

Annette Schellenberg

Der Mensch, das Bild Gottes?

T V Z

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 101

Annette Schellenberg

Der Mensch, das Bild Gottes?

Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Lang-Stiftung und der Emil-Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de/> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-17606-8

© 2011 Theologischer Verlag Zürich
<http://www.tvz-verlag.ch/>

Alle Rechte bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.	11
1. Einleitung.	13
1.1 «Sonderstellung des Menschen» – ein Gedanke mit einer vertikalen und einer horizontalen Dimension	13
1.1.1 Parallelförmulierungen und Kontexte	14
1.1.2 Das Verhältnis Mensch–Tier, Gott–Mensch und Mensch–Mensch.	15
1.2 Fragestellung und Ziel dieser Untersuchung	17
1.2.1 Zwei Forschungslücken.	17
1.2.2 Fragen, Interessen und Vorgehen	17
1.3 Anknüpfung an frühere Forschungsergebnisse; methodische Überlegungen; Richtung der Argumentation	19
1.3.1 Zu den drei alttestamentlichen Kontexten.	19
1.3.2 Zum Verhältnis Mensch–Tier	21
1.3.3 Zum Verhältnis Gott–Mensch	24
1.3.4 Zum Verhältnis Mensch–Mensch	25
1.4 Letzte Vorbemerkungen und Leseanweisungen.	26
2. Priesterschriftliche Urgeschichte	29
2.1 Zum Text	29
2.1.1 Hebräischer Text (nach BHS) und Übersetzung	30
2.1.2 Zur Textentstehung	34
2.2 «Und sie sollen herrschen» – zum Verhältnis Mensch–Tier	37
2.2.1 Gemeinsame Geschöpflichkeit von Mensch und Tier	38
2.2.2 Tiere als Gefahr für den Menschen	43
2.2.3 Herrschaft des Menschen nach Genesis 1,26.28	49
2.2.4 Revision der Ordnung nach Genesis 9,1–7	60
2.2.5 Fazit: Radikale Veränderungen im Verhältnis Mensch–Tier.	67

2.3 «Als Bild Gottes schuf er ihn» – zum Verhältnis Gott–Mensch	68
2.3.1 Engerer literarischer Kontext der priesterschriftlichen Bild-Gottes-Aussagen	72
2.3.2 Semantik und Syntax der priesterschriftlichen Bild-Gottes-Aussagen	75
2.3.3 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund der priesterschriftlichen Bild-Gottes-Aussagen	85
a. Gestaltähnlichkeit zwischen Gott und Mensch	85
b. (Kult-)Bilder als machtvolle Repräsentationen von Gottheiten	85
c. Alttestamentliches Bilderverbot	92
d. Menschen als «Bild» (eines) Gottes	98
2.3.4 Sinn der Bild-Gottes-Aussagen im weiteren Kontext der P-Urgeschichte	114
2.3.5 Fazit: Der Mensch, von Gott als «Bild Gottes» erachtet	126
2.4 «Als Bild Gottes . . . schuf er sie» – zum Verhältnis Mensch–Mensch	127
2.4.1 Herrscher–Beherrschte	129
2.4.2 Mann–Frau	131
2.4.3 Gerechter–Sünder	135
2.4.4 Israel–andere Völker	137
2.4.5 Vater–Sohn (Eltern–Kinder)	140
2.4.6 Fazit: Menschen als Brüder (und Schwestern)	141
3. Psalm 8	143
3.1 Zum Text	143
3.1.1 Hebräischer Text (nach BHS) und Übersetzung	143
3.1.2 Zur Textentstehung	145
3.2 «Alles hast du ihm unter die Füße gelegt» – zum Verhältnis Mensch–Tier	148
3.2.1 Interesse nicht am Herrschen, sondern am Herrscher-Sein des Menschen	149
3.2.2 «Unter die Füße (legen)»	150
3.2.3 Universale Dimension der menschlichen Herrschaft	153
3.2.4 Fazit: Der Mensch, von Gott über die Tiere gesetzt	155
3.3 «Du hast ihm nur wenig fehlen lassen, um göttlich zu sein» – zum Verhältnis Gott–Mensch	156
3.3.1 Lobpreis Gottes	156
3.3.2 «Was ist der Mensch, dass du dich um ihn kümmerst?»	157
3.3.3 Erhöhung des Menschen durch Gott	164
3.3.4 Fazit: Der Mensch, allein durch Gott ein Besonderer	171

3.4 «Um ein Ende zu machen Feinden und Rachgierigen» –	
zum Verhältnis Mensch–Mensch	171
3.4.1 Israel–andere Völker	173
3.4.2 Feinde.	174
3.4.3 Königlicher Mensch	176
3.4.4 Fazit: Kein Interesse am Verhältnis der Menschen untereinander . .	177
4. Genesis 2–3	179
4.1 Zum Text	179
4.1.1 Hebräischer Text (nach BHS) und Übersetzung	180
4.1.2 Zur Textentstehung	186
4.2 «Keine Hilfe, die ihm entspricht» – zum Verhältnis Mensch–Tier.	191
4.2.1 Gemeinsame Geschöpflichkeit, aber keine «Hilfe»	191
4.2.2 Kein misslungener Schöpfungsversuch	197
4.2.3 Was zeichnet den Menschen vor dem Tier aus?	200
4.2.4 Von friedlicher Herrschaft zu feindschaftlicher Gleichgestellttheit . .	201
4.2.5 Fazit: Das Verhältnis Mensch–Tier nur ein Randthema	203
4.3 «Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden» –	
zum Verhältnis Gott–Mensch.	204
4.3.1 Menschliche Abhängigkeit und göttliche Fürsorge	205
4.3.2 Vom Verbot zur Verführung und deren Folgen	207
4.3.3 Gottgleiche Erkenntnisfähigkeit	209
4.3.4 Nähe und Distanz zwischen Gott und Mensch.	217
4.3.5 Fazit: Distanz trotz Ähnlichkeit	219
4.4 «Er aber wird über dich herrschen» – zum Verhältnis Mensch–Mensch .	219
4.4.1 Dramatische Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau.	221
4.4.2 Gottesfürchtiger und Frevler.	224
4.4.3 Ein «königlicher» Mensch auch in der Paradieserzählung?	225
4.4.4 Eltern und Kinder	229
4.4.5 Fazit: Unterschiede zwischen Menschen im Blick, aber nicht	
in Bezug auf die Sonderstellungsthematik.	229
5. Sonderstellung des Menschen – der alttestamentliche/altorientalische	
Befund	231
5.1 Einleitung.	231
5.1.1 Vergleich der drei alttestamentlichen Krontexte	231
a. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Aussagen zum	
Verhältnis Mensch–Tier	232
b. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Aussagen zum	
Verhältnis Gott–Mensch	234
c. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Aussagen zum	
Verhältnis Mensch–Mensch	235

d. Zum literarischen Verhältnis von Genesis 1 und Psalm 8 sowie von Genesis 1 und Genesis 2–3.	236
5.1.2 Gesichtspunkte zur Klassifizierung	243
5.2 Implizite Niederschläge des Sonderstellungsgedankens in Aussagen zum Verhältnis Mensch–Tier	244
5.2.1 Alltäglichkeit der Tötung von Tieren.	244
5.2.2 Tiere als Arbeitskräfte der Menschen.	246
5.3 Implizite Niederschläge des Sonderstellungsgedankens in Aussagen zum Verhältnis Gott–Mensch.	247
5.3.1 Menschen im Fokus göttlicher Erwartungen und Handlungen.	248
5.3.2 Anthropomorphismen	250
5.3.3 Anthropozentrik.	260
5.4 (Semi-)Explizite Reflexionen auf eine Sonderstellung des Menschen über Aussagen zum Verhältnis Mensch–Tier.	260
5.4.1 «Plus» des Menschen, definiert im Vergleich zu den Tieren (Fähigkeiten etc., die der Mensch dem Tier voraushat)	260
Exkurs: Das Streitgespräch zwischen Mutterschaf und Getreide	261
5.4.2 Sonderstellung des Menschen, zum Ausdruck gebracht am (hierarchischen) Verhältnis Mensch–Tier	272
5.5 (Semi-)Explizite Reflexionen auf eine Sonderstellung des Menschen über Aussagen zum Verhältnis Gott–Mensch	274
5.5.1 «Plus» des Menschen, definiert im Blick auf Gott (göttliches Element im Menschen u. ä.)	275
Exkurs: Der Atrachasis-Mythos	276
5.5.2 Sonderstellung des Menschen, begründet im (besonderen) Verhältnis Gott–Mensch.	291
Exkurs: Der Hymnus auf den Schöpfergott in der Lehre für Merikare.	293
5.6 Zusammenfassung und Fazit: Sonderstellung des Menschen ja, aber nur selten explizit	298
6. Gegenprobe: Keine Sonderstellung des Menschen – der alttestamentliche/ altorientalische Befund.	301
6.1 Einleitung.	301
6.2 Andere Positionsbestimmung «des Menschen» im Gegenüber zum Tier (und zu Gott)	302
6.2.1 Wahrnehmung einer Überlegenheit von Tieren.	302
6.2.2 Mitgeschöpflichkeit von Mensch und Tier	306
Exkurs: Kohelet 3,18–22.	316
6.3 Andere Grenzziehungen unter den Menschen.	325
6.3.1 Sonderstellung des Königs	326
Exkurs: Der Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs	327

6.3.2 Sonderstellung des eigenen Volks	343
6.3.3 Sonderstellung des Weisen	360
6.4 Zusammenfassung und Fazit: Sonderstellung besonders des «wahren» Menschen	365
7. Sonderfall Priesterschrift?	371
7.1 Aspekte von Hierarchie und Egalität im weiteren Fortgang von P.	371
7.1.1 Gott und Welt	372
7.1.2 Israel, die Völker und die Gemeinde	373
7.1.3 Herrscher und Beherrschte	379
7.1.4 Heilig und profan, rein und unrein, Priester und Nichtpriester, Sünder und Entsühnte	381
7.1.5 Mann und Frau	383
7.1.6 Fazit: Tendenz zum Inklusivismus.	386
7.2 Beurteilung des Inklusivismus von P.	387
7.2.1 Interne Gründe für den Inklusivismus von P	387
7.2.2 Externe Gründe für den Inklusivismus von P	388
7.2.3 Verhältnis des Fortgangs von P zur P-Urgeschichte – zusammenfassende Gesamtbeurteilung des priesterschriftlichen Inklusivismus	392
7.3 Fazit und Ausblick	396
Literaturverzeichnis	401
Stellenregister	447
Altorientalische Texte (ohne biblische Texte).	447
Sumerische und akkadische Texte	447
Ägyptische Texte	449
Andere Texte	450
Biblische Texte	451
Zwischentestamentliche und rabbinische Texte.	459
Sachregister	460
Abkürzungsverzeichnis	473

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie nur noch leicht überarbeitet.

