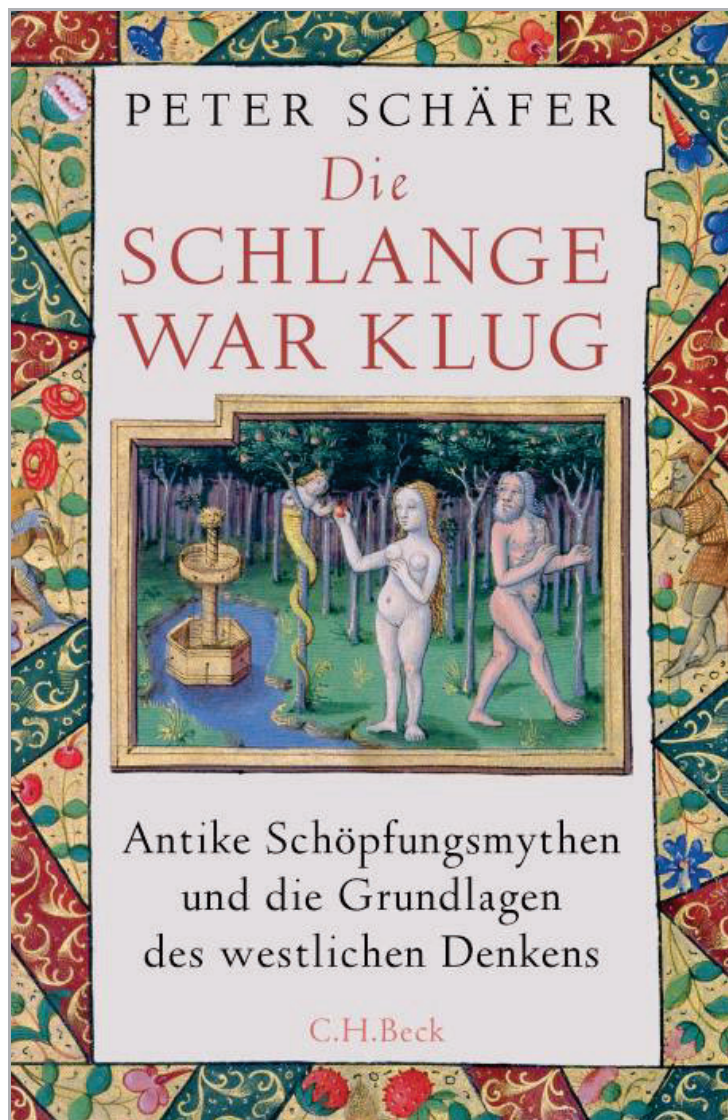


Unverkäufliche Leseprobe



Peter Schäfer

Die Schlange war klug

Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen
des westlichen Denkens

2022. 448 S., mit 20 farbigen Abbildungen

ISBN 978-3-406-79042-3

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/33743732>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Peter Schäfer

DIE SCHLANGE

WAR KLUG



**Edition der
Carl Friedrich von Siemens
Stiftung**

Peter Schäfer

**DIE SCHLANGE
WAR KLUG**

*Antike Schöpfungsmythen und die
Grundlagen des westlichen Denkens*

C.H.Beck

Mit 20 farbigen Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2022

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg

Umschlagabbildung: Jean Colombe, Die Versuchung im Garten Eden,
aus dem Stundenbuch des Louis d'Orléans, 1490.

Nationalbibliothek Sankt Petersburg (Ms. Lat. Q. v. I. 126, fol. 12v).

© Bridgeman Images

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN Buch 978 3 406 79042 3

ISBN ebook 978 3 406 79043 0

ISBN ePDF 978 3 406 79044 7



klimateutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

INHALT

EINLEITUNG	9
1. DIE HEBRÄISCHE BIBEL: ZWEI URGESCHICHTEN	27
Das Buch Genesis und seine beiden Schöpfungserzählungen	27
Der erste Schöpfungsbericht	36
Der zweite Schöpfungsbericht	46
Die Erzählung von der Sintflut	59
Die Rückkehr der altorientalischen Mythen	66
Der Babel-Bibel-Streit	69
2. ALTORIENTALISCHE EPEN: GRAUSAME UND GLEICHGÜLTIGE GÖTTER	83
Das Atrachasis-Epos	84
Der Sumerische Schöpfungsmythos	89
Das Gilgamesch-Epos	91
Das Enuma Elisch	102
Altorientalische Epen und Bibel: Ein Vergleich	108
3. PLATON: DIE VERGÖTTLICHUNG DES KOSMOS	121
Kosmogonische Philosophie: Der <i>Timaios</i>	121
Platons Kosmotheologie	150
Biblische Schöpfungstheologie und platonische Kosmologie	156

4.	ARISTOTELES:	
	DIE ENTGÖTTLICHUNG DES KOSMOS	161
	Wirkungen in der islamischen, christlichen und jüdischen Philosophie	161
	Der Unbewegte Beweger in Aristoteles' Kosmophilosophie	164
5.	PHILON:	
	DER JÜDISCHE PLATON	177
	Ein hellenistisch-römischer Theologe	177
	Philons Traktat über die Weltschöpfung	180
	Philon und Platon: Die Bibel gegen den Strich gebürstet . .	209
6.	VON DEMOKRIT ZU LUKREZ:	
	NATUR OHNE GÖTTER	217
	Demokrit: Ewige Atome und unzählige Welten	218
	Epikur: Seelenfriede durch Naturphilosophie	222
	Lukrez: Materialistische Welterklärung	234
7.	DAS RABBINISCHE JUDENTUM:	
	VOM MYTHOS ZUR GESCHICHTE	269
	Die Rabbinen und ihre Werke	269
	Polemik und Vereinnahmung: Die christliche Rezeption . .	275
	Die Schöpfungsgeschichte im rabbinischen Judentum . . .	280
	Rabbinische Schöpfungstheologie	322
8.	O FELIX CULPA:	
	FLUCH UND SEGEN DER VERTREIBUNG AUS DEM PARADIES	327
	Die «Ursünde» im nachbiblischen Judentum	330
	Von der Sünde zur Erbsünde	340
	Felix Culpa im rabbinischen Judentum	350

EPILOG	359
Die Dogmatisierung der Erbsünde	359
Kant, Schiller, Fichte und die «Philosophierung» der Paradiesgeschichte	361
Politische Theologie und Erbsündenlehre bei Carl Schmitt	373
ANHANG	
Dank	387
Anmerkungen	391
Literatur	431
Bildnachweis	441
Namenregister	443

EINLEITUNG

Dieses Buch schlägt einen gewaltigen Bogen: von den Kosmogonien des Alten Orients in Sumer and Akkad bis hin zum Motiv des «Sündenfalls» und seiner Deutung als *felix culpa*, «gückliche Schuld», in der christlichen Rezeption des biblischen Schöpfungsmythos. Ausgangspunkt und ständige Begleitmelodie sind die beiden Schöpfungsberichte der Hebräischen Bibel bzw., in christlicher Terminologie, des Alten Testaments, die das kulturelle Gedächtnis dessen, was wir jüdisch-christliches Abendland nennen, nachhaltig geprägt haben.

Das weite thematische Spektrum dieses Buches verbindet die beiden Vorlieben meiner Studienzeit: die alte Liebe zur Philosophie und die neue Liebe zur Literatur, Kultur, Religion und Geschichte des Judentums, wobei letztere immer im Vordergrund stand und erstere allenfalls als Beiklang und Hintergrundmusik mitspielte. Deswegen ist ein nachdrückliches Caveat angebracht: Während ich mich mein Leben lang mit der hebräischen und aramäischen Literatur des Judentums beschäftigt habe, spreche ich da, wo es um die griechische und lateinische Literatur der Antike geht, als Laie, der zwar imstande ist, den Gedankengang der Quellen im Original nachzuvollziehen und sich auch bis zu einem gewissen Grad mit der entsprechenden wissenschaftlichen Diskussion vertraut zu machen, der aber weder die Kompetenz noch die Absicht hat, als gleichberechtigter Partner in einer innerfachlichen Diskussion aufzutreten. Dieser Einschränkung soll aber ausdrücklich nicht entgegenstehen, dass ich mir manchmal, aus dem umfassenden und befreienden Blick meiner Vogelperspektive, Urteile erlaube, die dem Spezialisten als kühn oder unangemessen oder schlicht naiv erscheinen mögen. Dieses Risiko nehme ich bewusst in Kauf. Die einzigen Texte schließlich, deren Sprachen ich auch nicht

rudimentär nachvollziehen kann, sind die altorientalischen Schöpfungsmythen in Sumerisch und Akkadisch; hier bin ich auf Übersetzungen und Kommentare angewiesen.

Das Buch richtet sich an einen breiteren Kreis von Lesern, die mit der Thematik vertraut und bereit sind, sich auf die Analysen unterschiedlicher Textgattungen einzulassen. Wie in allen meinen Büchern vermeide ich es, auf aus anderen Disziplinen vorgegebene oder gerade «modische» theoretische Modelle zurückzugreifen, um sie an meinen Texten zu erproben. Vielmehr will ich die Leser durch die von mir ausgewählten Originalquellen führen – manche bieten sich als selbstverständlich an, bei anderen müssen die Leser meiner Auswahl vertrauen – und aus deren Interpretation meine Schlussfolgerungen ziehen. Soweit möglich, werde ich nicht nur ausgewählte Zitate vorstellen, sondern die jeweiligen Textkomplexe in ihrer Gesamtheit. Dabei lässt es sich nicht immer vermeiden, dass in den analysierten Quellen auch Aspekte angesprochen werden, die von meinem Thema im engeren Sinne wegführen, doch halte ich diesen Nachteil für geringer, als Kürzungen vorzunehmen, die den Zusammenhang der Texte in einer für die Leser nicht mehr nachvollziehbaren Weise ausblenden. Hinweise auf die einschlägige Sekundärliteratur sind auf ein Minimum reduziert.

Ausgehend von der Schilderung der Urgeschichte in der Hebräischen Bibel thematisiere und vergleiche ich Schöpfungsmythen im Alten Orient, in Griechenland und Rom, im nachbiblischen Judentum und im Christentum. Es geht mir ausdrücklich nicht um Vollständigkeit im Sinne eines Handbuchs, das alle denkbaren Mythen mit ihren Facetten und Spielarten behandelt, sondern um signifikante Beispiele in der Diskussion um die Entstehung der Welt und des Menschen, die durch das biblische Judentum ausgelöst, durch das antike Judentum zugespitzt und durch das Christentum neu auf den «Sündenfall», die «Vertreibung aus dem Paradies» und die Sintflut ausgerichtet wurde. Die griechischen Theogonien des Hesiod werden nicht in einem eigenen Kapitel thematisiert, sondern nur am Rande mitbedacht, weil sie fast ausschließlich auf die Entstehung und Ordnung der Götterwelt ausgerichtet sind und der Mensch in ihnen nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Ganz anders steht es mit den reichen Schöpfungsmythen der Ägypter, die aber deswegen nicht berücksichtigt wurden, weil sie

keinen prägenden Einfluss auf das «westliche» Denken ausgeübt haben, auch wenn manche dies anders sehen mögen. Ich strebe also keine enzyklopädische Gesamtschau an, sondern verfolge sehr gezielt ein fest umrissenes Thema. Der Bezugsrahmen ist dabei der durch das Judentum und das griechische und lateinische Christentum – bis zu einem gewissen Grade auch den Islam – determinierte kulturelle und geographische Raum.

