der Sonnengott der Gesamtheit der Menschen, der die Länder überall
- 4 lenkt ...“

³⁷¹ Siehe Janowski, Herrschaft, S. 189

Anhang II

Thronbesteigungshymnus aus dem Neuen Reich:³⁷²

- 1 Freue dich, du ganzes Land!
- 2 Die gute Zeit ist gekommen.
- 3 Ein Herr – er lebe, sei heil und gesund – ist erschienen in allen Ländern,
- 4 Ma’at ist an ihren Platz zurückgekehrt,
- 5 Ihr Gerechten alle, kommt und schaut:
- 6 Ma’at hat das Unrecht bezwungen!
- 7 Die Bösen sind auf das Gesicht gefallen,
- 8 die Habgierigen sind allesamt verachtet.
- 9 Das Wasser steht und versiegt nicht,
- 10 die Überschwemmung steigt hoch.
- 11 Die Tage sind lang, die Nächte haben Stunden,
- 12 der Mond kommt zur rechten Zeit.
- 13 Die Götter sind besänftigt und zufrieden,
- 14 man lebt in Lachen und Wundern.

³⁷² Siehe Assmann, Ma’at, S. 221.

Anhang III

Das Denkmal memphitischer Theologie:³⁷³

- 1 Die Götter, die in Ptah Gestalt haben/aus Ptah entstanden sind³⁷⁴;
2 Ptah-der-auf dem-großen-Thron, - [...],
3 Ptah Nun – der Vater, der den Atum erzeugt;
4 Ptah Naunet – die Mutter, die den Atum gebär;
5 Ptah-der-Große -
6 der ist das Herz und der ist die Zunge der Götterneunheit.
7 [Ptah... - ...] der die Götter schuf;
8 [Ptah... - ...] der die Götter schuf;
9 [Ptah... - ...]
10 [Ptah ...] – Nefertem an der Nase des Re alle Tage.
- 11 Es hat etwas Gestalt als Herz, als Sinnbild des Atum.
12 Es ist Ptah.
13 Es hat etwas Gestalt als Zunge, als Sinnbild des Atum.
14 Es ist Ptah,
15 der »sehr Große«,
16 da er Leben überwiesen hat allen Göttern und allen Kas³⁷⁵
17 durch dieses Herz,
18 aus dem Horus hervorgekommen war als Ptah,
19 und durch diese Zunge,
20 aus dem Thot hervorgekommen war als Ptah.
- 21 Es haben das Herz und die Zunge Macht über alle anderen Glieder,
22 aufgrund der Erwägung,
23 dass es (das Herz) in jedem Leibe ist,
24 dass sie (die Zunge) in jedem Munde ist
25 von allen Göttern, allen Menschen,
26 allem Vieh, allem Gewürm
27 und allem was lebt –
28 indem das Herz alles denkt, was es will,
29 und die Zunge alles befiehlt, was es will.
- 30 Seine (Ptahs) Götterneunheit ist vor ihm als Zähne und Lippen,
31 das sind der Same und die Hände des Atum.
32 Es entstand ja die Götterneunheit durch seinen Samen und seine Finger.
33 Die Götterneunheit ist aber die Zähne und die Lippen in diesem Munde,
34 der den Namen aller Dinge nannte,
35 aus dem Schu und Tefnut hervorgegangen sind,
36 der die Neunheit geschaffen hat.
37 Das Sehen der Augen,
38 das Hören der Ohren,

³⁷³ Siehe Keel/Schroer, Schöpfung, S. 255–257.

³⁷⁴ Siehe Assmann, Weisheit, S. 26.

³⁷⁵ Lebensgeister.