In der langen Zeit, in der dieses Buch entstanden ist, hat mich mein Weg von Zürich nach Los Angeles (University of California), nochmals nach Zürich und schliesslich in die Bay Area Kaliforniens (San Francisco Theological Seminary, San Anselmo; Graduate Theological Union Berkeley) geführt. An all diesen Stationen bin ich Menschen begegnet, die mich unterstützten und mir mit ihrer eigenen wissenschaftlichen Arbeit Impulse gaben. Besonders dankbar bin ich Prof. Dr. Thomas Krüger, der die Entstehung dieses Buches von Anfang an mit Interesse und weiterführender Kritik begleitete und entscheidend dazu beitrug, dass ich den Schritt nach Amerika wagte. Grossen Dank gebührt auch Prof. Dr. Konrad Schmid, nicht nur für die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern grundsätzlich für seine mannigfaltige Unterstützung. Dankbar bin ich auch Prof. Dr. Christoph Uehlinger, der mein Habilitationsverfahren als Dekan zügig vorantrieb und mir als Fachmann der altorientalischen Religionsgeschichte wichtige Hinweise gab.

Im Zusammenhang meines tenure Verfahrens am San Francisco Theological Seminary haben zahlreiche weitere Alttestamentler(innen) mein Buch gelesen und mich mit ihren Gutachten unterstützt: Prof. Dr. Marvin L. Chaney, Prof. Dr. Robert B. Coote, Prof. Dr. Barbara Green, Prof. Dr. Ronald S. Hendel und Prof. Dr. Hans-Peter Mathys. All ihnen sei herzlich gedankt, Bob Coote und Ron Hendel auch für all die anregenden Gespräche, in denen ich jeweils viel lerne.

Eigens erwähnen möchte ich an dieser Stelle weiter all diejenigen, von deren Fachwissen im Bereich der Ägyptologie und Assyriologie ich bei meinen Untersuchungen von altorientalischen Texten profitierte: Alexa Bartelmus, Prof. Dr. Jacco Dieleman, Dr. Margaret Jaques, Dr. J. Cale Johnson, Prof. Dr. Laurie E. Pierce und Prof. Dr. Niek Veldhuis. Aus umgekehrter Erfahrung weiss ich, wie irritierend es ist, wenn Fachfremde sich mit den «eigenen» Texten beschäftigen. Umso mehr danke ich den Genannten, dass sie mir Zugang zu ihren Sprachkursen und Lesekreisen gewährten, mir hie und da eine Frage beantworteten oder Literaturhinweise gaben. Keine(r) von ihnen hat meine Ausführungen gelesen, alle Fehler bleiben meine eigene Verantwortung. (Warum ich es trotz des Wissens um meine Begrenztheit als Alttestamentlerin unternommen habe, in diesem Buch auch altorientalische Texte zu untersuchen, erkläre ich in der

Einleitung). Danken, ohne ihn für meine Ausführungen verantwortlich zu machen, möchte ich auch Prof. Dr. Ernst Jenni, der mir bei meinen Überlegungen zur Syntax von Gen 1,26 weitergeholfen hatte.

Zahlreiche weitere Personen haben indirekt zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen, insofern sie mir zu guten Gesprächspartner(inne)n wurden, mit denen ich Freud und Leid im Zusammenhang der Entstehung dieses Buches teilen konnte. Dankend hervorheben möchte ich aus der Zeit in Zürich Dr. Veronika Bachmann und Prof. Dr. Martin Leuenberger, aus der Zeit in Los Angeles Prof. Dr. William M. Schniedewind und Kaleigh Eliot und aus der Zeit in San Anselmo Prof. Dr. Annette Weissenrieder und Dr. Sarah Shectman.

Und schliesslich gilt mein Dank der Lang-Stiftung und der Emil-Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich für grosszügige Druckkostenbeiträge, Prof. Dr. Konrad Schmid, Prof. Dr. Erhard Blum und Prof. Dr. Shimon Gesundheit für die Aufnahme in die Reihe AThANT sowie Marianne Stauffacher und Samuel Arnet für die hervorragende verlegerische Betreuung im TVZ.

San Anselmo, im September 2011
Annette Schellenberg

1. Einleitung

«Der Mensch, das Bild Gottes?» – wichtig an dieser Titelformulierung ist die verschiedene Bezugsmöglichkeit des Fragezeichens. Zu beachten gilt es v. a., dass sich das Fragezeichen nur auf «Bild Gottes», aber auch auf den ganzen Satz beziehen kann. Damit ist auf den zweifachen Fragehorizont der vorliegenden Untersuchung verwiesen: In dieser geht es zunächst noch einmal um die priesterschriftliche Urgeschichte mit den Bild-Gottes-Aussagen («Was ist gemeint, wenn der Mensch in der Urgeschichte als ›Bild Gottes‹ bezeichnet wird?») sowie um Ps 8 und Gen 2f., die beiden anderen alttestamentlichen «Krontexte» des Gedankens einer menschlichen Sonderstellung. Darüber hinaus wird sodann sehr viel allgemeiner nach dem Sonderstellungsgedanken im gesamten Alten Orient gefragt («Wird der Mensch auch in anderen Texten als ein ›Bild Gottes‹ beschrieben bzw. als ein Besonderer gesehen? Wo und wie?»). Zweites legitimiert dabei Erstes: Der allgemeine Ausblick auf altorientalische Niederschläge des Sonderstellungsgedankens ermöglicht es, die alttestamentlichen Fassungen dieses Gedankens mit anderen Fassungen zu vergleichen und so herauszukristallisieren, wo bei ihnen an die Tradition angeknüpft und wo neue Akzente gesetzt werden. Und dabei erweist sich dann ein Punkt zentral, der sich in der dritten Bezugsmöglichkeit des Fragezeichens spiegelt, derjenigen auf «den Menschen» («Wer ist im Blick, wenn es um die Sonderstellung ›des Menschen‹ geht?»). All dies gilt es im Folgenden genauer zu erklären.

1.1 «Sonderstellung des Menschen» – ein Gedanke mit einer vertikalen und einer horizontalen Dimension

In der exegetischen Sekundärliteratur ist häufig von einer «Sonderstellung des Menschen» die Rede, insbesondere im Zusammenhang von Gen 1 und Ps 8.¹ In der Tat sind dies die beiden alttestamentlichen (atl.) bzw. altorientalischen (ao.) Texte, in

1 Vgl. z. B. Arneth, Gottebenbildlichkeit, 352.358; Eichrodt, Theologie 2/3, 76; Frevel, Frage, 38.41; ders., Theologie, 244 u. ö.; Loretz, Götter, 762; Neumann-Gorsolke, Herrschen, 301.337; Oberforcher, Lesarten, 138; Schmidt, Mensch, 7; Schottroff, Gedenken, 194; Steck, Dominium, 104; ders. Herkunft, 63(ff.); ders., Umwelt, 146.149.

denen der Gedanke einer Sonderstellung am deutlichsten zum Ausdruck kommt – zusammen mit Gen 2f. gelten sie in dieser Untersuchung als «Krontexte» und werden besonders genau untersucht. Doch was ist gemeint, wenn von einer «Sonderstellung des Menschen» gesprochen wird? Was für eine Rolle spielte der Sonderstellungsgedanke im Alten Orient (AO)? Was können wir darüber aus dem Alten Testament (AT) und aus weiteren ao. Quellen erfahren?

1.1.1 Parallelformulierungen und Kontexte

In den exegetischen Publikationen wird in der Regel nicht genauer erklärt, was mit dem Stichwort «Sonderstellung des Menschen» gemeint ist. Doch so eindeutig ist das offenbar nicht: Ein Blick auf die Kontexte der entsprechenden Aussagen der Sekundärliteratur zeigt, dass die verschiedenen Autorinnen und Autoren nicht immer das Gleiche im Blick haben. Darauf deuten bereits die Parallelformulierungen, auf die man in exegetischen Untersuchungen der genannten Texte ebenfalls häufig trifft: Neben «Sonderstellung des Menschen» ist hier auch von der «Hoheit der Menschennatur» die Rede,² vom «dominium terrae»,³ der «Menschenwürde» bzw. «Würde des Menschen»,⁴ der «Gleichheit aller Menschen»⁵ oder davon, dass der Mensch nach den biblischen Schöpfungstexten die «Krone der Schöpfung»⁶ ist.