Das erste Kapitel «Die Urgeschichte in der Hebräischen Bibel» beginnt mit den beiden Schöpfungsberichten im Buch Genesis (1,1–2,3 und 2,4–3,24), die ohne jede Erklärung der Doppelung die Erzählung von der Urgeschichte eröffnen. Die beiden Berichte stammen aus unterschiedlichen Epochen und unterscheiden sich inhaltlich deutlich voneinander. Während der jüngere erste Schöpfungsbericht, der frühestens in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. entstand, sich an der von den Priestern beherrschten Kultordnung orientiert, ist der zweite, ältere Bericht aus dem Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. ganz offensichtlich von den Schöpfungsmythen der altorientalischen Epen beeinflusst. Daher wird dieser zweite Schöpfungsbericht die Hauptrolle in meinem Buch spielen.

Der Schwerpunkt auf dem zweiten Schöpfungsbericht kommt auch im Haupttitel des Buches zum Ausdruck. Er spielt auf die Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies als einem der wirkmächtigsten Elemente des biblischen Schöpfungsmythos an, deren Auslegung aber umstritten ist. Nach dem üblichen Verständnis hat das erste Menschenpaar, von der Schlange verführt, entgegen dem göttlichen Verbot von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen und damit den Tod in die Welt gebracht. Mit dem Titel «Die Schlange war klug» verweise ich auf eine andere als die im Christentum dominierende Deutungstradition von der Verführung der ersten Menschen durch eine hinterhältige böse Gegenkraft, die das Menschengeschlecht verderben wollte. Dieser anderen Tradition zufolge war die Übertretung des Verbots Teil des göttlichen Schöpfungsplans, so dass die Schlange gewissermaßen als göttliche Agentin handelte: Die Übertretung bewirkte nicht den angedrohten Tod, sondern im Gegenteil die Fähigkeit, zwischen gut und böse, richtig und falsch zu unterscheiden, und ermöglichte damit den entscheidenden Schritt des Menschen-

paares von einem Geschöpf des Paradieses zum wirklichen und individuellen Menschen, der kraft dieses Unterscheidungsvermögens eigenverantwortliche Entscheidungen treffen kann und muss – mit der realen Möglichkeit, dass diese Entscheidungen auch falsch, schlecht und sogar böse sein können. Erst indem er kraft seiner ersten Entscheidung aus dem idealen Paradieszustand entlassen wird, kann der Mensch seine reale irdische Welt betreten.

Wie der Fortgang der Geschichte mit dem ersten Brüderpaar Kain und Abel und der Ermordung Abels durch Kain zeigt, trafen die Menschen auch auf der Erde immer wieder falsche Entscheidungen, bis Gott beschloss, seine misslungene erste Schöpfung durch die Sintflut zu vernichten, mit Noach und seiner Familie eine neue Welt zu begründen und diese durch einen Bund für immer zu besiegeln. Die (Wieder-)Entdeckung altorientalischer Erzählungen von einer schrecklichen, alles vernichtenden Flut in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts legte den Grundstein für die Wissenschaft vom Alten Orient und eröffnete eine Jagd nach Parallelen zur biblischen Urgeschichte. Da diese Parallelen mit Sicherheit viel älter sind als die biblischen Berichte, stellten sie nicht nur deren Originalität in Frage, sondern ließen Zweifel am Offenbarungscharakter des Alten Testaments als Teil des christlichen Kanons aufkommen. Dies führte zu einer kurzen, aber heftigen öffentlichen Diskussion, dem sogenannten Babel-Bibel-Streit, der bis in das deutsche Kaiserhaus hinein ausgetragen wurde. Ich werde diesen Streit nachzeichnen, weil er ein Schlaglicht auf den im Wilhelminischen Deutschland tief verankerten religiösen und völkischen Antisemitismus wirft.

Um es nicht bei einzelnen und subjektiv ausgesuchten Parallelen zu belassen, werde ich im zweiten Kapitel die wichtigsten altorientalischen Epen in ihrer Gesamtheit vorstellen. Ich beginne mit dem mutmaßlich ältesten bisher bekannten akkadischen Epos, das nach seinem Helden Atrachasis benannt ist, dem Vorbild des biblischen Noach, und spätestens um 1800 v. Chr. entstand. Diesem Mythos zufolge werden die Menschen erschaffen, um die Götter von der Kultivierung der Erde zu entlasten, die vor allem dem Zweck dient, den Unterhalt eben dieser Götter zu garantieren. Leider vermehren sich diese Menschen aber bald in einem Ausmaß, dass sie die himmlische Ruhe der Götter stören.

Diese beschließen, die lästigen Menschen in einer gewaltigen Flut zu vernichten, vergessen dabei aber, dass sie sich damit auch ihrer eigenen Lebensgrundlage, der Versorgung mit Fleisch- und Trankopfern, berauben. Glücklicherweise war aber einer der Götter klug genug, Atrachasis und seine Familie überleben zu lassen und damit den Fortbestand der Menschheit und die Versorgung der Götter zu sichern.

Eine ganz ähnliche Geschichte erzählt der nur fragmentarisch erhaltene sumerische Schöpfungsmythos, der möglicherweise dem Atrachasis-Epos als Vorlage diente und vielleicht schon im dritten Jahrtausend v. Chr. entstand. Die bekannteste und umfassendste Version der Sintfluterzählung findet sich im Gilgamesch-Epos, das in verschiedenen assyrischen und altbabylonischen Fassungen erhalten ist, die sich ebenfalls auf sumerische Quellen bis in die Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. zurückverfolgen lassen. Das Epos handelt nicht von der Entstehung der Welt und der Götter, sondern von der Freundschaft des wilden Steppenmenschen Enkidu mit Gilgamesch, dem König von Uruk, der Uruk nach der Sintflut wieder aufgebaut hat. Es erzählt von ihren Heldentaten, dem Tod Enkidus, der vergeblichen Suche Gilgameschs nach dem ewigen Leben und ganz am Ende von der verheerenden Sintflut in einer Fassung, die eng mit dem Atrachasis-Epos verwandt ist.

Nur das jüngste der großen altorientalischen Epen, das nach seinen Anfangsworten «Enuma Elisch» genannt wird, ist ein Weltschöpfungs-epos im eigentlichen Sinne, und zwar eine Theogonie, die von der Entstehung der Götter handelt, und zugleich eine Kosmogonie, in der es um die Entstehung der Welt und des Menschen geht. Die rezipierte Fassung wird um 1000/900 v. Chr. datiert und steht dem zweiten Schöpfungsbericht der Bibel zeitlich nahe. Das Epos beginnt mit der Erschaffung der jüngeren Götter aus dem Urgötterpaar Apsu und Tiamtu¹ und der Ermordung erst des Göttervaters Apsu und dann der Göttermutter Tiamtu durch die jüngeren Götter. Erst danach kommt es zur Erschaffung der Welt bzw. genauer des Himmels und der Erde aus dem Leib der ermordeten Göttermutter. Im letzten Schritt folgt die Erschaffung des Menschen, die wie im Atrachasis-Epos dem Zweck dient, die Versorgung der Götter mit Nahrung und ihre Verehrung in den Tempeln sicherzustellen.

Ein detaillierter Vergleich der Urgeschichte in den altorientalischen Epen und in der Hebräischen Bibel zum Abschluss des zweiten Kapitels weist zahlreiche Parallelen nach, sowohl in einzelnen Motiven als auch in dem großen Komplex der Sintfluterzählung. Angesichts dieser Überschneidungen kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Autoren der biblischen Schöpfungsberichte diese Epen in irgendeiner Form gekannt haben müssen. Aber ein Blick auf die zugrundeliegenden Weltbilder offenbart auch wesentliche Unterschiede und zeigt, dass die Hebräische Bibel das Weltbild der altorientalischen Epen in allen entscheidenden Punkten auf den Kopf stellt.

Im dritten Kapitel betreten wir eine ganz andere Welt, die Kosmologie der griechischen Philosophie. Der erste Denker ist zugleich der für unser Thema wichtigste. Platon (gest. 348/347 v. Chr.) hat in seinem Dialog *Timaios* – benannt nach dem Hauptakteur Timaios, der über die Entstehung der Welt vorträgt – eine überaus einflussreiche philosophische Kosmologie entworfen. Ich folge dem Gedankengang des Traktats in seiner Gesamtheit und fasse anschliessend das Ergebnis meiner Analysen zusammen.

Im Mittelpunkt von Platons Schöpfungs-drama steht der Demiurg, der Urheber unserer Welt der Natur und der Menschen, also des Kosmos. Dieser Demiurg erweist sich als eine schillernde Gestalt, deren Identität im Kontext der platonischen Ideenlehre niemals genau definiert wird bzw. bewusst in der Schwebe bleibt. Er steht zwischen dem unveränderlichen und ewigen Sein auf der einen Seite und dem Werden der veränderlichen Welt auf der anderen und bringt eben diese Welt hervor, das heißt, er wirkt als «Schöpfergott» – eine Kategorie, die es in der platonischen Ideenlehre eigentlich nicht geben kann. Er beginnt mit der Erschaffung des Weltkörpers, der aus der präkosmischen chaotischen Materie der vier Elemente besteht, die sich im ebenfalls bereits vorhandenen Raum bewegen. Diesem pflanzt er die Weltseele ein, bzw. er zwingt die vergängliche Materie und die unvergängliche Seele zusammen und verbindet so, was eigentlich nicht zusammengehört. Dasselbe gilt für die anschließende Erschaffung des Menschen, der ebenfalls aus Körper und Seele besteht. Allerdings ist die Komposition des Menschen komplizierter, denn anders als der Weltkörper muss der menschliche Körper eigens erschaffen werden, und die Seele des

Menschen besteht nicht nur aus unsterblichen, sondern auch aus sterblichen Teilen. Körper und sterbliche Seelenteile des Menschen kann der vollkommene Demiurg aber nicht selbst hervorbringen, sondern muss ihre Erschaffung den sichtbaren und jungen Göttern überlassen, die er noch nebenbei erschaffen hat, im Unterschied zu den nur am Rande präsenten traditionellen Göttern des griechischen Götterpantheons. Aufgabe des Menschen ist es, im Einklang mit der Harmonie des Kosmos ein vernünftiges und gottgefälliges Leben zu führen, nach dem Guten und Schönen zu streben und so dafür zu sorgen, dass seine unsterbliche Seele an seinem Lebensende zu ihrem Ursprung in einem der Planeten zurückkehren kann. Wenn ihm dies nicht gelingt, muss seine Seele in einem anderen Körper wiedergeboren werden.

Platons *Timaios* ist der Versuch, gegen die griechische Naturphilosophie und vor allem gegenüber den Atomisten, Mythos und Philosophie miteinander zu versöhnen und einen göttlich durchwalteten Kosmos mit den Mitteln der Philosophie zu begründen. Man hat seine Kosmologie daher auch mit Recht eine Kosmotheologie genannt. Ich möchte behaupten, dass dieser Versuch letztlich misslungen ist, weil sich ontologische und mythologische Aussagen ständig überkreuzen und weil Platon sich allzu oft in Spannungen und Widersprüche zu seiner eigenen Philosophie verwickelt. Dies gilt nicht nur für das klassische Beispiel der platonischen Welt, die einerseits geworden, das heißt in der Zeit entstanden ist, der aber gleichwohl die Qualität der Ewigkeit zukommt – ein Axiom, über das sich schon Aristoteles, der kompromissloseste Vertreter der Ewigkeit der Welt, lustig gemacht hat. Ähnlich problematisch sind die vom Demiurgen erschaffenen sichtbaren und jungen Götter, denen aber dennoch, kraft der Autorität ihres Schöpfers, ewiges Leben zuteil wird. Unbeantwortet bleibt die Frage, woher die Materie kommt, die der Demiurg ebenso vorfindet wie den ewig vorhandenen Raum. Wenig plausibel sind auch das Zusammenzwingen von Weltkörper und Weltseele in einem «Mischkrug», der auch bei der Verbindung von Körper und Seele des Menschen zum Einsatz kommt, und die Kombination unsterblicher und sterblicher Seelenteile im Menschen. Völlig ungeklärt ist das Verhältnis der traditionellen Götter zu den erschaffenen und die Stellung des Demiurgen in der Hierarchie der Götter.