39 das Luftatmen der Nase,
40 sie erstatten dem Herzen Meldung.
41 Das Herz ist es,
42 das jede Erkenntnis entstehen lässt,
43 und die Zunge ist es,
44 die wiederholt, was vom Herzen erdacht ist.
45 So wurden alle Götter erschaffen,
46 und so wurde die Neunheit vollendet.
47 Es entstand ja jedes Gotteswort/alle Hieroglyphen durch das,
48 was vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde.
49 So wurden die Kas geschaffen und die Hmws.wt³⁷⁶ bestimmt,

50 die alle Nahrung und alle Speisen hervorbringen,
51 durch dieses Wort,
52 das vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde.
53 So wird auch Recht gegeben dem, der tut, was geliebt wird,
54 und Unrecht gegeben dem, der tut, was gehasst wird.
55 So wird auch Leben gegeben dem Friedfertigen
56 Und Tod gegeben dem Frevler
57 Durch dieses Wort,
58 das vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde.
59 So wurden alle Arbeiten verrichtet und alles Handwerk,
60 das Tun der Hände
61 und das Gehen der Füße
62 und die Bewegung aller anderen Glieder
63 gemäß dieser Weisung,
64 die vom Herzen erdacht wird
65 und durch die Zunge hervorkommt,
66 die das Wesen von allem ausmacht.

67 Man nennt Ptah: »Der-das-All-schuf-und-die-Götter-hervorbrachte«.
68 Er ist ja Tatenen, der die Götter schuf,
69 aus dem alle Dinge hervorgegangen sind
70 an Speisen und Nahrung, an Opfern
71 der Götter, an allen guten Dingen.
72 So wurde (bzw. wird) festgestellt und erkannt,
73 dass seine Macht größer ist als die der anderen Götter.
74 So war Ptah zufrieden (bzw. ruhte Ptah),
75 nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte/Hieroglyphen gemacht hatte.

76 Er schuf die Götter,
77 er machte die Städte,
78 er gründete die Gaue,
79 er setzte die Götter auf ihre Kultstätte(n),
80 er setzte ihre Opfer fest,
81 er richtete ihre Heiligtümer ein,

³⁷⁶ Schutzgeister.

82 er machte ihren Leib so, wie sie wünschten.
83 So traten die Götter ein in ihren Leib
84 Aus allerlei Holz, allerlei Mineral, allerlei Ton
85 Und allerlei anderen Dingen, die auf ihm (Ptah-Tatenen) wachsen,
86 in denen sie Gestalt angenommen haben.

87 So sind die Götter bei ihm versammelt samt ihren Kas,
88 zufrieden und verein mit dem »*Herrn-der-Beiden-Länder*«.

Anhang IV

Der Adapa-Mythos:³⁷⁷

The first Tablet:

1 He [Adapa] possessed intelligence . . .
2 His command like the command of Anu ...
3 He [the god Ea] granted him a wide ear to reveal the destiny of the land,
4 He granted him wisdom, but he did not grant him eternal life.
5 In those days, in those years the wise man of Eridu,
6 Ea had created him as chief among men,
7 A wise man whose command none should oppose,
8 The prudent, the most wise among the Anunnaki was he,
9 Blameless, of clean hands, anointed, observer of the divine statutes,
10 With the bakers he made bread
11 With the bakers of Eridu, he made bread,
12 The food and the water for Eridu he made daily,
13 With his clean hands he prepared the table,
14 And without him the table was not cleared.
15 The ship he steered, fishing and hunting for Eridu he did.
16 Then Adapa of Eridu
17 While Ea, ... in the chamber, upon the bed.
18 Daily the closing of Eridu he attended to.
19 Upon the pure dam, the new moon dam) he embarked upon the ship,
20 The wind blew and his ship departed, With the oar, he steered his ship
21 Upon the broad sea . . .

The second Tablet:

22 The south wind ... when
23 He had driven me to the house of my lord, I said,
24 O South Wind, on the way I shall to thee ... everything that,
25 Thy wing, will I break." As he spoke with his mouth,
26 The wing of the South Wind was broken, seven days
27 The South Wind blew not upon the land. Anu
28 Called to his messenger Ilabrat:
29 Why has the South Wind not blown upon the land for seven days?
30 His messenger Ilabrat answered him: "My lord,
31 Adapa, the son of Ea, the wing of the South Wind
32 Has broken."
33 When Anu heard these words
34 He cried, "Help!" He ascended his throne,
35 "Let someone bring him,"

³⁷⁷ Mark, Adapa, online unter: <http://www.ancient.eu/article/216/>.