Deutet sich bereits in diesen Parallelformulierungen an, dass der Gedanke einer Sonderstellung des Menschen unter verschiedenen Gesichtspunkten interessieren kann, so bestätigt dies ein Blick auf die Zusammenhänge, in denen in Diskussionen unserer Zeit auf die drei atl. Krontexte verwiesen wird. Ein erster solcher Zusammenhang ist die Ausbeutung der Natur durch den Menschen. Nicht selten werden dabei die atl. Texte genannt, weil der Vorwurf im Raum steht, der Gedanke einer Sonderstellung des Menschen und besonders der Herrschaftsauftrag von Gen 1 habe eine Entwicklung eingeleitet, an deren Ende zerstörte Lebensräume, Massentierhaltung und Klimaerwärmung stehen.⁷

2 Vgl. Jacob, Genesis, 97.

3 Vgl. z. B. die Beiträge von Koch, Steck, Stipp, Rütterswörden, Uehlinger, Weippert und Wöhrle mit diesem Stichwort im Titel.

4 Vgl. z. B. die Beiträge von Frevel, Groß, Koch, Krüger, Mathys, Sedlmeier, Seybold und Neumann-Gorsolke mit diesem Stichwort im Titel.

5 Vgl. z. B. Hiecke, Staub, 261; Loretz, Götter, 763f.; Zenger, Menschlein, 141.

6 Vgl. die Verweise bei Neumann-Gorsolke, Herrschen, 8 Anm. 41.

7 Klassisch sind diesbezüglich bekanntlich v. a. der Aufsatz «The Historical Roots of our Ecological Crisis» von Lynn White Jr. (1973) und das Buch «Das Ende der Vorsehung» von C. Amery (1972). Zum Problem und zur Diskussion vgl. weiter Honegger, Grundriss, 249–256(ff.); Neumann-Gorsolke, Herrschen, 1–6. Zu White und seiner Rezeption weiter Baranzke/Lamberty-Zielinski, Lynn White, 32–61.

Auf Gen 1 und ähnlich Ps 8 wird z. T. auch in ethischen oder dogmatischen Diskussionen verwiesen, wenn das Verhältnis des Menschen zur Umwelt und den anderen Geschöpfen thematisiert wird.⁸ Hier aber ist von diesen Texten v. a. dort die Rede, wo es um das Verhältnis des Menschen zu Gott geht. Die «Gottebenbildlichkeit» des Menschen ist ein Theologumenon, das in der Theologie früh wichtig wurde und es bis heute blieb.⁹ In der Regel geht es dabei um den Menschen als besonderes Geschöpf im Gegenüber zu Gott und die Frage, ob der Mensch dieser Bestimmung gerecht werden kann.¹⁰ Ein dritter Zusammenhang, in dem die atl. Krontexte in zeitgenössischen Debatten eine Rolle spielen, ist die Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte. Hier geht es um die Frage, worin diese Würde besteht und ob bzw. wie deren universale Geltung begründet werden kann.¹¹

1.1.2 Das Verhältnis Mensch–Tier, Gott–Mensch und Mensch–Mensch

Dass die drei atl. Krontexte zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen in solch verschiedenen Zusammenhängen zum Thema werden können, liegt darin begründet, dass es beim Sonderstellungsgedanken sowohl um eine Bestimmung des (hierarchischen) Verhältnisses des Menschen zu anderen Lebewesen geht, was in einem religiösen Denksystem mit der Frage nach dem Verhältnis zu Gott verknüpft ist, als auch um das Menschsein als solches. Im Anschluss an eine Verbildlichung von hierarchischen Verhältnisbestimmungen auf der oben-unten-Achse,¹² kann man entsprechend von einer vertikalen und einer horizontalen Dimension des Sonderstellungsgedankens sprechen.

Bei der vertikalen Dimension geht es um die Stellung des Menschen im Vergleich zu anderen. Das Stichwort «Sonder-» impliziert ja, dass der Mensch gegenüber anderen heraussticht. Die Stellung des Menschen wird dabei über einen Vergleich mit solchen definiert, die «tiefer» stehen. Wer genau dabei im Blick ist, hängt vom Weltbild und Interesse ab bzw. davon, wen/was man bei der Frage nach der Stellung überhaupt berücksichtigt. Besonders interessant ist die Frage des hierarchischen Verhältnisses des Menschen in Bezug auf die Tiere,

8 Vgl. z. B. Härle, Dogmatik, 437–439; Wils, Tier, 407–427.

9 Das spiegelt sich etwa in den vielen Registereinträgen zum Stichwort «Gottebenbildlichkeit» in Herms, Menschenbild, 553.

10 Vgl. z. B. Härle, Dogmatik, 434–437 u. ö.; Jüngel, Gott, 290–317.

11 Vgl. z. B. Frevel, Gottesbildlichkeit, 255–274; Link, Gottesbild, 147–169.

12 Eine solche ist nicht erst in unserer Sprache gängig (vgl. die Rede von einer «Über-» und «Unterordnung» bzw. «Höher-» und «Tieferstellung»), sondern bereits in der Antike. Neben der Uruk-Vase (s. u. S. 26 mit Anm. 36) zeigt dies besonders deutlich Ps 8 (s. u. S. 143[ff.]).

denn im antiken Denken gelten allein sie als andere Lebewesen,¹³ und auch nach heutigem Denken stehen sie dem Menschen am nächsten. Entsprechend liegt der Fokus in dieser Untersuchung auf dem Mensch-Tier-Verhältnis, auch wenn es beim Sonderstellungsgedanken letztlich um eine Verhältnisbestimmung des Menschen zum gesamten nichtmenschlichen Rest der irdischen Schöpfung geht.

Bewusst war im letzten Satz nicht von «Welt», sondern von «Schöpfung» die Rede, ist die Welt nach antikem Verständnis doch immer Schöpfung: ein Gefüge, in dem (ein Schöpfer-)Gott bzw. verschiedene Götter eine wesentliche Rolle spielen. Für den Gedanken einer Sonderstellung des Menschen ist diese Weltsicht bedeutsam – zunächst darum, weil es nach ihr «oberhalb» des Menschen trotz Sonderstellung noch weitere Geschöpfe gibt: neben Gott/den Göttern häufig auch noch Zwischenwesen wie Schutzgeister und Dämonen. In welchem (hierarchischen) Verhältnis der Mensch zu diesen Wesen steht, wird in den Texten des AT und seiner Umwelt allerdings kaum je zum Thema. Wohl aber die (besondere) Nähe des Menschen zu Gott/den Göttern. Und hier zeigt sich, warum der Bereich «oberhalb» des Menschen für den Sonderstellungsgedanken zentral ist: weil das (hierarchische) Verhältnis verschiedener Lebewesen bzw. Geschöpfe zueinander nach der antiken Weltsicht eng mit dem verschiedenen Verhältnis dieser Geschöpfe zu Gott/den Göttern zusammenhängt – ob man dabei nun bei der Höherstellung eines Geschöpfs gegenüber anderen ansetzt oder bei der besonderen Nähe dieses Geschöpfs zu Gott/den Göttern. Entsprechend gilt es bei der vertikalen Dimension des Sonderstellungsgedankens nicht nur den Aspekt des Mensch-Tier-Verhältnisses zu beachten, sondern auch denjenigen des Gott-Mensch-Verhältnisses. Beides gehört eng zusammen, bildet sozusagen zwei Seiten der einen Medaille.¹⁴

Mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Tier und Gott/den Göttern geht es beim Sonderstellungsgedanken auch um den Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen und im Gegenüber zum Göttlichen. Die Verhältnisbestimmungen «nach unten» und «nach oben» betreffen nicht nur das Mensch-Tier- und das Gott-Mensch-Verhältnis, sondern auch den Menschen an sich. Wenn der Mensch eine Sonderstellung hat, dann besagt das auch etwas über das Menschsein. Damit aber hat der Sonderstellungsgedanke auch eine horizontale Dimension: Zumindest implizit betrifft er auch das Mensch-Mensch-Verhältnis, die Frage, was alle Menschen miteinander verbindet.

¹³ Zur Frage, inwieweit im AT auch Pflanzen als lebendig wahrgenommen werden, vgl. Riede, *Leben*, 416–420.

¹⁴ Dass der Mensch dem Tier überlegen ist, bedeutet auch, dass er Gott/den Göttern näher steht als dieses. Dass der Mensch mit Gott/den Göttern besonders eng verbunden ist, bedeutet auch, dass er den Tieren übergeordnet ist.

1.2 Fragestellung und Ziel dieser Untersuchung

1.2.1 Zwei Forschungslücken

Obwohl in der atl. Forschung häufig vom Gedanken einer Sonderstellung die Rede ist, wird über die soeben geschilderte Komplexität dieses Gedankens in der Regel nicht nachgedacht.¹⁵ Die meisten Exeget(inn)en, die im Blick auf einen der drei atl. Krontexte von einer Sonderstellung des Menschen sprechen, konzentrieren sich auf einen oder zwei der im vorherigen Kapitel unterschiedenen Aspekte. Wie alle drei miteinander zusammenhängen, wird praktisch nie bedacht. Die Komplexität des Sonderstellungsgedankens blieb in der atl. Wissenschaft bis anhin unbeachtet.

Darüber hinaus fehlt noch mehr: Die Beantwortung der «wichtige[n] und interessante[n] Kontrollfrage [...]: Wie haben die Völker rings um Israel und dann auch über den Alten Orient hinaus die Vollmacht und Sonderstellung in ihren Mythen, Hymnen und Legenden dargestellt?»¹⁶ In den wenigen Fällen, in denen diese Frage in der atl. Sekundärliteratur berührt wird, sind die Antworten oberflächlich. Gängig ist v. a. eine Kontrastierung des Menschenbilds von Gen 1 und Ps 8 (der Mensch als König) mit demjenigen der mesopotamischen Schöpfungsmythen (der Mensch als Sklave/Diener der Götter),¹⁷ aus der dann explizit oder implizit geschlossen wird, dass der Sonderstellungsgedanke ein Proprium Israels war. Genauer nachgegangen aber wird dieser – m. E. falschen – These nicht, und auch sonst wird weder für das alte Israel noch die Kulturen seiner Umwelt danach gefragt, ob, und falls ja, in welcher Form, der Gedanke einer Sonderstellung des Menschen verbreitet war. Diese zweite Forschungslücke hängt mit der ersten zusammen: Weil die Komplexität des Sonderstellungsgedankens in der atl. Wissenschaft bis anhin nicht genauer bedacht wurde, fällt ein Vergleich der atl. Krontexte mit anderen ao. Texten schwer. Das soll mit der vorliegenden Untersuchung geändert werden.