Ein Vergleich der biblischen Schöpfungstheologie mit der platonischen Kosmologie ergibt einige Gemeinsamkeiten, doch überwiegen die Unterschiede. Das Verhältnis von Mann und Frau ist radikal verschieden. Anders als im biblischen Schöpfungsbericht gehört die Frau bei Platon einer niederen Seinsstufe an. Der Mann, der sein Schöpfungsziel nicht erreicht hat, wird zunächst als Frau wiedergeboren und dann, in immer weiter nach unten abgestufter Reihenfolge, als Tier. Vor allem aber: Im Unterschied zur Hebräischen Bibel ist die göttliche Vor- und Fürsorge (*pronoia*) in Platons *Timaios* auf die Begabung des Menschen mit Vernunft beschränkt. Der Demiurg wie auch die ihm nachgeordneten Götter exkulpieren sich von jeder Verantwortung für das Schlechte und Böse im Menschen. Dennoch war Platons Kosmologie mit ihrem Festhalten an einem Schöpfergott und der Entstehung der Welt in der Zeit ein reiches Nachleben vergönnt, nicht zuletzt im Christentum.

Das kurze vierte Kapitel über Aristoteles dient nur als «Zwischenspiel», weil Aristoteles ja gerade keinen Schöpfungsmythos akzeptierte, sondern – viel konsequenter als Platon – das Primat der Philosophie gegenüber dem Mythos vertrat und den Kosmos entmythologisierte. Aus genau diesem Grunde tat sich Aristoteles im Christentum sehr viel schwerer als Platon, bis er sich dann, unter dem Einfluss der islamischen Theologie, im Mittelalter als Leitphilosoph durchsetzte. Da es bei Aristoteles keine Schöpfungserzählung gibt, behandle ich nur ausgewählte Stellen aus dem 12. Buch (Lambda) seiner Metaphysik, dem Höhepunkt von Aristoteles' Überlegungen zum Kosmos und seiner Entstehung und Struktur. Ich konzentriere mich auf den Zielpunkt seiner Erörterung, «das unbewegt Bewegende», meist personal übersetzt mit «Unbewegter Beweger». Ohne sich selbst zu bewegen, hält er durch sein ewiges auf sich selbst bezogenes Denken den Kosmos auf ewig in Gang. Der Mensch als Teil dieses Kosmos kann durch seine Vernunft am Denken und der in sich ruhenden Glückseligkeit des Unbewegten Bewegers partizipieren, aber diese Teilhabe ist nirgendwo Zweck der ewigen Bewegung. Der selbstgenügsame «Gott» des Aristoteles zieht sich vollständig aus dem von ihm in Bewegung gehaltenen Kosmos zurück.

Im fünften Kapitel geht es um Philon, den Angehörigen der jüdischen Oberschicht in Alexandria, der im ersten Jahrhundert n. Chr.

lebte. In seinem umfangreichen Werk versucht er, das Judentum mit dem griechisch-römischen Denken zu versöhnen und die Hebräische Bibel (in ihrer griechischen Übersetzung) im Lichte vor allem der platonischen Philosophie zu interpretieren. Philon hat sich ausführlich zum Thema der Weltschöpfung geäußert. Ich beschränke mich auf die Analyse des Traktats «Über die Weltschöpfung» (*De opificio mundi*), der sich zunächst auf den ersten biblischen Schöpfungsbericht konzentriert, dann aber auch den zweiten kursorisch mit einbezieht. Der Traktat gehört möglicherweise zur dritten und letzten Schaffensperiode des reifen Philon nach seiner Teilnahme an einer Gesandtschaft zu Caligula und seinem Aufenthalt in Rom vom Herbst 38 bis Anfang 40 n. Chr. und wendet sich an ein breiteres Publikum. Als einflussreichster Advokat eines hellenistischen Judentums in platonischem Gewande geriet Philon im Judentum sehr bald in Vergessenheit und überlebte, bis zu seiner Wiederentdeckung in der Renaissance und im Humanismus, nur im Christentum.

Philon's Traktat von der Weltschöpfung ist durchgehend von Platons *Timaios* beeinflusst und deutet die biblische Schöpfungsgeschichte konsequent im Sinne der platonischen Philosophie. Er unterscheidet im Gefolge Platons zwischen der nur durch das Denken erfassbaren Welt der Ideen (dem *kosmos noētos*) und der sinnlich erfahrbaren irdischen Welt (dem *kosmos aisthētos*), wobei für ihn, ganz im biblischen Sinne und gegen Platon, auch die Ideenwelt selbstverständlich erschaffen ist. Seine Anwendung dieser generellen Unterscheidung auf den biblischen Text führt, wie zu zeigen sein wird, oft zu gewaltsamen Ergebnissen und inhaltlichen Ungereimtheiten.

Mit Platon und gegen Aristoteles lehnt Philon die Lehre von der Ewigkeit der Welt ab und glaubt wie dieser selbstverständlich an die Unvergänglichkeit der Seele und ihre Rückkehr zu Gott nach dem Tode des Körpers. Wie Platon überlässt er die Entstehung des Bösen der Schlechtigkeit des Menschen und exkulpiert den Schöpfergott und seine «Helfer» von jeder Verantwortung dafür. Obwohl die göttliche Fürsorge eine zentrale Rolle in der Bibel spielt, steht Philon auch hier, jedenfalls was die Weltschöpfung betrifft, Platon näher als manche Exegeten denken. Ähnliches gilt schließlich auch für die Frage der Willensfreiheit.

Das sechste Kapitel widmet sich den atomistischen Philosophen von Demokrit über Epikur bis hin zu Lukrez, der in seinem lateinischen Lehrgedicht «Über die Natur der Dinge» (*De rerum natura*) die Philosophie Epikurs in die lateinische Literatur einführte und gleichzeitig zu ihrem Höhepunkt brachte. Demokrit führt das, was wir Welt oder Kosmos nennen, am konsequentesten auf eine unendliche Anzahl von Atomen zurück, die sich ewig in einem leeren Raum bewegen, und verabschiedet sich damit radikal von der Vorstellung von einer Entstehung des Kosmos oder gar von einem Schöpfergott. Der Mensch ist wie alle anderen Phänomene der Natur eine entsprechend konfigurierte Zusammenballung der Atome und besteht somit aus purer Materie, die sich nach seinem Tod in neuen Zusammenballungen konkretisiert. Eine Unsterblichkeit der Seele ist daher undenkbar. Aufgabe des Menschen kann es nur sein, sich in dieses naturgegebene Schicksal zu fügen und für einen ausgeglichenen Seelenzustand zu sorgen.

Die atomistische Naturphilosophie Demokrits erreichte ihren ersten Höhepunkt mit Epikur (gest. 271/70 v. Chr.). Ich beschränke mich in meiner Rekonstruktion seiner Lehre vor allem auf seinen Brief an Herodotos, der seine Kosmologie zusammenfasst, und seinen Brief an Meneukeus, einer knappen Summe seiner Ethik. Die Anzahl auch von Epikurs Atomen oder Körpern ist unendlich, aber sie nehmen hinsichtlich ihrer Grösse, Gestalt und Schwere unterschiedliche und endliche Formen an, und auch sie bewegen sich im unendlichen leeren Raum. Die Lehre von der unvorhersehbaren «Abweichung» oder dem minimalen «Schlenker» (griechisch *parenklisis*) dieser Urelemente, die erst ihre Zusammenballung ermöglicht, ist bei Epikur nur rudimentär erhalten, für das Verständnis seiner Philosophie aber unabdingbar. Auch Epikurs Seele besteht aus feinsten, im ganzen Körper verstreuten Materieteilchen. Die traditionellen Götter sind verzichtbar; sie existieren zwar in ewiger Glückseligkeit, aber der aufgeklärte Mensch hat keine Angst vor ihnen. Allein die Einsicht in die Naturlehre Epikurs ermöglicht dem Menschen, die für seinen Seelenfrieden notwendige heitere Gelassenheit und innere Ruhe zu finden.

Das entstehende Christentum entwickelte sich sehr schnell zum Hauptgegner von Epikurs Philosophie. Seine Leugnung des Schöpfergottes, der Unsterblichkeit und der göttlichen Vorsehung im Zusam-

menspiel mit seiner auf einen angeblich ungehemmten Hedonismus reduzierten Ethik war für das Christentum unerträglich. So ist es denn auch der Sieg des Christentums, der Epikurs Philosophenschule ein schnelles Ende bereitete. Die Rezeption Epikurs im antiken Judentum war differenzierter: «Epikur» und «Epikureer» bezeichnet bei den Rabbinen den Inbegriff einer Häresie und eines Skeptizismus, der sich grundsätzlich gegen jede Form der Offenbarungsreligion richtet und gegen eine religiöse Praxis, die auf ein ewiges Leben zusammen mit Gott abzielt. Auch die Anerkennung der göttlichen Vorsehung, das heißt der fürsorglichen Anteilnahme Gottes am Fortgang und Erfolg des menschlichen Lebens, ist für das Judentum unverzichtbar. Die christlichen Verzerrungen der epikureischen Ethik sind dem rabbinischen Judentum jedoch fremd.

Über Lukrez (99/94–55/53 v. Chr.), den Autor des Lehrgedichts «Über die Natur der Dinge» (*De rerum natura*), ist nur wenig bekannt. Er erscheint wie ein Komet am lateinischen Philosophenhimmel, hinterlässt dieses in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht nahezu vollkommene Werk und verglüht so unversehens, wie er gekommen ist. Schon Cicero gestand ihm «geniale Züge» zu, und der Kirchenlehrer Hieronymus konnte ihm nur Wahnsinn attestieren und die verdiente Beendigung seines Lebens durch Selbstmord. In der Spätantike und im Mittelalter vergessen, offenbarte erst seine Neuentdeckung im Humanismus der Renaissance das Potenzial seines Gedichts für eine Philosophie und Naturwissenschaft, die sich von den christlichen Prämissen befreit.

Das umfangreiche Lehrgedicht ist in sechs Bücher gegliedert. Ich orientiere meine Analyse durchgängig an der Struktur des Werkes und vermeide jeden Versuch, dessen Inhalt nachträglich zu systematisieren. Konstitutiv für den Kosmos sind auch bei Lukrez die Urelemente und der leere Raum, in dem sie sich bewegen. Diese Urelemente sind massiv, das heißt unteilbar, unvergänglich, das heißt ewig, aber kombinierbar. Sie bewegen sich im gleichermaßen ewigen leeren Raum, aber diese ihre Bewegung vollzieht unvorhersehbare und nicht intendierte «Schlenker», also Abweichungen vom senkrechten Fall, die griechische *parenklisis*. Lukrez erfindet dafür das lateinische Wort *clinamen*. Die Urelemente nehmen aber unterschiedliche Gestalten und Formen an und können sich, dank des *clinamen*, miteinander mischen und zu immer

neuen Gestalten konfigurieren oder aber auch sich im Zusammenprall gegenseitig abstoßen und voneinander trennen. Auf diese Weise entstehen alle Phänomene des Kosmos sowie zahllose Welten.