36 Likewise Ea, who knows the heaven. He roused him
 37 ... he caused him to wear. With a mourning garment
 38 He garbed him, and gave him counsel
 39 Saying: "Adapa, before the face of Anu the King thou art to go
 40 ... to heaven
 41 When thou comest up, and when thou approachest the door of Anu,
 42 At the door of Anu, Tammuz and Gishzida are standing,
 43 they will see thee, they will ask thee; 'Sir,'
 44 For whose sake dost thou so appear, Adapa? For whom
 45 Art thou clad in a mourning garment?' 'In our country two gods have vanished,
 46 therefore
 47 Am I so.' 'Who are the two gods, who in the land
 48 Have vanished?' 'Tammuz and Gishzida.' They will look at one another and
 49 Be astonished. Good words
 50 They will speak to Anu. A good countenance of Anu
 51 They will show thee. When thou standest before Anu
 52 Food of death they will set before thee,
 53 Eat not. Water of death they will set before thee,
 54 Drink not. Garments they will set before thee,
 55 Put them on. Oil they will set before thee, anoint thyself.
 56 The counsel that I have given thee, forget not. The words
 57 Which I have spoken, hold fast." The messenger
 58 Of Anu came: "Adapa has broken
 59 The wing of the South Wind. Bring him before me."
 60 The road to Heaven he made him take, and to Heaven he ascended.
 61 When he came to Heaven, when he approached the door of Anu,
 62 At the door of Anu, Tammuz and Gishida are standing.
 63 When they saw him, Adapa, they cried: "Help,
 64 Sir, for whom dost thou so appear? Adapa,
 65 For whom art thou clad in a mourning garment?"
 66 "In the country two gods have vanished; therefore am I clad
 67 In mourning garments." "Who are the two gods, who
 68 have vanished from the land?"
 69 "Tammuz and Gishzida." They looked at one another and
 70 Were astonished. When Adapa before Anu, the King,
 71 Drew near, and Anu saw him, he cried:
 72 "Come hither, Adapa. Why hast thou broken the wings
 73 Of the South Wind? " Adapa answered Anu: " My lord,
 74 For the house of my lord in the midst of the sea,
 75 I was catching fish. The sea was like a mirror,
 76 The South Wind blew, and capsized me.
 77 To the house of my lord was I driven. In the anger of my heart,
 78 I took heed." Tammuz and Gishzida
 79 Answered ... "art thou." To Anu
 80 They speak. He calmed himself, his heart was . . .
 81 "Why has Ea revealed to impure mankind
 82 The heart of heaven and earth? A heart
 83 ... has created within him, has made him a name?
 84 What can we do with him? Food of life

85 Bring him, that he may eat." Food of life
 86 They brought him, but he ate not. Water of life
 87 They brought him, but he drank not. Garments
 88 They brought him. He clothed himself. Oil
 89 They brought him. He anointed himself.
 90 Anu looked at him; he wondered at him.
 91 "Come, Adapa, why hast thou not eaten, not drunken?
 92 Now thou shalt not live. Alas for inferior humanity!"³⁷⁸
 93 Ea, my lord Said: "Eat not, drink not."
 94 Take him and bring him back to his earth.
 95 ... looked upon him.

The third Tablet:

96 When [Anu] heard that
 97 In the anger of his heart
 98 His messenger he sent.
 99 He who knows the heart of the great gods
 100
 101 To King Ea to come,
 102 To him, he caused words to be borne.
 103 ... to him, to King Ea.
 104 He sent a messenger
 105 With a wide ear, knowing the heart of the great gods,
 106 ... of the heavens be fixed.
 107 A soiled garment he made him wear,
 108 With a mourning garment he clad him,
 109 A word he spoke to him.
 110 "Adapa, before the King Anu thou shalt go
 111 Fail not the order, keep my word
 112 When thou comest up to heaven, and approachest the door of Anu,
 113 Tammuz and Gishzida at the door of Anu are standing.

³⁷⁸ Diese Zeile war stark beschädigt, die Ergänzung des zweiten Satzes erfolgte durch Shlomo Izre'el, trägt allerdings stark zum Verständnis der Gesamtaussage des Textes bei, vgl. Mettinger, Eden, S. 106.