1.2.2 Fragen, Interessen und Vorgehen

Konkret geht es in diesem Buch um die Beantwortung mehrerer miteinander verknüpfter Fragen: (1.) Wie wird der Gedanke einer menschlichen Sonderstellung in den drei atl. Krontexten zum Ausdruck gebracht? Welche Rolle

15 Immerhin benannt wird sie von Wagner, Gottebenbildlichkeitsvorstellung, 345, der vermerkt, dass in Gen 1,26–31 Aussagen zum Gott-Mensch-, Mensch-Schöpfung- und Mensch-Mensch-Verhältnis gemacht werden, den drei Bereichen, die für die theologische Anthropologie insgesamt grundlegend sind.

16 Gestellt wird diese Frage von Gerstenberger, Erde, 246. Auch er aber lässt sie unbeantwortet.

17 Siehe unten S. 123 mit Anm. 483.

spielen dabei die drei Aspekte des Mensch-Tier-, Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Verhältnisses? (2.) Kommt der Gedanke einer menschlichen Sonderstellung auch in anderen ao. Texten (und Bildern) zum Ausdruck? Falls ja: wo und wie? Wie verbreitet war der Gedanke? Stand er in Konkurrenz mit anderen Verständnissen des hierarchischen Gefüges in der Schöpfung? (3.) Wie sind die drei atl. Krontexte auf diesem Hintergrund zu beurteilen? Wie sind etwaige Besonderheiten zu erklären?

Bei diesen Fragen gehen ein systematisches und ein historisches Interesse Hand in Hand: Unter einem systematischen Gesichtspunkt interessiert die Verschiedenheit der Formen, in denen der Gedanke einer menschlichen Sonderstellung im AO zum Ausdruck gebracht werden konnte. Entsprechend sollen die drei atl. Krontexte je unter den Gesichtspunkten des Mensch-Tier-, Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Verhältnisses untersucht werden (vgl. Kap. 2–4), um die verschiedenen Formen zu studieren, in denen diese Aspekte beim Sonderstellungsgedanken eine Rolle spielen können. Im Anschluss an die Analyse dieser und zahlreicher weiterer Texte soll eine Art «mental map» des Sonderstellungsgedankens im AO skizziert werden. Konkret ist das Ziel ein systematischer Überblick über den Sonderstellungsgedanken im AO, in dem unterschiedliche Formen, wie dieser Gedanke zum Ausdruck kommen konnte, voneinander unterschieden und miteinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. Kap. 5). Die dabei zum Tragen kommenden Ordnungsprinzipien (vgl. 5.1.2) verdeutlichen nicht nur die Vielschichtigkeit des Sonderstellungsgedankens, sondern ermöglichen es auch, konkrete Fassungen des Sonderstellungsgedankens zu verorten und mit anderen Fassungen zu vergleichen.

Dazu tritt ein (ideen-)geschichtliches Interesse: Es geht in dieser Untersuchung nicht abstrakt um den Sonderstellungsgedanken als solchen, sondern sehr konkret um den Sonderstellungsgedanken im AO. Entsprechend interessieren nur solche Formen, die im AO auch bezeugt waren und dabei auch deren Verbreitung. Zur Frage nach den Formen tritt das Interesse an den konkreten Texten (und Bildern) und Traditionen, in denen diese bezeugt sind. Um die Frage der Verbreitung des Sonderstellungsgedankens beantworten zu können, muss in dieser Untersuchung auch die Gegenprobe gestellt werden. Entsprechend soll ein zweiter Gesamtüberblick über solche Texte und Traditionen gegeben werden, in denen das hierarchische Gefüge in der Schöpfung nicht im Sinn einer Sonderstellung des Menschen beschrieben wird (vgl. Kap. 6). Erst beide Überblicke zusammen ermöglichen es, die Bedeutung des Sonderstellungsgedankens im AO adäquat zu erfassen und konkrete Fassungen dieses Gedankens zu würdigen. Dass dabei die priesterschriftliche Urgeschichte besonders heraussticht (vgl. Kap. 7), sei hier im Sinn einer These bereits vorweggenommen.

1.3 Anknüpfung an frühere Forschungsergebnisse; methodische Überlegungen; Richtung der Argumentation

Obwohl das Thema «Sonderstellungsgedanke im AO» als solches meines Wissens noch nie zum Gegenstand einer Untersuchung wurde, kann in diesem Buch an vorangegangene Forschungen angeknüpft werden. Wie oben dargelegt,¹⁸ ist die Sonderstellungsthematik vielschichtig, und einzelne Texte und Themen, die in diesem Zusammenhang relevant sind, wurden bereits intensiv erforscht – zum Glück, andernfalls wäre die Bearbeitung eines so breiten Themas nicht möglich. Einige dieser Anknüpfungspunkte seien hier hervorgehoben und dabei sei auch angedeutet, in welche Richtung die Argumentation in diesem Buch verläuft.

1.3.1 Zu den drei alttestamentlichen Krontexten

Auf frühere Forschungen zurückgegriffen werden kann im Folgenden v. a. in den Kapiteln zu Gen 1, Gen 2f. und Ps 8. Diese drei Texte sind nicht nur im Blick auf die Sonderstellungsthematik «Krontexte», sondern auch bezüglich Aufmerksamkeit, die ihnen von exegetischer und systematisch-theologischer Seite zukam und noch immer zukommt. Das ist bekanntlich nicht nur ein Segen – nicht nur, weil die theologischen Interpretationen das Verständnis der Texte oft mehr verdunkelt als erhellt haben, sondern auch, weil die Sekundärliteratur schlicht nicht mehr überblickbar ist. Dennoch hat die intensive Beschäftigung mit diesen drei Texten natürlich auch ihre guten Seiten, hat sie doch dazu geführt, dass zahlreiche Einzelfragen im Detail geklärt und Gesamtinterpretationen zur Diskussion gestellt wurden. Auf all dies ist in den entsprechenden Kapiteln ausführlich einzugehen, in der Hoffnung, hier und da trotz allem noch neue Akzente setzen zu können.

Ein Titel der Sekundärliteratur sei bereits hier besonders hervorgehoben, u. a. auch darum, weil in ihm alle drei atl. Krontexte untersucht werden: «Herrschen in den Grenzen der Schöpfung», die 2004 erschienene Dissertation von *Ute Neumann-Gorsolke*. Die Verfasserin untersucht darin das Bild des Menschen als Herrscher in Gen 1 und Ps 8 und geht dabei auch auf Gen 2, Gen 9 und Ps 104 ein. Dem Titel gemäss liegt ihr Fokus auf dem Mensch-Tier-Verhältnis, zu Recht aber trennt sie dieses nicht vom Gott-Mensch-Verhältnis. (Wie üblich für die atl. Beschäftigung mit diesen Texten wird der Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses hingegen nur ganz am Rand thematisiert.) Damit leistet das Buch von Neumann-Gorsolke einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des atl. Sonderstellungsgedankens und gibt dabei auch recht umfassend Einblick in die bisherige Forschung. Davon kann

18 Siehe oben S. 13–16.

im atl. Teil der vorliegenden Untersuchung enorm profitiert werden, auch wenn nicht alle von Neumann-Gorsolkes Einschätzungen geteilt werden.¹⁹

Von den drei atl. Krontexten hat die Urgeschichte der Priesterschrift (P) bzw. (in der Regel nur) Gen 1 am meisten Aufmerksamkeit erfahren. Insbesondere zwei Aussagen(komplexe) dieses Texts werden in der Forschung bis heute kontrovers diskutiert: der Herrschaftsauftrag und die Bestimmung des Menschen zum «Bild Gottes». Zu diesen beiden Debatten soll in den entsprechenden Unterkapiteln ein kurzer Forschungsüberblick gegeben werden (vgl. 2.2.3 und die Einleitung zu 2.3). Hier sei lediglich angedeutet, dass die (Art der) Verknüpfung der beiden Aussagen(komplexe) in der atl. Wissenschaft oft zu wenig beachtet wird – gerade auch von denen, die die Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen ausschliesslich vom Herrschaftsauftrag her (funktional) interpretieren. Das hängt z. T. damit zusammen, dass der Fokus oft einseitig auf Gen 1 liegt,²⁰ obwohl der Mensch in der P-Urgeschichte auch in Gen 5 und Gen 9 als «Bild Gottes» bezeichnet wird und es in dieser neben 1,26–30 mehrere weitere Passagen gibt, die für das Verständnis des Mensch-Tier-Verhältnisses zentral sind. Damit wird etwa übersehen, dass in Gen 9 vom «herrschen» (הָרַד) des Menschen gar keine Rede mehr ist. Was das für das Verständnis der Bild-Gottes-Prädikation und des Mensch-Tier-Verhältnisses bedeutet, wird im Lauf dieser Untersuchung ausführlich zu erläutern sein (vgl. 2.2 und 2.3). Hinsichtlich des Kontexts der Bild-Gottes-Aussagen soll in diesem Buch noch ein Schritt weiter gegangen und am Schluss auch der P-Fortgang in den Blick genommen werden. Dass dort von einer Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen keine Rede mehr ist, ist allgemein bekannt. Der Frage nachgehen, ob es Zusammenhänge zu dieser Bestimmung gibt, lohnt sich aber trotzdem (vgl. 7.).