Die Seele des Menschen ist ebenso sterblich wie der Körper, und auch die Welten können vergehen und neu entstehen. Alle Menschen sind Teil einer unendlichen Reihe immer wieder neuer Konfigurationen der Materie, in der es kein ewiges Leben geben kann. Deswegen ist der Tod auch irrelevant. Die Erde liegt im Mittelpunkt unserer Welt und bewegt sich nicht, im Unterschied zu den sie umgebenden Himmelskörpern.

Aus der sich immer weiter verfeinernden Konfiguration der Materieteilchen entsteht im Laufe der Zeit auch die Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit. Naturphänomene am Himmel und auf der Erde haben Lukrez zufolge rational zu erklärende Ursachen. Die verständliche Angst vor ihnen kann nicht durch den Glauben an die Götter und ihre «Versöhnung» überwunden werden, sondern nur durch die Einsicht in die physikalischen Mechanismen der Natur. Dazu gehört auch die Pest von Athen, mit deren Schilderung Lukrez das sechste Buch abschließt. Entgegen der Meinung mancher Exegeten bin ich überzeugt, dass dies der von Lukrez beabsichtigte Schluss seines Lehrgedichts ist. Wie Epikur überlässt auch Lukrez den Göttern ihren angestammten Platz, aber er entthront sie als Schöpfer und Erhalter der Welt und verbannt sie in irgendwelche «Zwischenwelten», wo sie in seliger Ruhe vor sich hinleben, aber die Menschen nicht mehr erschrecken können.

Auf die Atomisten folgt im siebten Kapitel als Gegenmodell das rabbinische Judentum, also das Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, das sich gleichzeitig mit dem entstehenden Christentum herausbildete und das Judentum bis heute prägt. Ich verfolge zunächst die Rezeption der rabbinischen Literatur im christlichen Westen und analysiere dann einen zusammenhängenden Text aus der reichen Fülle des überlieferten Materials. Die Auswahl eines solchen Textes war besonders schwierig, denn die rabbinische Literatur ist ihrem Wesen nach eine nach inhaltlichen Gesichtspunkten strukturierte Sammlung religionsgesetzlicher Vorschriften (Mischna, Talmud) sowie eine umfangreiche Kommentarliteratur (Midrasch), die sich am Duktus des Bibel-

textes orientiert und sich jeder Systematisierung verweigert. Vereinzelt Auslegungen zu den beiden biblischen Schöpfungsberichten gibt es an vielen Stellen, aber sie konzentrieren sich in dem *Bereschit Rabba* oder auch *Genesis Rabba* genannten Midrasch zum ersten Buch der Hebräischen Bibel. Aus diesem immer noch sehr umfangreichen Midrasch habe ich das erste Kapitel ausgewählt, weil es meiner Einschätzung nach so etwas wie eine Summa der rabbinischen Schöpfungstheologie bietet.

Die Rabbinen denken die biblischen Schöpfungserzählungen weiter und verwandeln den biblischen Mythos zielstrebig in den Beginn der Geschichte, den Schöpfergott in den Gott der Geschichte und das Volk Israel in Teilhaber Gottes im Verlauf der Geschichte. Die später am Sinai offenbarte Torah diene schon als Gottes Bauplan für die Erschaffung der Welt, und Gott war selbstverständlich der alleinige Schöpfer; jeder Versuch, ihm «Helfer» im platonischen oder philonischen Sinne beizugesellen, wird verworfen. Die Schöpfung war nicht Selbstzweck, sondern von Anfang an auf die nachfolgende Geschichte Gottes mit Israel und Israels mit Gott, die Gabe der Torah, die Erlösung am Ende der Geschichte und das Heil der zukünftigen Welt ausgerichtet, ja diese zukünftige Welt ist ebenfalls schon im Schöpfungsplan angelegt. Deswegen kümmert sich der jüdische Gott, anders als die Götter der Heidenvölker, auch von Anfang an um das Wohlergehen der Welt und seines Volkes, er ist ein Gott der Vorsehung.

Das antimythische und radikal heilsgeschichtliche Weltbild der Rabbinen ist auf den Menschen als Partner Gottes ausgerichtet und speist sich primär aus dem Text der Hebräischen Bibel in ihrer Gesamtheit. Damit wird die rabbinische Schöpfungstheologie zum markantesten Antipoden nicht nur der altorientalischen Mythen, sondern auch der klassischen griechisch-römischen Philosophie bis hin zu den Atomisten.

Im achten und letzten Kapitel kehre ich zu den Anfängen zurück und greife noch einmal das Thema der Paradiesgeschichte und des sogenannten Sündenfalls als des Dreh- und Angelpunktes der biblischen Schöpfungsgeschichte auf. Auch im nachbiblischen Judentum spielt die angebliche Ursünde keineswegs die Rolle, die christliche Exegeten ihr zugestehen wollen, ganz im Gegenteil: Sowohl die jüdische Weisheits-

literatur als auch die jüdische Apokalyptik führen die biblische Linie der von Gott gewollten und wesentlich zum Menschen gehörenden Wahlfreiheit zwischen gut und böse, richtig und falsch fort und betonen, dass auch die falsche Entscheidung Teil des Menschseins ist, ohne den die Menschen Engel wären, was weder Gott noch die Menschen für erstrebenswert halten. Von einer unverzeihlichen oder gar auf ewig fortwirkenden Schuld Adams ist in der Weisheitsliteratur (Jesus Sirach, Weisheit Salomos) nirgendwo die Rede. Die Sünde und der Tod gehören zwar seit Adam zum Menschen, aber jeder Mensch aller nachfolgenden Generationen bis zur Gegenwart ist für seine eigenen Sünden und seinen eigenen Tod verantwortlich.

Dieser zuversichtliche Ton ändert sich in den apokalyptischen Schriften (Viertes Buch Esra, Syrischer Baruch), die nach dem Schock der Tempelzerstörung im Jahr 70 entstanden. Hier wird die Frage nach dem Sinn des Lebens neu gestellt. Adams Übertretung des Verbots und dem deshalb verhängten Tod wird stärkeres Gewicht beigemessen, ja sogar die von Gott verhängte Wahlmöglichkeit kann als Quelle allen Übels ausgemacht werden, doch bedeutet dies keineswegs, dass Adam auch für die Fehler aller anderen Generationen verantwortlich gemacht wird. Wie in der Weisheitsliteratur sind auch in der Apokalyptik Sünde und Tod Folgen der frei verantworteten Entscheidung jedes einzelnen Menschen.

Mit dem entstehenden Christentum bahnt sich ein Paradigmenwechsel im Verständnis der Schuld Adams an. Der jüdische Theologe Paulus, der das Christentum entscheidend prägte, stand noch in der Tradition der jüdischen Apokalyptik und hielt wie diese an der individuellen Entscheidung des Menschen für oder gegen die Sünde fest. Zugleich aber deutete er den «Sündenfall» Adams mit dem Tod als Folge radikal um: So wie die Sünde des (alten) Menschen Adam die Sünde und den Tod in die Welt brachte, besiegte der Opfertod des (neuen) Menschen Jesus Christus ein für alle Mal die Sünde und den Tod (Röm. 5,12–19) und brachte allen Menschen aller Generationen, die sich zu ihm bekennen, Auferstehung und ewiges Leben. Diese Deutung des Paulus ging bald als «glückliche Schuld» in die christliche Liturgie ein. Von einem durch die Geburt erworbenen Zustand der Sünde, also einer «Erbsünde», kann bei Paulus noch keine Rede sein,

aber seine Theologie des alten und neuen Adam ist völlig singular im Judentum.

Dieses Verständnis der Schuld Adams verschob sich im Laufe der Zeit immer mehr in Richtung auf die Erbsünde. Während die Kirchenlehrer und -väter des Ostens noch an der ursprünglich jüdischen Betonung des freien Willens als des entscheidenden Merkmals des Menschseins festhielten, bereiteten die lateinischen Väter der Lehre von der Erbsünde den Weg. Der Höhepunkt dieser Denkrichtung war mit Augustinus (gest. 430 n. Chr.) erreicht, der die angebliche «Sünde» des ersten Menschenpaares in eine «Ur-» oder sogar «Erbsünde» umdeutete, eine Sünde also, die allen Menschen genetisch vererbt wird und die nur durch die Taufe aufgehoben werden kann. Augustinus, der Bischof von Hippo in Nordafrika, war geradezu besessen von seiner Erbsündenlehre und begann diese in zahlreichen Schriften zu verbreiten. Er war es, der den Begriff der «Erbsünde» (*peccatum originale*) einführte, das heißt der angeborenen Sünde jeder einzelnen menschlichen Seele bei der Geburt, die von den elterlichen Seelen vererbt wird und die ihrerseits auf Adam und Eva zurückgeht. Die einzige Rettung vor dieser verhängnisvollen und unausweichlichen Sündenlawine sah er in der Säuglingstaufe, die die neugeborenen Kinder von der ererbten Schuld Adams befreite und nur ihren eigenen Sünden überließ.

Augustinus' Hauptgegner war der britische Mönch Pelagius, der 410 nach Nordafrika kam und dort in den «Bannkreis» des Augustinus geriet. Pelagius vertrat eine ausgeprägte Theologie der Willensfreiheit jedes einzelnen Menschen, der aufgrund seiner eigenen Entscheidung zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten gelangen könne und nicht von Natur aus von einer ewigen Sünde korrumpiert sei. Die Kirche entschied sich dafür, die Lehren des Pelagius und seiner Anhänger zu verurteilen, während Augustinus zum bedeutendsten Kirchenlehrer des westlichen Christentums aufstieg und bald als Heiliger verehrt wurde. Seine Erbsündenlehre wurde 1546 auf dem Konzil von Trient zum verbindlichen Dogma erhoben.

Zum Abschluss des Kapitels kehre ich noch einmal zum rabbinischen Judentum zurück. Wir werden sehen, dass die Rabbinen eine Welt entwerfen, in der der Mensch im Mittelpunkt steht und in der sich alles um das Verhältnis zwischen den Menschen – das heißt primär dem

Volk Israel – und ihrem Gott dreht. Dies lässt sich am besten durch die Texte weiter verdeutlichen, in denen die Menschen mit den Engeln verglichen werden. Schaut man sich diese Midraschim genauer an, wird klar, dass die Engel in allen Bereichen den Kürzeren ziehen. Dies zeigt sich insbesondere an zwei zentralen Themen, bei der Erschaffung des Menschen und bei der Gabe der Torah. Was erstere betrifft, so kann der erste Schöpfungsbericht zwar so verstanden werden, dass Gott die Engel fragte, ob sie mit der Erschaffung des Menschen einverstanden sind (Gen. 1,26), aber die Rabbinen stellen sehr schnell klar, dass Gott die Meinung seiner Engel nicht im Geringsten interessiert. Er weiß, dass die Engel gegen den Menschen sind, weil er zur Sünde neigt und weil sie ihm Gottes Fürsorge und Liebe neiden. Sie halten sich viel auf ihre Sündenlosigkeit und Unsterblichkeit zugute, aber genau dieser Vorzug erweist sich als ihr entscheidender Nachteil: Da sie nicht sterben können, können sie auch nicht sündigen oder umgekehrt, weil sie nicht sündigen können, können sie auch nicht sterben. Und es ist genau diese Eigenschaft, die sie des höchsten Gutes beraubt, das Gott zu vergeben hat, der Torah, denn die Torah mit ihren Geboten und Verboten gilt den sündigen Menschen, um sie von der Sünde fernzuhalten und nicht den sündenlosen Engeln. Weil die armen Engel keinen freien Willen haben und deswegen auch nicht zwischen richtig und falsch, gut und böse, wählen können, sind sie in Wirklichkeit benachteiligt. Denn Gott will den Menschen gerade wegen der ihm gegebenen Wahlmöglichkeit, auch auf die Gefahr hin, dass er die Sünde wählt.