Relativ einfach zu verstehen ist der Sonderstellungsgedanke in der Version von Ps 8. Hinsichtlich des Mensch-Tier- und des Gott-Mensch-Verhältnisses ist die Forschung wenig kontrovers, bei den unterschiedlichen Interpretationen geht es primär um Nuancen. Eigens hervorgehoben sei hier aber die horizontale Dimension. Wie bei den beiden anderen Krontexten wird auch bei Ps 8 in der Regel nicht genauer nach dem Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses gefragt, obwohl der Text diesbezüglich einige interessante Signale setzt. Aufgrund der Ähnlichkeit von Ps 8 und Gen 1 bei den Aussagen zum Mensch-Tier- und

19 Das gilt insbesondere für Neumann-Gorsolkes Grundthese, in Gen 1 (bzw. den priesterschriftlichen Aussagen zur Bild-Gottes-Haftigkeit) und Ps 8 gehe es um die Funktion des Menschen als königlicher Herrscher und Sachwalter in der Schöpfung. Diese (in der Forschung auch sonst häufig vertretene) Interpretation ist m. E. zu einseitig (bei Gen 1) bzw. falsch (bei Ps 8 und Gen 9) – das gilt es im Folgenden im Detail zu erklären.

20 Das moniert zu Recht auch Zenger, Bogen, 22. Vgl. in jüngerer Zeit aber z. B. wieder Middleton, Image, der sich in seinem Buch zur Bild-Gottes-Prädikation von P (auch laut Untertitel) primär auf Gen 1 konzentriert.

Gott-Mensch-Verhältnis wird in der Forschung häufig angenommen, dass diese Ähnlichkeit auch den Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses betrifft.²¹ Doch das ist m. E. falsch. In dieser Untersuchung wird argumentiert werden, dass die horizontale Dimension des Sonderstellungsgedankens in der P-Urgeschichte im Blick ist (vgl. 2.4), nicht aber in Ps 8 (vgl. 3.4). Dass dabei Ps 8 die Norm und die P-Urgeschichte die Ausnahme ist, ergibt sich aus dem Vergleich mit anderen ao. Texten (vgl. 6.3 und 6.4).

Während Gen 2f. wie Gen 1 und Ps 8 zu den meisterforschten Texten des AT gehört, wird dieser Text um einiges seltener unter dem Stichwort «Sonderstellung des Menschen» verhandelt. In der Forschung wird neben der Frage des literarischen Verhältnisses zu Gen 1²² v. a. über die Gesamtaussage des Texts diskutiert. Die einen betonen dabei nur die negativen Entwicklungen (wie die Vertreibung aus dem Paradies), die anderen – m. E. zu Recht – auch die positiven (wie den Gewinn des Wissens um Gut und Böse). Obwohl der Sonderstellungsgedanke in Gen 2f. tatsächlich nicht im Vordergrund steht, betreffen diese Entwicklungen exakt die drei Aspekte dieses Gedankens: das Mensch-Tier-, das Gott-Mensch- und das Mensch-Mensch-Verhältnis. Welcher Art dabei die Zusammenhänge zum Sonderstellungsgedanken sind, ist im entsprechenden Kapitel zu klären (vgl. 4.).

1.3.2 Zum Verhältnis Mensch–Tier

Neben den Forschungsbeiträgen zu den drei atl. Krontexten kann in dieser Untersuchung v. a. an solche zum Mensch-Tier-Verhältnis angeknüpft werden. Mit dem Interesse der Forschung am Thema «Tier in der ao. Welt» erfährt auch die Frage nach der Stellung von Tieren im Leben und Denken der Menschen von damals viel Aufmerksamkeit. Insofern in vielen dieser Untersuchungen (auch) danach gefragt wird, ob bzw. inwieweit die Menschen von damals sich mit den Tieren verbunden fühlten oder diese als unter- oder überlegen wahrnahmen, berühren sie einen wesentlichen Aspekt der Sonderstellungsthematik.

In der Forschung wurde das Thema «Tier in der ao. Welt» lange Zeit vernachlässigt, unterdessen aber liegen zumindest fürs AT zahlreiche Publikationen vor. Einige wenige davon seien hier herausgehoben, um damit ins Thema einzuführen und auf die methodischen Herausforderungen aufmerksam zu machen. An erster Stelle erwähnt

21 Vgl. z. B. Hieke, Staub, 261; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 77; Loretz, Götter, 762f.; Otto, Menschenrechte, 31–33; Schüle, Prolog, 123f.; Wittenberg, Image, 17.19f.; Zenger, Menschlein, 140–142. Umgekehrt auch Bird, Bone, 521–534, nach der die horizontale Dimension des Sonderstellungsgedankens weder in Ps 8 noch in Gen 1 im Blick ist. (Zu ihrer Interpretation von Gen 1,27 s. u. S. 132 Anm. 526; S. 134f. Anm. 540).

22 Dazu s. u. S. 238–243.

sei «Das Tier in der Bibel» (1963) von *Walter Pangritz*. So sehr man diesem Buch einen frommen Verfasser und die frühe Entstehung anmerkt, verdient es Beachtung, allem voran wegen der Klassifizierung, in der das reichhaltige Material präsentiert wird.²³ Sie zeigt, dass die antike Wahrnehmung des Tieres vielschichtig war, dass Tiere gleichzeitig geopfert und als Vorbilder gepriesen, als Geschöpfe unter Gottes Fürsorge wahrgenommen und als Gefahr erfahren wurden. In der Forschung wird diese Vielschichtigkeit zwar häufig gesehen, in der Regel aber nicht konsequent genug ausgewertet. Pangritz selbst belässt es bei einer Beschreibung der verschiedenen Bereiche, ohne danach zu fragen, wie diese zueinander in Beziehung stehen. Auf solche Urteilsenthaltungen trifft man auch in jüngeren Forschungsbeiträgen.²⁴

Dort, wo eine Synthese versucht wird, wird in der bisherigen Forschung v. a. betont, dass sich die antiken Menschen viel stärker als die heutigen mit den Tieren verbunden fühlten. Klassisch ist diesbezüglich «Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen» (1958) von *Marie Louise Henry*, einer der allerersten Aufsätze zum Thema. Die Verfasserin argumentiert darin, dass sich das atl. Mensch-Tier-Verhältnis fundamental von unserem heutigen unterscheidet, insofern sich der Mensch von damals mit dem Tier in einem magisch-religiösen Weltgefühl positiv verbunden fühlte. Diese positive Verbundenheit sieht sie auch an Stellen, die eher in die gegenteilige Richtung deuten, so z. B. dem Gesetz über die Auslösung der Erstgeburt oder dem Schweigen über das den Tieren beim Opfern angetanene Leid.²⁵ Nur einige wenige Texte werden als Gegenbeispiele erkannt und dann als Ausnahmen (Gen 1; Ps 8) oder Verfallserscheinungen (Spr 6,6; Koh 3,19ff.) beurteilt.²⁶ In gemäßigter bzw. abgewogenerer Form trifft man auf ähnliche Argumentationen auch in jüngeren Publikationen. So sind etwa die Aufsätze, die in dem von *Bernd Janowski*, *Ute Neumann-Gorsolke* und *Uwe Gleßmer* herausgegebenen Band «Gefährten und Feinde des Menschen» (1993) publiziert sind, explizit mit der Absicht zusammengestellt, die im AT zum Ausdruck kommende Tierverbundenheit bewusst zu machen.²⁷ An sich ist gegen ein solches Ansinnen nichts einzuwenden, in der Tat gibt es im AT Texte, in denen ein solches Bewusstsein zum Ausdruck kommt (vgl.

23 Das Buch ist wie folgt gegliedert: «I. Gott und das Tier» («Das Tier als Gottes Geschöpf», «Das Tier unter Gottes Fürsorge», «Das Tier, des Menschen Gabe an Gott oder des Menschen Stellvertreter vor Gott?», «Das Tier als Symbol Gottes und göttlicher Mächte», «Das Tier im Leben Jesu»), «II. Der Mensch und das Tier» («Der Mensch als Bruder der Tiere», «Der Mensch als der Herr der Tiere», «Der Mensch, den Tieren preisgegeben», «Der Mensch im Spiegel der Tierwelt»), «III. Die widergöttlichen Mächte und das Tier» («Das Tier als Träger unheimlichen Grausens», «Das Tier als Symbol gottfeindlicher Reiche», «Das Tier als Verkörperung des Satans»), «IV. Der Mensch zwischen Gott und Tier» («Die Tierheit des Tieres», «Die Menschlichkeit des Menschen», «Die Überwindung des Tieres im Menschen durch den Menschensohn»).

24 Vgl. z. B. Riede, *Tiere/Testament*, 213–246; Schreiner, *Herr*, 219–239.

25 Vgl. Henry, *Tier*, 42f.

26 Vgl. Henry, *Tier*, 37.60.

27 Vgl. Janowski, *Tiere/Einführung*, 5.

6.2.2). Problematisch wird es aber, wenn man ob dieses Fokus auf die damalige Tierverbundenheit die vielen (auch nicht-textlichen) Hinweise übersieht, die zeigen, dass bereits die Menschen der Antike die Tiere als Geschöpfe empfanden, die ihnen selbst untergeordnet sind (vgl. v. a. 5.2).²⁸ Methodisch gilt es in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen der Ebene der Erfahrung/Realität und der Ebene der Hoffnung/Ideologie/Theologie zu beachten. Für beide stösst man im AO auf verschiedene Bestimmungen der Hierarchie zwischen Mensch und Tier (vgl. 5.2; 5.4; 6.2). Dass und wie sich all diese zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammenfügen, soll im Folgenden gezeigt werden (vgl. 6.4.).

Notgedrungen kann dabei nur ein allgemeines Bild gezeichnet werden, denn neben dem alten Israel interessiert in dieser Untersuchung ja der gesamte «Rest» des AO. So sehr dieser im grossen Ganzen einen einheitlichen Kulturraum darstellt, gibt es zwischen den verschiedenen Regionen/Reichen wie auch Epochen, Traditionsströmungen und Gesellschaftsschichten aber natürlich auch Unterschiede – nicht nur bei der Wahrnehmung des Tieres, sondern auch bei den meisten anderen Aspekten, die es bei der Sonderstellungsthematik zu bedenken gilt. Eine breite Untersuchung wie die vorliegende hat den Vorteil, dass sie manche dieser Unterschiede erst sichtbar macht, allerdings auch den Nachteil, dass viele Nuancen unberücksichtigt bleiben. Um des Gesamtüberblicks willen wird dies in diesem Buch in Kauf genommen – und so auch das Risiko, dass einer Alttestamentlerin im Bereich des AO sicher manches entgeht.

Unübersehbar im Fall des Tieres ist, dass dieses in Ägypten eine wichtigere Rolle spielte als in den anderen ao. Kulturräumen. In der Forschungsgeschichte spiegelt sich dies darin, dass das Thema «Tier» ausserhalb der atl. Wissenschaft zunächst in der Ägyptologie entdeckt wurde.²⁹ Für den Rest des AO nahm das Interesse am Tier erst ab dem Jahr 2000 zu. Erwähnung verdient hier v. a. der von *Billie Jean Collins* herausgegebene Sammelband «A History of the Animal World in the Ancient Near East» (2000). Geordnet nach «The Native Fauna», «Animals in Art», «Animals in Literature», «Animals in Religion» und «Studies in the Cultural Use of Animals» werden hier zahlreiche Aufsätze zur Rolle und Wahrnehmung von

28 Einseitig sind aus dem genannten Sammelband neben Henry, Tier, 20–61, m. E. auch Boecker, Ochsen, 67–84; Janowski, Tiere/Einführung, 1–14 (vgl. ders., Tiere, 3–32); Keel, Tiere, 155–193; Liedke, Tier-Ethik, 199–213. Als weiteres Beispiel sei auf die 1997 publizierte Dissertation «Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen» von Florian Schmitz-Kahmen verwiesen. Der Verfasser befragt darin atl. Schöpfungs- und Rechtstexte daraufhin, welche Wertung von Tieren sie widerspiegeln. Das führt ihn zum Schlussfazit, dass «Mensch und Tier» nach atl. Wahrnehmung «aufgrund ihrer unterschiedslos vom Schöpfergott verliehenen Lebendigkeit wesentlich zusammengehören» (a. a. O., 144). Diesem Urteil kann man zwar nicht grundsätzlich widersprechen, doch es ist einseitig und damit irreführend.

29 Vgl. Brunner-Traut, Stellung, 333–347; dies., Tier, 557–561; Hornung, Bedeutung, 69–84; Störk, Tiere, 87–119.

Tieren im antiken Ägypten, Mesopotamien, Syrien-Palästina, Anatolien und Iran geboten. Das Buch bildet eine wahre Fundgrube von Beobachtungen, Verweisen auf relevante Quellen und weitere Sekundärliteratur. Auch hier allerdings fehlt eine zusammenfassende Gesamtschau, sowohl für den AO insgesamt als auch für die einzelnen Kulturräume.

Versucht wird eine solche Gesamtschau im Buch «Tiere im Leben der alten Kulturen» (2000) von *Günther Lorenz*. Das Schwergewicht liegt dabei aber auf dem antiken Griechenland und Rom, für den AO ist das Werk eher enttäuschend.³⁰

1.3.3 Zum Verhältnis Gott–Mensch

Sind schon «das Tier» und «das Mensch-Tier-Verhältnis» komplexe Themen, so noch mehr «Gott» und «das Gott-Mensch-Verhältnis». Im Zusammenhang des AT und anderer Kulturbereiche des AO werden sie daher höchstens in Überblicksdarstellungen (wie Theologien des AT oder populärwissenschaftlichen Darstellungen der Götterwelt Ägyptens) als ein Thema behandelt, in der Regel aber konzentrieren sich Forscher(innen) hier auf Teilfragen (wie Gottesbilder, den Kult, Schöpfungsvorstellungen etc.). Mit dieser vereinzelt Betrachtung sowie der Ausblendung der Frage nach dem Gott-Tier-Verhältnis hängt es wohl zusammen, dass diese Teilfragen nur in seltenen Ausnahmefällen mit dem Sonderstellungsgedanken in Verbindung gebracht werden.

Doch die meisten dieser Teilfragen sind für die Sonderstellungsthematik relevant – hauptsächlich in dem allgemeinen Sinn, dass die in ihnen in den Blick genommenen Aussagen und Vorstellungen zum Gott-Mensch-Verhältnis daraufhin befragt werden können, ob sie die Vorstellung einer Höherstellung des Menschen gegenüber dem Tier widerspiegeln. Die vorliegende Untersuchung wird darauf aufmerksam machen, dass dies häufig der Fall ist: Die anthropozentrische Konzentration auf den Menschen ist impliziter Ausdruck des Gedankens einer menschlichen Sonderstellung (vgl. 5.3).

Darüber hinaus kann über Aussagen und Vorstellungen zum Gott-Mensch-Verhältnis auch expliziter zum Ausdruck gebracht werden, dass der Mensch ein Besonderer ist. Auch dem soll im Folgenden genauer nachgegangen werden (vgl.

³⁰ Zwei weitere Sammelbände seien hier immerhin noch in der Fussnote erwähnt: Parayre, D. (Hg.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques* (Topoi suppl. 2), Lyon 2002 (ein Buch, das mir leider nicht zugänglich war); sowie Alexandridis, A. u. a. (Hg.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Symposium vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock, Wiesbaden 2008 (ein Buch, das sich durch seinen Fokus auf die Frage der Grenzziehung eng mit der in diesem Buch verfolgten Fragestellung berührt, dessen Fokus aber nicht auf dem AO, sondern dem antiken Griechenland liegt).

5.5), wobei sich u. a. zeigen wird, dass das Menschenbild der mesopotamischen Schöpfungsmythen gar nicht so negativ ist, wie oft behauptet wird.

1.3.4 Zum Verhältnis Mensch–Mensch

Noch disparater als die Forschungsbeiträge, an die in dieser Untersuchung im Blick auf den Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses angeknüpft werden kann, sind diejenigen, die im Blick auf den Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses interessieren. Das hängt auch damit zusammen, dass die horizontale Dimension beim Sonderstellungsgedanken eine andere Rolle spielt die vertikale: Während man nur dann vom Gedanken einer menschlichen Sonderstellung sprechen kann, wenn auf die eine oder andere Art zum Ausdruck kommt, dass der Mensch über dem Tier steht bzw. näher bei Gott/den Göttern ist als dieses, bleiben entsprechende Aussagen oder Vorstellungen Ausdruck des Sonderstellungsgedankens, auch wenn der Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses in ihnen ausgeblendet bleibt. Umgekehrt haben keineswegs alle Aussagen, in denen es um eine prinzipielle Gleichheit verschiedener Menschen geht, mit dem Gedanken einer Sonderstellung des Menschen zu tun. Das Paradebeispiel aus dem AT ist diesbezüglich das Deuteronomium, das in Bezug auf Israel ein auffallend «demokratisches» bzw. egalitäres Bild zeichnet,³¹ gleichzeitig aber auch sehr dezidiert zwischen Israel und allen anderen Völkern unterscheidet.

Das Beispiel des Deuteronomiums macht auf ein Phänomen aufmerksam, das sich im Lauf dieser Untersuchung als wichtig erweisen wird: Im AO wurden sehr häufig nur bestimmte Menschen(gruppen) als eigentliche Menschen erachtet, «die anderen» davon aber scharf unterschieden. Das spiegelt sich auch in der Forschung: Während es bis anhin nur sehr wenige Publikationen zu den (hier und da doch vorhandenen) universalen bzw. egalitären Tendenzen im ao. Denken gibt,³² gibt es sehr viele, in denen es um Unterschiede zwischen verschiedenen Menschen(gruppen) geht.³³ Wichtig im Rahmen dieser Untersuchung sind v. a. Forschungen zur ao. Königsideologie und zur Abgrenzung gegenüber Fremden. Im Zusammenhang der Frage nach ao. Aussagen und Vorstellungen, die zum

31 Vgl. Berman, *Created*, 51–80; Köckert, *Volk*, 21–45.

32 Eine der Ausnahmen ist die 2008 erschienene Monographie «Created Equal» von Joshua A. Berman. Darin argumentiert der Autor, dass in «the books of the Pentateuch we find a blueprint for a social and religious order that is more egalitarian in nature ...» (a. a. O., 5). Obwohl Berman den Gegensatz zwischen Israel (bzw. dem Pentateuch) und dem Rest des AO (und dessen Schriften) z. T. überbetont und einen dezidiert synchronen Ansatz hat, bleibt sein Buch anregend.

33 Eigens erwähnt sei unter diesen «Rites and Rank» (2000) von Saul M. Olyan, ein Buch, in dem verschiedenen Aspekten von «Hierarchy in Biblical Representations of Cult» (im weiteren Sinn) nachgegangen wird.

Sonderstellungsgedanken in Kontrast stehen, werden sich im Lauf dieser Untersuchung nämlich v. a. Aussagen und Vorstellungen zu einer Sonderstellung des Königs, des eigenen Volks und des Weisen als wesentlich erweisen (vgl. 6.3). Neben der Frage nach dem Verhältnis zum Gedanken einer Sonderstellung «des Menschen» (vgl. 6.4) verdienen diese im Zusammenhang der Sonderstellungsthematik auch darum Beachtung, weil diese Sonderstellungen in ihnen oft in ähnlicher Weise begründet bzw. veranschaulicht werden wie andernorts diejenige «des Menschen».