Das rabbinische Verständnis des «Sündenfalls» ist das genaue Gegenteil sowohl der von Paulus als auch der von Augustinus entworfenen Theologie und entwickelt weiter, was die Hebräische Bibel vorgegeben hat. Für die Rabbinen ist die «Sünde Adams» nicht deswegen eine *felix culpa*, weil sie die Erlösungstat Jesu Christi ermöglichte, sondern weil sie den Menschen zum Menschen und Partner Gottes in der Geschichte machte. Die freie Willensentscheidung gehört nach jüdischer Anschauung wesentlich zum Menschen, und diese Auffassung gilt im Judentum bis heute, während sich im Christentum die extrem pessimistische Sicht des Augustinus in allen christlichen Denominationen fortsetzte.

In einem Epilog wage ich einen Ausblick auf die weitere Entwick-

lung von der Dogmatisierung der Erbsünde auf dem Trienter Konzil über den aufgeklärt-philosophischen Befreiungsschlag gegen die christliche Deutungshoheit der Paradieserzählung bei Kant, Schiller und Fichte bis hin zum programmatischen Rückfall in die christlichen Denkmuster bei Carl Schmitt. Auf den Punkt gebracht, ist der entscheidende Impuls meines Buches der, die jüdische Sicht auf den biblischen Schöpfungsmythos – gegen die griechisch-lateinische Philosophie und vor allem gegen seine christliche Missdeutung – wieder in unser Bewusstsein zu holen. Wenn wir vom jüdisch-christlichen Abendland reden, meinen wir eigentlich immer das christliche Abendland und das jüdische allenfalls durch die Brille des Christentums.²

1.

DIE HEBRÄISCHE BIBEL: ZWEI URGESCHICHTEN

Das Buch Genesis und seine beiden Schöpfungserzählungen

Die Hebräische Bibel¹ ist der Sammelbegriff für drei große Teile von Schriften, die zu unterschiedlichen Zeiten kanonischen Rang erhielten. Der älteste und in seiner Bedeutung wichtigste Teil ist die «Torah» im engeren Sinne, in christlicher Terminologie die «fünf Bücher Moses»² (auch «Pentateuch»), gefolgt von dem zweiten umfangreichen Teil der «Propheten» (hebräisch *Nevi'im*). Der dritte jüngste Teil, von dem die letzten Bücher erst am Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. kanonisiert wurden, sind die «Schriften» (*Ketuvim*). Im weiteren Sinne kann aber auch die gesamte Bibel als «Torah» bezeichnet werden. Die Torah im engeren Sinne wird in fortlaufender Lesung (*lectio continua*) im Sabbatgottesdienst in der Synagoge vorgetragen. Der Lesezyklus dauert heute genau ein Jahr, so wie das in der Antike im babylonischen Judentum üblich war. Im Judentum Palästinas dauerte er rund dreieinhalb Jahre. An den Feiertagen wird aus der Torah und aus den Propheten vorgelesen, aber nicht in einer *lectio continua*, sondern mit zum Fest passenden Texten.

Das erste Buch der Hebräischen Bibel bzw. des christlichen Alten Testaments heißt im hebräischen Kanon nach seinem Anfangswort *bereschit*, «am Anfang». Die Septuaginta, die griechische Übersetzung der

Hebräischen Bibel, die in der Antike zur Standardübersetzung des Griechisch sprechenden Judentums wurde, nennt es «Genesis» («Schöpfung, Ursprung, Entstehung, Geburt»), ebenso die Vulgata genannte lateinische Übersetzung, die zur Standardübersetzung des westlichen Christentums wurde. Seit der deutschen Bibelübersetzung Martin Luthers setzte sich im deutschsprachigen Raum die protestantische Bezeichnung «1. Buch Mose» neben Genesis durch, so auch in der englischen King-James-Version. Damit signalisieren die alten Ausgaben und Übersetzungen der Hebräischen Bibel, dass die in ihr niedergelegte und sich entfaltende Offenbarung mit dem Anfang und der Entstehung unserer Welt beginnt. Unabhängig von der Wirkung der Bibel in ihrer Ganzheit und unabhängig von der Akzeptanz oder Ablehnung von «Religion», wurde ihr erstes Buch zur ikonischen Grundlage eines jüdischen und christlichen Weltverständnisses, das unsere Sicht von der Entstehung der Welt bis heute bestimmt. Einige wenige nicht hinterfragte Grundannahmen der Bibel sind etwa: Unsere Welt ist nicht ewig, sondern hat einen Anfang und ein Ende. Sie entstand nicht aus sich selbst, sondern wurde in einem souveränen Akt und ohne Beteiligung anderer Mächte von einem allmächtigen Gott erschaffen, der auch ihr Ende herbeiführen wird. Dieser Schöpfergott ist der Gott der gesamten Hebräischen Bibel in allen ihren Teilen.

Der Schöpfungsbericht des Buches Genesis³ gehört zu den wenigen literarischen Erzeugnissen, die Gemeingut des kulturellen Gedächtnisses aller der Menschen geworden sind, die in der Tradition des Judentums und/oder des Christentums und zu einem gewissen Grade auch des Islams stehen. Für den religiösen Juden und Christen ist dieser Schöpfungsbericht der Anfangspunkt einer Offenbarungsschrift. Für den säkularen Juden und Christen ist er Teil einer narrativen Tradition, die ihren Ursprung in den großen Epen des Alten Orients hat und in der Bibel ihre ganz eigene Ausprägung gefunden hat.

Die Hebräische Bibel ist nicht aus einem Guss entstanden, sondern hat in einem langen redaktionellen Prozess ihre heutige Gestalt erhalten. Wie wichtig dem Endredaktor / den Endredaktoren gerade der Anfang der Bibel war, zeigt sich unter anderem daran, dass er sich nicht mit einem Schöpfungsbericht begnügt, sondern zwei Berichte unkommentiert aufeinander folgen lässt (Gen. 1,1–2,3 und 2,4–3,24). Beide Er-

zählungen unterscheiden sich inhaltlich und sprachlich deutlich voneinander und können nicht von demselben Verfasser stammen. Die moderne Bibelwissenschaft erkennt in dem ersten Bericht einen priesterlichen Traditionszusammenhang und schreibt ihn einer «Priesterschrift» (P) genannten Schicht der Hebräischen Bibel zu, die ein besonderes Interesse am Kult und an der durch den Kult strukturierten Zeit hat. Diese Schicht wird heute in die Zeit des sogenannten Babylonischen Exils (587/86–539/38 v. Chr.) datiert, wobei die genaueren Datierungen zwischen «Exil», «spätem Exil» oder sogar erst «früher nachexilischer Epoche» schwanken.⁴ Im fünften Jahrhundert v. Chr. wurde die Priesterschrift mit anderen Quellschriften der fünf Bücher Moses (Pentateuch) kombiniert.

Der zweite Schöpfungsbericht in Genesis 2,4–3,24 entstammt einer ganz anderen Schicht des Pentateuch, die nach dem in ihr verwendeten Gottesnamen Jahweh «Jahwist» (J) genannt wird. Der Jahwist galt lange als die älteste Quellschrift des Pentateuch und wird traditionell auf den Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. datiert. Neuere Forschungen stellen allerdings in Frage, dass sich eine solche Quellschrift rekonstruieren lässt, und wenn sie es tun, datieren sie diese deutlich später, doch auf jeden Fall früher als die Priesterschrift.⁵ Statt einem anonymen Jahwisten ist es nun in der alttestamentlichen Forschung verbreitet, diese Quellschrift und damit auch den zweiten Schöpfungsbericht einem «weisheitlichen Erzähler» zuzuschreiben. Strittig bleibt dabei, ob wir es hier mit einer älteren Weisheitsschule zu tun haben oder mit der auch aus der Hebräischen Bibel bekannten späteren Weisheit. Letzteres macht überhaupt keinen Sinn, aber auch ersteres scheint mir wenig plausibel und führt wieder zu einer lange überwunden geglaubten Atomisierung des Bibeltextes. Für unseren Zusammenhang sind diese Abgrenzungs- und Datierungsfragen der Alttestamentler nur von untergeordneter Bedeutung, denn es bleibt die Tatsache, dass die beiden Schöpfungserzählungen zwei sehr verschiedenen Quellen entstammen und entsprechend gewürdigt werden müssen.

Zur leichteren Orientierung stelle ich zunächst den Text beider Schöpfungsberichte in deutscher Übersetzung der Analyse voran.⁶

Genesis 1,1–2,3

1,1: Im Anfang erschuf (*bara'*) Gott den Himmel und die Erde.

2: Die Erde aber war wüst und leer (*tohu wa-vohu*)⁷ und Finsternis (*choschekh*) lag über der Urflut (*tehom*) und der Hauch / Geist (*ruach*) Gottes schwebte über dem Wasser.

3: Da sprach Gott: Es werde Licht (*'or*)! Und es wurde Licht.

4: Und Gott sah das Licht, dass es gut war. Und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.

5: Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag.

6: Dann sprach Gott: Es werde eine Feste / ein Gewölbe (*raqia'*) inmitten des Wassers und scheidet zwischen Wasser und Wasser.

7: Und Gott machte (*waj-ja'as*) die Feste / das Gewölbe und schied zwischen dem Wasser unterhalb der Feste / des Gewölbes und dem Wasser oberhalb der Feste / des Gewölbes. Und es geschah so.

8: Und Gott nannte die Feste / das Gewölbe Himmel. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag.

9: Dann sprach Gott: Es sammle sich das Wasser unterhalb des Himmels an einem Ort, und das Trockene werde sichtbar. Und es geschah so.

10: Und Gott nannte das Trockene Erde / Land, und die Ansammlung des Wassers nannte er Meer. Und Gott sah, dass es gut war.

11: Dann sprach Gott: Die Erde lasse junges Grün grünen, Kraut, das Samen bildet, Fruchtbäume, die Früchte tragen nach ihrer Art, in denen ihr Same ist auf der Erde. Und es geschah so.

12: Und die Erde brachte junges Grün hervor, Kraut, das Samen bildet nach seinen Arten, und Bäume, die Früchte tragen, in denen ihr Same ist nach ihren Arten. Und Gott sah, dass es gut war.

13: Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: dritter Tag.

14: Dann sprach Gott: Lichter (*me'orot*) sollen an der Feste / dem Gewölbe des Himmels sein, um zwischen dem Tag und der Nacht zu unterscheiden. Und sie sollen als Zeichen dienen für Festzeiten, für Tage und Jahre.

15: Und sie sollen als Lichter dienen an der Feste / am Gewölbe des Himmels, um auf der Erde zu leuchten. Und es geschah so.

16: Und Gott machte die beiden großen Lichter (*me'orot*), das grö-

ßere Licht zur Herrschaft über den Tag, das kleinere Licht zur Herrschaft über die Nacht, und die Sterne.