1.4 Letzte Vorbemerkungen und Leseanweisungen

Bevor mit der eigentlichen Untersuchung begonnen werden kann, müssen zum Schluss dieser Einleitung noch einige letzte Punkte angesprochen werden.

Oben bereits war von den Vor- und Nachteilen die Rede, die ein breiter Blick auf den gesamten AO mit sich bringt.³⁴ Hier nun noch ein Nachtrag zu den berücksichtigten Quellen: Von einer Alttestamentlerin verfasst, liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung auf dem AT. Darüber hinaus aber wird auch versucht, das relevante Material aus dem gesamten «Rest» des AO zu sichten (mit Schwerpunkt auf Ägypten und Mesopotamien). Wie weit das gelingt, müssen andere beurteilen. Ohne Zweifel bleiben hier und da Quellen ungenannt, die ebenfalls interessant gewesen wären. Die Hoffnung aber ist, dass diese dank der im Folgenden präsentierten Kategorisierung ins Gesamtbild eingeordnet werden können, ohne dieses fundamental zu ändern. Grundsätzlich werden v. a. Texte berücksichtigt, was wiederum primär mit der Ausbildung der Verfasserin zu tun hat. Hier und da aber wird auch auf ikonographische Quellen verwiesen,³⁵ denn dass neben Texten auch Bilder den Sonderstellungsgedanken zum Ausdruck bringen können, steht ausser Frage. Das Paradebeispiel diesbezüglich ist die Uruk-Vase (Ende 4. Jt. v. Chr.), in der die (mesopotamische) Welt und ihre Ordnung dargestellt sind: zuunterst die Pflanzen, dann die Tiere, dann die gewöhnlichen Menschen und zuoberst die Gottheit (Inanna) mit Priestern.³⁶

³⁴ Siehe oben S. 23.

³⁵ Für Beispiele s. u. S. 258 mit Anm. 145 (König); S. 274 mit Anm. 236 und Anm. 237 (Herr der Tiere; Fussmotiv); S. 350f. mit Anm. 323 (Fremde).

³⁶ Eine Abbildung und Beschreibung der Vase findet sich bei Braun-Holzinger, Herrscherbild, 8f.; Tafel 1 und 2. Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ist an der Darstellung sowohl beachtenswert, dass der Mensch zwischen den Tieren und den Göttern verortet ist, als auch, dass manche Menschen (die Priester, darunter wohl auch der König) von den gewöhnlichen Menschen unterschieden sind. Damit sind alle drei Aspekte präsent, um die es in dieser Untersuchung gehen wird.

Eigens hervorgehoben werden sollen hier weiter die Exkurse. In den beiden Überblickskapiteln dieses Buches wird fünf Mal ein ao. Text etwas ausführlicher untersucht: Das sumerische Streitgespräch zwischen Mutterschaf und Getreide in 5.4.1 («Plus» des Menschen definiert im Vergleich zu den Tieren), der babylonische Atrachasis-Mythos in 5.5.1 («Plus» des Menschen definiert im Blick auf Gott), der Hymnus auf den Schöpfergott aus der ägyptischen Lehre für Merikare in 5.5.2 (Sonderstellung des Menschen begründet im besonderen Gott-Mensch-Verhältnis), Koh 3,18–22 in 6.2.2 (Mitgeschöpflichkeit von Mensch und Tier) und der babylonische Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs in 6.3.1 (Sonderstellung des Königs). Diese Exkurse dienen einem doppelten Zweck: Einerseits können mit ihnen nach den drei atl. Krontexten fünf weitere ao. Texte genauer besprochen werden, die im Zusammenhang der Sonderstellungsfrage besondere Beachtung verdienen. Gleichzeitig tragen diese genaueren Untersuchungen dazu bei, den Blick dafür zu schärfen, wie der Sonderstellungsgedanke in ao. Texten zum Ausdruck kommen kann und in welchem Verhältnis er zu solchen Gedanken/Traditionen steht, in denen die hierarchischen Verhältnisse in der Schöpfung anders beschrieben werden.

Ein nächster Punkt, den es hier anzusprechen gilt, sind die Übersetzungen. Für die drei atl. Krontexte werden im Folgenden eigene Übersetzungen geboten (die sich z. T. an die Zürcher Bibel anlehnen), ansonsten werden die Texte aus dem AT, falls nicht anders vermerkt, nach der Zürcher Bibel (2007) zitiert (wobei das dort verwendete HERR durch JHWH ersetzt wird). Die ägyptischen Hymnen werden nach der von Jan Assmann herausgegebenen Sammlung «Ägyptische Hymnen und Gebete» (ÄHG) zitiert, die übrigen Texte aus der Umwelt des AT nach dem gleichnamigen Standardwerk (TUAT) oder ähnlichen Textsammlungen. Ausser bei den ausführlicher besprochenen Texten wird auf die Angabe von Editionen verzichtet; die entsprechenden Angaben findet man in den genannten Werken.

Nochmals zurückzukommen ist an dieser Stelle auch auf die Fülle der im Zusammenhang dieser Untersuchung relevanten Sekundärliteratur. Im Folgenden wird darauf nicht zu knapp verwiesen, sei es, um offenzulegen, wo die eigene Argumentation an frühere Einsichten anschliesst oder diese kritisiert/modifiziert, sei es, um bei nur knapp behandelten Themen auf weiterführende Literatur aufmerksam zu machen. In beiden Fällen aber bleiben diese Verweise limitiert, beinahe überall wäre es möglich gewesen, noch viel mehr Literatur zu zitieren. Zum Teil ist dies mit Formulierungen wie «vgl. etwa» kenntlich gemacht, in den meisten anderen Fällen ist das «etwa» dazuzudenken.

Drei Erläuterungen bedarf es hier sodann in Bezug auf die Terminologie. Die erste betrifft die Rede vom «Alten Orient» (AO). Dieser Begriff ist in diesem Buch in dem umfassenden Sinn gebraucht, der auch Ägypten miteinschliesst. Zum AO gehört natürlich auch das alte Israel und damit auch

das Alte Testament (AT). Deshalb wird in diesem Buch auf die Formulierung «alttestamentlich (atl.) und altorientalisch (ao.)» verzichtet und stattdessen mit «atl./ao.» daran erinnert, dass der Schwerpunkt auf dem AT liegt. Erläuterung bedarf sodann der Begriff «Bild-Gottes-Haftigkeit» des Menschen. Diese Neubildung wird hier gebraucht, wo traditionellerweise von der «Gott-ebenenbildlichkeit» die Rede ist. Dieser Begriff aber ist theologisch so beladen und zudem inhaltlich irreführend,³⁷ dass man ihn besser nicht länger gebraucht. Was es mit der Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen auf sich hat, muss sich im Lauf dieser Untersuchung klären. Drittens ist hier ein Wort zur Rede vom «P-Verfasser» und anderen «Verfassern» notwendig. Über diese weiss man in der Regel ja sehr wenig, was auch damit zusammenhängt, dass die antike Literatur Traditionsliteratur ist. Der Einfachheit halber ist im Folgenden z. T. dennoch von einzelnen «Verfassern» die Rede, obwohl dies eine Verkürzung darstellt.

Den Schluss machen sollen schliesslich einige Leseanweisungen: Hingewiesen sei v. a. auf die Unterscheidung von Normaldruck und Petit. Im Normaldruck werden die Hauptlinien verfolgt, in den Petit-Abschnitten dafür relevante Details geklärt. Dabei wird darauf geachtet, dass die wichtigsten Ergebnisse der Detailuntersuchungen im Haupttext genannt sind, so dass jeweils klar ist, um was es in den Petit-Abschnitten geht. Damit wird eine kursorische Lektüre ermöglicht, nicht zuletzt auch darum, weil auch die Abschnitte im Normaldruck einen zusammenhängenden Text ergeben. Eigens hervorgehoben seien an dieser Stelle neben den internen Querverweisen auch noch die Zusammenfassungen: in 5.1.1 zu den Untersuchungen der drei atl. Krontexte (mit einem Vergleich derselben), in 5.6 zu den verschiedenen Formen, in denen sich der Sonderstellungsgedanke im AO niederschlug, und in 6.4 zu den «Gegentexten» und der Frage, was sie für das Verständnis des Sonderstellungsgedankens im AO bedeuten. Damit kann dieses Buch hoffentlich auch von denen gewinnbringend konsultiert werden, die nicht jeden einzelnen Abschnitt lesen wollen.

37 Vgl. Janowski, Statue, 184 Anm. 3.

2. Priesterschriftliche Urgeschichte

Der erste Text, den es im Folgenden genauer zu untersuchen gilt, ist die P-Urgeschichte. Dass die Sonderstellung des Menschen in ihr ein prominentes Thema ist, steht ausser Frage, immerhin wird der Mensch hier als «Bild Gottes» bezeichnet und zur Herrschaft über die Tiere beauftragt. Woran genau aber bei der Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen gedacht ist und wie sie mit der Herrschaft über die Tiere zusammenhängt, wird in der Forschung bis heute kontrovers diskutiert.¹ Im Folgenden sollen diese und andere damit zusammenhängende Fragen noch einmal aufgegriffen werden. Dabei wird u. a. argumentiert werden, dass die in Europa weit verbreite «funktionale» Interpretation der Bild-Gottes-Aussagen dem Text nicht gerecht wird, dass bei diesen Aussagen ein «Gnadenmoment» eine zentrale Rolle spielt und die horizontale Dimension des Sonderstellungsgedankens bewusst im Blick ist.