17: Und Gott setzte sie an die Feste / das Gewölbe des Himmels, um auf die Erde zu leuchten

18: und um zu herrschen über den Tag und die Nacht und um zu scheiden zwischen dem Licht und der Finsternis. Und Gott sah, dass es gut war.

19: Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: vierter Tag.

20: Dann sprach Gott: Das Wasser wimmle vom Gewimmel lebendiger Wesen, und Geflügel⁸ fliege über der Erde, über dem Angesicht / entlang an der Feste / dem Gewölbe des Himmels.

21: Und Gott schuf (*waj-jivra*) die großen Wassertiere und alle Lebewesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt, nach ihren Arten, und alles geflügelte Geflügel nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.

22: Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt das Wasser in den Meeren, und das Geflügel soll sich auf der Erde vermehren!

23: Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: fünfter Tag.

24: Dann sprach Gott: Die Erde bringe Lebewesen hervor nach ihrer Art: Vieh und Kriechgetier und das Wild der Erde nach seiner Art. Und es geschah so.

25: Und Gott machte das Wild der Erde nach seiner Art und das Vieh nach seiner Art und alles Gekreuch der Erde nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.

26: Und Gott sprach: Lasst uns Menschen⁹ machen (*na'aseh 'adam*) in unserem Bild (*be-tzalmenu*), gemäß unserer Vergleichbarkeit / Ähnlichkeit (*ki-demutenu*)! Sie sollen herrschen über alle Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gekreuch, das auf der Erde kriecht.

27: Da schuf Gott den Menschen (*'adam*) in seinem Bild, im Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.

28: Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über jedes Lebewesen, das auf der Erde kriecht!

29: Dann sprach Gott: Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen bildet, das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und alle Bäume, die Baumfrüchte tragen, die Samen bilden. Euch sollen sie zur Nahrung dienen.

30: Und allen Lebewesen der Erde und allem Geflügel des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, in dem ein lebendes Wesen ist, (gebe ich) alles Grünkraut zur Nahrung. Und es geschah so.

31: Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: sechster Tag.

2,1: So wurden vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer.

2: Und Gott vollendete am siebten Tag sein Werk, das er gemacht hatte (*'asah*), und er ruhte (*jischbot*) am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte.

3: Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, denn an ihm hatte er geruht von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, es zu tun.

Genesis 2,4–3,24

2,4: Das ist die Geschichte der Entstehung des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden. Zur Zeit, als JHWH Gott¹⁰ Erde und Himmel machte

5: – das ganze Gesträuch des Feldes war noch nicht auf der Erde und das ganze Kraut des Feldes spross noch nicht, denn JHWH Gott hatte es noch nicht regnen lassen auf die Erde und ein Mensch (*'adam*) war noch nicht, den Erdboden (*'adamah*) zu bearbeiten,

6: doch Feuchtigkeit stieg auf aus der Erde und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens –,

7: da formte (*waj-jitzer*) JHWH Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden, und er blies Lebensodem in seine Nase. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

8: Dann pflanzte JHWH Gott einen Garten in Eden im fernen Osten/in der Urzeit (*mi-qedem*), und dort setzte er den Menschen hinein, den er geformt hatte (*jatzar*).

9: Und JHWH Gott ließ aus dem Erdboden jeglichen Baum sprießen, verlockend anzuschauen und gut zu essen, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens und den Baum der Erkenntnis von gut / richtig (*tov*) und böse / schlecht / falsch (*raʿ*).

10: Und ein Strom geht aus von Eden, um den Garten zu tränken; und von dort teilt er sich und wird zu vier Hauptflüssen.

11: Der Name des einen lautet Pischon; er ist der, der das ganze Land Chawila umfließt, wo es das Gold gibt.

12: Und das Gold dieses Landes ist gut; dort gibt es Bedolachharz¹¹ und Schohamsteine.¹²

13: Und der Name des zweiten Stromes lautet Gichon; er ist der, der das ganze Land Kusch umfließt.

14: Und der Name des dritten Stromes lautet Chiddekel (Tigris); er ist der, der östlich an Assur vorbeifließt. Und der vierte Strom ist der Perat (Euftrat).

15: Da nahm JHWH Gott den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, diesen zu bearbeiten und zu bewachen.

16: Und JHWH Gott gebot dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du unbedingt essen,

17: doch vom Baum der Erkenntnis von gut / richtig (*tov*) und böse / schlecht / falsch (*raʿ*) – von dem darfst du nicht essen; denn am Tag, da du von ihm isst, musst du unweigerlich / sofort sterben (*mot tamut*).

18: Dann sagte JHWH Gott: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht / ebenbürtig ist.

19: Da formte (*waj-jitzer*) JHWH Gott aus dem Erdboden alles Getier des Feldes und alles Geflügel des Himmels und brachte (es) dem Menschen, um zu sehen, wie er es benennen würde. Und so, wie es der Mensch als lebendes Wesen benennen würde, so sollte sein Name sein.

20: Der Mensch gab Namen allem Vieh und dem Geflügel des Himmels und allem Getier des Feldes. Aber für den Menschen fand sich keine Hilfe, die ihm entsprochen hätte / ebenbürtig war.

21: Da ließ JHWH Gott einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlief, nahm dann eine von seinen Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch.

22: Und JHWH Gott baute die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau, und er führte sie dem Menschen zu.

23: Da sagte der Mensch:

Diese ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese soll Frau (*'ischah*) genannt werden, denn vom Mann (*'isch*) ist diese genommen.

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

25: Und sie waren beide nackt (*'arummim*), der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander.

3:1: Die Schlange aber war klüger (*'arum*) als alles Getier des Feldes, das JHWH Gott gemacht hatte, und sie sagte zu der Frau: Hat Gott denn wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem der Bäume des Gartens essen?

2: Da sagte die Frau zu der Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen;

3: nur von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und ihr dürft sie nicht einmal anrühren, dass ihr nicht sterbt!

4: Da sagte die Schlange zu der Frau: Ihr werdet ganz bestimmt nicht sterben!

5: Gott weiß nämlich: Sobald ihr davon esst, werden euch die Augen aufgehen und ihr werdet sein wie Gott, erkennend gut/richtig (*tov*) und böse/schlecht/falsch (*ra'*).

6: Da sah die Frau, dass der Baum gut (geeignet) war als Speise und dass er eine Lust war für die Augen und dass der Baum lieblich/begehrtenwert war, um Einsicht zu erlangen. Da nahm sie von seiner Frucht und aß, und sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß.

7: Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt (*'erummim*) waren. Da flochten sie Blätter vom Feigenbaum zusammen und machten sich (Lenden)schurze.

8: Als sie das Geräusch von JHWH Gott hörten, wie er sich beim Abendwind im Garten erging, da versteckte sich der Mensch zusammen mit seiner Frau vor dem Angesicht von JHWH Gott, inmitten der Bäume des Gartens.

9: Da rief JHWH Gott nach dem Menschen (*'adam*) und sagte zu ihm: Wo bist du?

10: Und er antwortete: Ein Geräusch von dir habe ich im Garten

gehört; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin (*'erom*), und versteckte mich.

11: Da sagte er: Wer hat dir denn gesagt, dass du nackt bist? Hast du etwa von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe?

12: Da sagte der Mensch: Die Frau, die du mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und da habe ich gegessen.

13: Da sagte JHWH Gott zu der Frau: Was hast du bloß getan? Da sagte die Frau: Die Schlange hat mich verführt, und da habe ich gegessen.

14: Da sagte JHWH Gott zu der Schlange:

Weil du dies getan hast, verflucht bist du unter allem Vieh und allem Getier des Feldes. Auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub sollst du fressen alle Tage deines Lebens.

15: Und Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau und zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft. Sie wird nach deinem Kopf treten, und du wirst nach ihrer Ferse schnappen.

16: Zu der Frau sagte er:

Um vieles werde ich deine Mühsal vermehren, und ganz besonders deine Schwangerschaft. Unter Schmerzen sollst du Kinder gebären. Nach deinem Mann soll dein Verlangen sein, er aber soll über dich herrschen!

17: Und zum Menschen (*'adam*) sagte er:

Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten hatte: Iss nicht von ihm – verflucht ist der Erdboden um deinetwillen, unter Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens!

18: Dornen und Disteln soll er dir sprossen lassen, und das Kraut des Feldes sollst du essen.

19: Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Erdboden (*'adamah*), denn von ihm bist du genommen, denn Staub (*'afar*) bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren.

20: Da gab der Mensch seiner Frau den Namen Chawwah (Eva), denn sie wurde die Mutter alles Lebendigen.

21: Dann machte JHWH Gott für den Menschen und seine Frau Gewänder aus Fell, und er bekleidete sie.

22: Und JHWH Gott sagte: Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden, dass er gut / richtig (*tov*) und böse / schlecht / falsch (*ra'*) erkennt. Aber jetzt, dass er nicht seine Hand ausstrecke (*jischlach*) und auch noch vom Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe –

23: da schickte JHWH Gott ihn aus dem Garten Eden fort (*wa-jeschallchehu*), damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war.

24: Und er vertrieb (*we-jegaresch*) den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim wohnen und die Feuerglut des zuckenden Schwertes, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

Der erste Schöpfungsbericht

Der erste Schöpfungsbericht lässt mit seiner Orientierung an den sieben Tagen der Schöpfungswoche eine durchgängig priesterliche Redaktion erkennen, ist aber nicht aus einem Guss. Gleich der Anfang stellt den Leser vor sprachliche und inhaltliche Verständnisprobleme (Gen. 1,1–3):

(1) Am Anfang schuf (*bara'*) Gott den Himmel und die Erde. (2) Die Erde aber war wüst und leer (*tohu wa-vohu*) und Finsternis (*choschekh*) lag über der Urflut (*tehom*) und der Hauch / Geist (*ruach*) Gottes schwebte über dem Wasser. (3) Da sprach Gott: «Es werde Licht!» Und es wurde Licht.

Versteht man den ersten Vers als Beginn des Schöpfungsvorgangs, würde dies bedeuten, dass Gott zuerst den Himmel und die Erde komplett erschuf und sich dann (ab Vers 2) an die Ausgestaltung der Schöpfung machte. Dies ist aber wenig sinnvoll, denn dann hätte die Ausgestaltung überraschenderweise mit der Erde begonnen statt mit dem Himmel (wie Vers 1 nahelegt); es wird auch erst am zweiten Schöpfungstag (Gen. 1,6–8) genauer geschildert, wie Himmel und Erde entstanden. Außerdem kann kein Zweifel daran bestehen, dass der gesamte Schöpfungsbericht die Erschaffung von Himmel und Erde als einen göttlichen Sprechakt versteht, jeweils eingeleitet durch die For-

mel «Da sprach Gott», und bestätigt durch die Formel «Und es geschah so». Eine Ausnahme bildet nur der erste Tag, wo das Licht noch einmal ausdrücklich genannt wird: «Und es wurde Licht» statt «Und es geschah so».¹³ Nach dieser Logik ist das Licht das erstgeschaffene Objekt der göttlichen Schöpfung, nicht die Erde und auch nicht der Himmel. Die moderne Exegese versteht den ersten Vers daher nicht als Beginn des Schöpfungsvorgangs, sondern als Überschrift des gesamten Berichts oder auch als «Mottovers»,¹⁴ der zusammenfasst, was im Folgenden geschehen wird.

Die Verse 1–3 stellen aber nicht nur die moderne Exegese, sondern schon die gesamte Auslegungstradition seit der Antike vor Probleme, denn sie bedeuten im Klartext nichts anderes als dass Gott die als «wüst und leer» – also offensichtlich unbewohnbar – charakterisierte Erde bereits vorfand, als er seinen Schöpfungsakt mit der Erschaffung des Lichts begann. Außerdem gab es auch schon eine von Finsternis bedeckte «Urflut», über deren «Wasser» der «Hauch/ Wind» oder auch «Geist» Gottes schwebte. Die so beschriebene «Erde» wäre gewissermaßen eine «Vorwelt»¹⁵ vor dem Beginn des eigentlichen Schöpfungsaktes, die ungestaltete und wohl auch ewige «Materie», aus der dann die Erschaffung der einzelnen Objekte innerhalb der differenzierenden Kategorien von Zeit und Raum erfolgte. Damit geriete aber die Allmacht des Schöpfergottes in Gefahr, denn dieser Gott hätte eben nicht alles erschaffen, sondern auf eine materielle Vorwelt zurückgegriffen, aus der heraus er seine Welt gestaltete. Mit anderen Worten: Seine Schöpfung wäre keine *creatio ex nihilo*, keine «Schöpfung aus dem Nichts».

Nun kann man allerdings fragen, ob die theologische Kategorie der Schöpfung aus dem Nichts für einen biblischen Text wie den Schöpfungsbericht angemessen ist. Die modernen Exegeten der Hebräischen Bibel haben mit Recht darauf hingewiesen, dass sie dem vorhellenistischen Orient fremd ist und sich weder in den altorientalischen Schöpfungsepen noch auch sonst irgendwo in der Bibel findet.¹⁶ Erst das im Umkreis des hellenistischen Judentums entstandene 2. Makkabäerbuch, das wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. stammt, formuliert eindeutig: «Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt und erkenne:

Gott hat das aus dem Nichts¹⁷ erschaffen.» Genauso sieht es auch das Neue Testament, das ebenfalls unter dem Einfluss der griechischen Philosophie (Mittelplatonismus) steht.¹⁸ Der biblische Schöpfungsbericht ist von solchen platonischen Überlegungen, die einen Gegensatz von Materie und Geist sowie eine Welt der Ideen als eigentliche, vormaterielle Welt postulieren, noch völlig frei und allenfalls von den älteren griechischen Naturphilosophen beeinflusst, die ein ganz anderes Verständnis von Materie hatten.

Gehen wir von einer Entstehung des ersten Schöpfungsberichts irgendwann im sechsten Jahrhundert v. Chr. aus, kommen wir in die Nähe der ältesten griechischen Naturphilosophen Thales von Milet (ca. 640–562 v. Chr.), Anaximander (ca. 610–546 v. Chr.) und Anaximenes (ca. 580–528 v. Chr.), die alle in bestimmten materiellen Elementen den Ursprung der Welt sehen: Wasser, Luft, Feuer sowie das «Unendliche» (*apeiron*) als das «Allumfassende», das den Elementen vorausgeht und aus dem sie entstehen. Die Gedanken dieser frühen Naturphilosophen wurden von den sogenannten Atomisten des fünften Jahrhunderts v. Chr., Leukipp und Demokrit, weiterentwickelt. Sie sahen in den Atomen (*atomos*, «unteilbar») die Ursubstanz des Kosmos, aus der alles andere entstand.¹⁹ Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, dass die bahnbrechenden Lehren der Naturphilosophen – die gewissermaßen die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse ihrer Zeit vertraten – dem Autor des priesterlichen Schöpfungsberichts vertraut waren, dass er sie rezipierte und seine Schöpfungstheologie in der Auseinandersetzung mit ihnen entwickelte. Ob er auch schon die noch radikaleren Theorien der Atomisten kannte, hängt von der genaueren Datierung des ersten Schöpfungsberichts ab, ist aber weniger wahrscheinlich.

Unser erster Schöpfungsbericht hat noch kein Problem mit einer materiellen «Vorwelt» im Sinne der griechischen Naturphilosophen und Atomisten, sondern akzeptiert sie als den Konsens eines naturwissenschaftlichen Weltbildes und sieht darin keinerlei Einschränkung der alleinigen Schöpfungsmacht des allmächtigen Gottes. Dies ergibt sich auch aus der Verwendung des Verbums *bara'* für «erschaffen», das, als Wortprägung im Hebräischen singular, allein dem Schöpfergott vorbehalten ist und die Einzigartigkeit seines Schöpfungshandelns betont. Wir werden später sehen, wie das rabbinische Judentum mit diesem

Problem umgegangen ist. Während ein aristotelischer Philosoph wie Maimonides (gest. 1204 n. Chr.) die *creatio ex nihilo* problemlos auch im biblischen Text findet und viel Mühe aufwendet, Aristoteles' Theorie von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen,²⁰ zieht sich der geniale Bibel- und Talmudkommentator Raschi (gest. 1105) auf ein philologisches Argument zurück, das so schlicht wie einleuchtend ist und von dem man annehmen darf, dass Raschi damit auf eine ältere jüdische Tradition zurückgreift. Er versteht nämlich Genesis 1,1 als eine sogenannte Constructus-Verbindung und liest «Am Anfang des Erschaffens²¹ Gottes den Himmel und die Erde», das heißt: Am Anfang, als Gott den Himmel und die Erde erschuf – als (nämlich) die Erde noch wüst und leer war, etc. (Vers 2) –, «da sprach Gott: es werde Licht!» (Vers 3).²² Damit findet Vers 1 seinen Abschluss erst mit dem Sprechen Gottes in Vers 3, und das, was wie in einer Parenthese dazwischen liegt (Vers 2), beschreibt den Zustand der «Vorwelt», die mit der Erschaffung des Lichts in die wirkliche Welt überführt wird. Es ist sehr gut möglich, dass diese Lesung das ursprüngliche Verständnis des hebräischen Textes wiedergibt. In jedem Falle unterstreicht sie, dass der erste Schöpfungsbericht von der Frage der *creatio ex nihilo* unberührt ist und trotz oder gerade wegen der Akzeptanz einer materiellen «Vorwelt» die alleinige und unbegrenzte Schöpfungsmacht seines Gottes in den Vordergrund stellt.

Mit der Erschaffung des Lichtes überführt Gott die bereits existierende materielle Vorwelt in die konkrete Schöpfung. Das Licht wird, wie alle folgenden erschaffenen Objekte, ausdrücklich für «gut» befunden und von der zur Vorwelt gehörenden – also nicht von Gott erschaffenen – Finsternis unterschieden (Vers 4). Dies bedeutet auch, dass die Finsternis nicht «gut» ist, und in der Tat werden in der Hebräischen Bibel überwiegend negative Vorstellungen mit ihr verbunden. Mit der Unterscheidung zwischen Licht und Finsternis, die er auch «Tag» und «Nacht» nennt, konstituiert Gott die Kategorie der Zeit – zwar noch nicht der konkreten, messbaren und geordneten Zeit, die erst am vierten Tag folgt, sondern einer Art «Urzeit» –, und damit beendet er das Schöpfungswerk des ersten Tages (Vers 5). Mit der abschließenden Zusammenfassung: «Es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag»,²³ stellt der Verfasser klar, dass die Urnacht für ihn zum ersten Schöpfungstag gehört und der zweite Tag erst mit dem nächsten Morgen

beginnt. Damit unterscheidet er sich von der späteren jüdischen Tradition, die – möglicherweise unter dem Einfluss der Bestimmungen zur Feier des Sabbats²⁴ – den Tag jeweils am Vorabend beginnen lässt.

Der zweite Schöpfungstag beginnt mit einer weiteren grundlegenden «Scheidung», nämlich der zwischen den oberen und den unteren Wassern. Die chaotischen und gefährlichen Wasser der vorweltlichen «Urflut» werden durch eine feste Scheidewand (hebr. *raqia'*, «Feste, Platte, Gewölbe») in Wasser oberhalb der Feste und Wasser unterhalb der Feste getrennt und damit unschädlich gemacht oder domestiziert (Verse 6 f.). Eine direkte Parallele dazu findet sich im babylonischen Welterschöpfungsepos *Enuma Elisch*. Diese trennende Feste wird im ebenfalls priesterlichen Buch Ezechiel genauer beschrieben: Dort ist sie eine «Eisplatte», die die himmlische Welt von der irdischen Welt trennt (Ez. 1,22) und auf der der göttliche Thron steht (Ez. 1,26). In Genesis wird sie ausdrücklich «Himmel» genannt, wobei der Himmel nicht die «Feste» ist, sondern der Bereich oberhalb von ihr. Welchen Zweck die Wasser oberhalb der Feste haben, wird nicht erläutert, aber es kann sich nur um die Regenwasser handeln, die keineswegs immer segensreich sein und ihre zerstörende Kraft bei der Sintflut erweisen werden. Mit der Trennung zwischen oben und unten wird erstmals die Kategorie des Raumes in die Schöpfung eingeführt.

Das Schöpfungswerk des dritten Tages ist zweigeteilt. Zunächst wird ergänzt, was beim zweiten Tag noch fehlt, nämlich die Sammlung der Wasser unterhalb der Feste des Himmels: Diese unteren Wasser ziehen sich an einem «Meer» genannten Ort zusammen und legen damit das «Erde» (*'eret*) genannte trockene Land frei. Wir wissen jetzt, dass der Raum der Schöpfung in den «Himmel» oben und die «Erde» unten unterteilt ist (Verse 9 f.). Der zweite Teil der Schöpfung des dritten Tages gilt den Pflanzen. Gott erschafft alles «Grünzeug», das auf der Erde sprießt, vom Gras bis zu den fruchttragenden Bäumen (Verse 11 f.). Mit der Betonung der Früchte wird deutlich, dass die Erde als Lebensraum der Menschen und Tiere im Vordergrund steht, noch bevor diese erschaffen wurden.

Es folgt am vierten Tag die Erschaffung der in Sonne, Mond und Sterne ausdifferenzierten «Lichter» (im Hebräischen *me'orot*, Plural von *ma'or*, «Licht»), die von Gott am Himmelsgewölbe befestigt werden

(Verse 14–18). Sie unterscheiden sich also von dem am ersten Tag erschaffenen «Licht», offenbar einer Art «Urlicht», dessen Funktion offen bleibt. Aber es ist klar, dass die ganze Schöpfung allein auf die Erde als Lebensraum der Pflanzen, Tiere und Menschen ausgerichtet ist.

Dies ergibt sich auch aus der konkreten Funktionsbeschreibung der Lichter: Einmal sollen unterschiedliche Lichter die Erde am Tag und in der Nacht beleuchten – nämlich die Sonne am Tag und der Mond und die Sterne in der Nacht –, und zum anderen besteht ihre Aufgabe darin, «als Zeichen zu dienen, und zwar für Festzeiten und für Tage und für Jahre» (Vers 14). Damit ist ihre Hauptaufgabe eindeutig eine kalendarrische: Sie markieren nicht nur den Tag und die Nacht, sondern auch den Ablauf der Tage, Jahre (und damit die Jahreszeiten) und Feste, das heißt des Sabbats und der hervorgehobenen Festtage. Auf die Erschaffung des Raumes folgt also die Erschaffung der konkreten Zeit, und diese Zeit – das wichtigste Anliegen des priesterlichen Schöpfungsberichts und der Theologie der Priesterschrift überhaupt – ist wohlgeordnet und findet ihren Höhepunkt in den kultisch vorgegebenen Festzeiten. Schließlich stellt sich noch die Frage, warum der Verfasser zwar von den «Sternen» (hebr. *kokhavim*) spricht, aber nicht von «Sonne» und «Mond», sondern diese, merkwürdig verhalten, das «größere» und das «kleinere Licht» nennt (Vers 16). Man hat dies, wohl mit Recht, dadurch erklärt, dass der Verfasser die hebräischen Begriffe für «Sonne» und «Mond» (*schemesch* und *jareach*) absichtlich vermieden hat, weil beide Termini im Hebräischen nicht nur das Naturphänomen bezeichnen, sondern auch die dazugehörigen Götter, also den Sonnen- und den Mondgott.²⁵ Nichts lag dem priesterlichen Autor ferner, als die naheliegende Assoziation mit den Gestirngottheiten heraufzubeschwören, eine Gefahr, die an vielen Stellen der Hebräischen Bibel spürbar ist.

Nachdem Raum (Himmel und Erde) und Zeit (Gestirne) erschaffen wurden, geht es am fünften Tag darum, den Lebensraum der Erde mit Geschöpfen zu füllen. Gott beginnt zunächst mit den Fischen im Wasser und den Vögeln, die den Raum zwischen Erde und Himmel in Besitz nehmen (Verse 20 f.). Er befiehlt ihnen nicht nur, diesen Raum zu bevölkern, sondern segnet sie auch ausdrücklich (Vers 22) und trägt ihnen auf, sich zu vermehren und damit ihren Fortbestand für die Zukunft zu sichern.

Der sechste und letzte Schöpfungstag gilt der Erschaffung der Landtiere und – ganz zuletzt als Höhepunkt – des Menschen. Im kürzeren ersten Teil (Verse 24 f.) des sechsten Tages werden die Nutztiere (das Vieh) und die Wildtiere erschaffen sowie, davon deutlich getrennt, die Kriechtiere. Letztere sind eigentlich zu nichts nützlich; sie kriechen auf der Erde herum und sind in der Regel auch nicht essbar. Der ausführlichere zweite Teil (Verse 26–28) ist der Erschaffung des Menschen gewidmet: der Lebensraum des Menschen muss fertiggestellt sein, bevor der Mensch als Zielpunkt der Schöpfung erschaffen wird. Der Bericht gliedert sich in den Befehl (Vers 26), die Ausführung (Vers 27), den speziellen Segen für den Menschen (Vers 28), seine Nahrung (Vers 29) und die Nahrung der Tiere (Vers 30).

Der Befehl oder besser die Selbstaufforderung Gottes zur Erschaffung des Menschen ist eines der ältesten und meistdiskutierten Probleme des priesterlichen Schöpfungsberichts (Gen. 1,26):

Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen (*na'aseh 'adam*) in unserem Bild (*be-tzalmenu*), entsprechend unserer Vergleichbarkeit / Ähnlichkeit (*ki-demutenu*)! Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde²⁶ und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.

Die Schwierigkeit beginnt mit dem Wort «lasst uns machen»: Wieso spricht Gott hier plötzlich im Plural und an wen ist diese Aufforderung gerichtet? Schon die jüdischen Exegeten der Antike haben verschiedene Möglichkeiten erwogen, bevorzugten aber die Deutung, dass Gott hier zu dem ihn umgebenden Hofstaat spricht: «Wir wollen jetzt einen Menschen machen – und ich nehme doch an, dass ihr damit einverstanden seid!» Der Plural wäre dann entweder ein den Hofstaat einschließender kommunikativer Plural oder auch schlicht ein *pluralis majestatis*, ein Plural der königlichen Hoheit Gottes. Eine Variante dieser Auslegung wäre das Verständnis des Satzes als eine Frage, die sich an den Hofstaat richtet: «Wollen wir einen Menschen machen?», wobei allerdings auch hier klar wäre, dass diese Frage rein rhetorisch gemeint ist und Gott keinen Widerspruch dulden wird. Dafür spricht auch die auffällige Wahl des Verbums in der Aufforderung «lasst und machen»

(*na'aseh*) und in der Ausführung in Vers 27: «Da schuf (*waj-jivra*) Gott den Menschen.» Während nämlich in Vers 26 das neutrale Verb *'asah* («tun, machen») verwendet wird, greift der Verfasser in Vers 27 wieder (wie in Gen. 1,1) auf das ausschließlich Gott vorbehaltene Verb *bara'* («erschaffen») zurück. Zu wem Gott auch immer spricht und mit wem auch immer er sich berät, es kann kein Zweifel daran bestehen, dass er der alleinige Schöpfer des Menschen ist.

Dieser «Mensch», den Gott erschaffen wird, wird schlicht als *'adam* bezeichnet – ohne Artikel, das heißt, man könnte auch «einen Menschen» übersetzen. Offensichtlich geht es hier aber um den Menschen als Gattungsbegriff und nicht nur um einen einzigen Menschen und schon gar nicht um einen Eigennamen («Adam»). Daher ist die Übersetzung im Plural («Menschen») angemessen. Sie wird auch dadurch bestätigt, dass bei der Herrschaft des Menschen über alle Lebewesen im folgenden Satz das Verb im Plural steht: «sie sollen herrschen». Dies bedeutet schließlich auch, dass der Gattungsbegriff «Mensch/Menschen» sich nicht nur auf männliche Menschen beziehen kann, sondern beide Geschlechter umfasst, wie Vers 27 bestätigt: «männlich und weiblich erschuf er sie».²⁷

Es folgt in Vers 26 die konkrete Aussage, wie dieser zu erschaffende Mensch aussehen soll: Er soll «im Bilde Gottes» gemacht sein, das heißt ihm vergleichbar und ähnlich. «Wie etwas, das uns ähnlich ist», wäre vielleicht die beste deutsche Übersetzung des hebräischen Textes. Das «Bild» (hebr. *tzelem*) ist im altorientalischen Kontext das Standbild eines Königs in einer Stadt oder auch eines Gottes in einem Tempel: So wie das Standbild eines Königs den König oder das Standbild eines Gottes diesen Gott repräsentiert, so repräsentiert der Mensch als Bild Gottes seinen Schöpfer auf Erden. Er ist nicht Gott, sondern das lebendige Abbild Gottes, und als solches ist er seinem Gott vergleichbar oder ähnlich. Diese in Vers 27 vollzogene kühne Aussage ist in der Hebräischen Bibel fast singulär (die wenigen anderen Belege sind von Gen. 1,27 abhängig) und als Lehre von der *imago Dei*, der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, in das kulturelle Gedächtnis eines großen Teiles der Menschheit eingegangen.²⁸ Die besondere Stellung des Menschen wird dann auch in Vers 28 bekräftigt: Gott segnet den/die männlich und weiblich erschaffenen Menschen und befiehlt ihm/ihnen, fruchtbar zu

sein und sich zu vermehren, die Erde zu füllen, sie in Besitz zu nehmen und über alle Lebewesen der Erde zu herrschen. Mit diesem Herrschaftsauftrag unterscheidet sich der Mensch grundsätzlich von den Tieren, die zwar auch gesegnet wurden (Vers 22), aber ohne diesen Herrschaftsauftrag.

Allerdings wird die Überlegenheit des Menschen über die Tiere im nächsten Schritt, in dem es um die Nahrung für Mensch und Tier geht (Verse 29 f.), wieder relativiert. Den Menschen wird nämlich alles Kraut, das Samen bildet, und alles samenbildende Gehölz, das Baumfrüchte (Obst) hervorbringt, als Nahrung gegeben, während den Tieren auf der Erde und den Vögeln des Himmels nur das Grün des Krautes überlassen bleibt. Aber beide sind Vegetarier; vom Töten und Essen der Tiere ist in der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsordnung keine Rede. Diese Schöpfungsordnung der Priesterschrift sieht ein friedliches Miteinander von Menschen und Tieren auf der Erde vor, die nicht einmal um ihre vegetarische Nahrung konkurrieren müssen, denn auch diese ist gerecht zwischen Menschen und Tieren aufgeteilt.²⁹ Aufgabe des Menschen, der über alle Lebewesen der Erde herrschen soll, ist es, dafür zu sorgen, dass die göttliche Schöpfungsordnung eingehalten wird. Wie der Fortgang der Geschichte von Mensch und Tier auf der Erde zeigt, wird genau dies nicht gelingen. Noch aber sind wir am verheißungsvollen Anfang: Am Ende des sechsten Tages betrachtet Gott nicht nur das Werk dieses Tages, sondern sein ganzes Schöpfungswerk und findet, dass es nicht einfach «gut» war wie an allen anderen Tagen, sondern sogar «sehr gut» (Vers 31).

Damit ist der erste Schöpfungsbericht aber noch nicht abgeschlossen. Der Anfang von Genesis 2 gehört ebenfalls dazu und hebt den siebten Tag des Schöpfungswerkes als Gottes Ruhetag hervor:

(2) Und Gott vollendete am siebten Tag das Werk, das er gemacht hatte (*'asah*), und er ruhte (*jischbot*) am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte (*'asah*). (3) Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte Gott (*schavat*) von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte (*bara'*), es zu tun (*la-'asot*).³⁰

Der siebte Tag der Schöpfungswoche ist der Schöpfungssabbat, denn Gott selbst ruhte an diesem Tag von seiner Schöpfungsarbeit. Der

priesterliche Redaktor des Dekalogs in Exodus 20 nimmt genau dieses Ruhen Gottes am siebten Tag der Schöpfung zum Anlass, den Sabbat als Ruhetag auch des Menschen zu begründen (Ex. 20,10 f.): So wie Gott am siebten Tag seiner Schöpfungsarbeit ruhte, soll auch der Mensch am siebten Tag nach seiner Arbeitswoche ruhen. Der Bezug zum Sabbat wird dadurch betont, dass für das Ruhen Gottes nicht das neutrale hebräische Wort *nuach* verwendet wird, sondern zweimal die seltenere Wurzel *sch-b-t*, die an das Wort «Schabbat» denken lässt. Auffallend ist weiter, dass der priesterliche Verfasser für das Werk Gottes dreimal das neutrale Verb ‘*asah* («tun, machen») benutzt, aber einmal – und abschließend – in der holprigen Wendung «das Gott geschaffen hatte, es zu tun» das Verb *bara’* («schaffen/erschaffen»). Damit wird ganz am Schluss noch einmal die alleinige Schöpfungsmacht Gottes betont.

Die Welt des ersten Schöpfungsberichts ist eine wohlgeordnete Welt, die sich in den Kategorien von Zeit und Raum entfaltet und durch eine kultische Kalenderordnung bestimmt wird, die sich an den Feiertagen Israels mit dem Sabbat als Fluchtpunkt der Woche orientiert. Damit ist von Anfang an klar, dass der Schöpfergott bei aller Universalität seiner Schöpfung zu allererst der Gott Israels und die Schöpfung auf das Volk Israel als Volk Gottes ausgerichtet ist. Die schrittweise vollzogene Schöpfung endet mit der Erschaffung des Menschen als Höhepunkt; dieser Mensch ist das perfekte Abbild Gottes auf Erden. Die Erschaffung der Frau erfolgt eher beiläufig; ihr Verhältnis zum Mann wird nicht näher erläutert. Die Tiere stehen eindeutig unter dem Menschen und seiner Frau und werden von ihnen beherrscht. Allerdings dienen sie dem Menschen nicht zur Nahrung, denn Mensch und Tier ernähren sich vegetarisch. Gott ist mit dieser seiner Schöpfung sehr zufrieden; er bezeichnet jeden einzelnen Schöpfungsakt ausdrücklich als «gut» und das gesamte Schöpfungswerk am Ende als «sehr gut».

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de