2.1 Zum Text

Zuerst aber sollen in diesem Einleitungskapitel die für die folgende Untersuchung wichtigsten Passagen der P-Urgeschichte übersetzt und einige Fragen zur Textentstehung angesprochen werden. Für einen Überblick über textkritische Varianten und Probleme sei auf das Buch von *Ron Hendel* verwiesen, für die LXX weiter auf dasjenige von *Martin Rösel*.² Im Folgenden seien davon nur einige besonders wichtige in den Fussnoten genannt.

¹ Aus der Fülle der Sekundärliteratur seien hier drei Monographien jüngerer Datums hervorgehoben: «Herrschen in den Grenzen der Schöpfung» (2004) von U. Neumann-Gorsolke (typisch für die europäische Forschung; mit Schwerpunkt auf dem Aspekt des Mensch-Tier-Verhältnisses); «In his own image and likeness» (2003) von W. Randall Garr (mit Schwerpunkt auf den linguistischen Fragen und dem Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses); «The Liberating Image» (2005) von J. Richard Middleton (typisch für die amerikanische Forschung; mit detaillierter Behandlung des ao. Traditionshintergrunds und Interesse auch am Aspekt des Mensch-Mensch-Verhältnisses).

² Vgl. Hendel, Text; Rösel, Übersetzung.

2.1.1 Hebräischer Text (nach BHS) und Übersetzung

Gen 1,26–31

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים	26a	Und Gott sprach:
נַעֲשֶׂה אָדָם		Lasst uns Menschen machen
בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ		als unser Bild, (das) wie ein uns Ähnliches ^a (ist). ^b
וַיְרִדוּ	26b	Und sie sollen herrschen
בְּדַגַּת הַיָּם		über die Fische des Meeres
וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם		und die Vögel des Himmels
וּבַבְּהֵמָה		und das Vieh
וּבְכָל־הָאָרֶץ		und das ganze [Wildgetier der] ^c Erde
וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ		und alles Kriechgetier,
הֹרֵמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ		das auf der Erde kriecht!
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים	27a	Und Gott schuf
אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ		den Menschen als sein Bild, ^d
בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ		als Bild Gottes schuf er ihn,
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם	27b	männlich und weiblich schuf er sie.
וַיְבָרֵךְ אֹתָם אֱלֹהִים	28a	Und Gott segnete sie
וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים		und Gott sprach zu ihnen:
פְּרוּ וּרְבוּ		Seid fruchtbar und werdet zahlreich
וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹּשְׁהָ		und füllt die Erde und unterwerft sie
וַיְרִדוּ בְּדַגַּת הַיָּם	28b	und herrscht über die Fische des Meeres
וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה		und die Vögel des Himmels ^e und alle Tiere,
הֹרֵמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ		die sich auf der Erde bewegen.
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים	29a	Und Gott sprach:
הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם		Siehe, ich gebe euch
אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע		alles Samen bildende Kraut,
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ		das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist,
וְאֶת־כָּל־הָעֵץ		und alle Bäume,
אֲשֶׁר־בוּ פְרִי־עֵץ זֶרַע זֶרַע		an denen Samen bildende Baumfrüchte sind –
לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ	29b	euch sollen sie zur Nahrung dienen.
וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ	30a	Allem (Wild-)Getier der Erde aber
וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם		und allen Vögeln des Himmels
וּלְכָל־רֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ		und allem, was auf der Erde kriecht,
אֲשֶׁר־בוּ נַפֶּשׁ חַיָּה		in dem Lebensatem ^f ist, (gebe ich)
אֶת־כָּל־יֵרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ		alles Grün des Krautes zur Nahrung.
וַיְהִי־כֵן	30b	Und so geschah es.

- וַיֵּרָא אֱלֹהִים 31a Und Gott betrachtete
 אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה
 וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד Und siehe: Es war sehr gut.
 וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר 31b Und es wurde Abend und es wurde Morgen,
 יוֹם הַשֵּׁשִׁי der sechste Tag.

Gen 5,1–3

- זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם 1a Dies ist das Verzeichnis der Nachkommen Adams:
 בַּיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם 1b Am Tag, als Gott den Menschen erschuf,
 בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ machte er ihn als Gott-Ähnlichen.
 זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאֵם 2a Männlich und weiblich schuf er sie.
 וַיְבָרֵךְ אֹתָם 2b Und er segnete sie.
 וַיִּקְרָא אֶת-שֵׁם אָדָם Und er nannte sie Mensch,
 בַּיּוֹם הַבְּרָאִים am Tag, als sie erschaffen wurden.
 וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאֵת שָׁנָה 3a Und Adam war 130 Jahre alt.
 וַיֹּולֵד בְּדַמּוֹתוֹ כְּצַלְמוֹ 3b Und er zeugte [einen Sohn]⁹ als ihm Ähnlichen,
 (der) wie sein Bild (ist),^h
 וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת und er nannte ihn Schet.

Gen 6,9–13

- זֶה תּוֹלְדֹת נֹחַ 6,9a Dies ist die Entstehungsgeschichte Noahs:
 נֹחַ אִישׁ צַדִּיק Noach war ein gerechter Mann,
 תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו vollkommen war er unter seinen Zeitgenossen.ⁱ
 אֶת-הָאֱלֹהִים הִתְהַלֵּךְ-נֹחַ 9b Mit Gott wandelte Noach.
 וַיֹּולֵד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים 10a Und Noach zeugte drei Söhne:
 אֶת-שֵׁם אֶת-חָם וְאֶת-יָפֶת 10b Sem, Ham und Jafet.
 וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים 11a Und die Erde verdarb vor Gott
 וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס 11b und die Erde wurde voll mit Gewalttat.
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ 12a Und Gott sah die Erde,
 וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה und siehe: sie war verdorben,
 כִּי-הִשְׁחִית כָּל-בָּשָׂר 12b denn alles Fleisch hatte
 אֶת-דְּרָכּוֹ עַל-הָאָרֶץ seinen Wandel verdorben auf der Erde.
 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ 13a Und Gott sprach zu Noach:
 קֵץ כָּל-בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי Das Ende allen Fleisches ist [gekommen >]
 בְּיַמִּי בְּכִי-מְלֵאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם beschlossen vor mir,
 דֵּן הָאָרֶץ מִפְּנֵיהֶם denn die Erde ist voll mit Gewalttat [von ihnen
 her >] ihretwegen.
 וְהִנֵּנִי מִשְׁחִיתָם אֶת-הָאָרֶץ 13b Und siehe: Ich verderbe sie mit der Erde.

Gen 9,1–7

- וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־בָּנָיו
 וַיֹּאמֶר לָהֶם
 פְּרוּ וּרְבוּ
 וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ
 וּמִזֶּרְאֵכֶם וּמִחַיֹּתֵיכֶם יְהִי־הָאָרֶץ
 עַל־כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ
 וְעַל־כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם
 כְּכֹל אֲשֶׁר תֵּרְמַשׁ הָאֲדָמָה
 וּבְכָל־דְּגֵי הַיָּם
 בְּיַדְכֶם נָתַנּוּ
 כְּכֹל־אֲשֶׁר הוּא־חַי
 לָכֶם יְהִי לְאֹכְלָהּ
 כִּי־רֶקַע עֵשֶׂב
 נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־
 אֲדָמָתָאֲשֶׁר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ
 לֹא תֹאכְלוּ
 וְאֲדָמָתְכֶם לִנְפְשֹׁתֵיכֶם
 אֲדָרֵשׁ
 מִיַּד כָּל־חַיָּה
 אֲדָרֵשְׁנָהּ
 וּמִיַּד הָאָדָם
 מִיַּד אִישׁ אָחִיו
 אֲדָרֵשׁ אֶת־נַפְשׁוֹ הָאָדָם
 שֶׁפָּדַד דָּם הָאָדָם
 בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּד
 כִּי בְצַלְמִי אֱלֹהִים
 עָשָׂה אֶת־הָאָדָם
 וְאַתֶּם פְּרוּ
 וּרְבוּ
 שְׂרָצוּ בָאָרֶץ
 וּרְבוּ־בָהּ
- 1a Und Gott segnete Noah und seine Söhne
 1b und er sprach zu ihnen:
 Seid fruchtbar und werdet zahlreich
 und füllt die Erde.
 2a Und Furcht und Schrecken vor euch sei
 auf allem (Wild-)Getier der Erde
 und auf allen Vögeln des Himmels
 2b und auf allem, das auf dem Erdboden kriecht,
 und auf allen Fischen des Meeres –
 in eure Hand sind sie gegeben.
 3a Alles, das sich regt, das lebendig ist,
 diene euch zur Nahrung;
 3b wie das Grün des Krautes
 gebe ich euch alles.
 4 Nur Fleisch, als dessen Lebenskraft sein Blut
 (vorhanden ist),^j
 dürft ihr nicht essen.
 5a Euer eigenes Blut jedoch
 werde ich einfordern,^k
 aus der Hand jedes Tieres
 werde ich es einfordern,
 5b und aus der Hand des Menschen,
 aus der Hand eines jeden, seines Bruders,
 werde ich die Lebenskraft des Menschen
 einfordern:
 6a Wer das Blut des Menschen vergießt,
 dessen Blut soll um des Menschen willen^l
 vergossen werden,
 6b denn als Bild Gottes
 hat er den Menschen gemacht.
 7a Ihr aber, seid fruchtbar
 und werdet zahlreich,
 7b wimmelt auf der Erde
 und werdet zahlreich^m auf ihr.

Anmerkungen zur Übersetzung

- a** Die Übersetzung «ein xy Ähnliches» ist ein Versuch, die verschiedenen Verständnismöglichkeiten von דמות (s. u. S. 78–80; S. 125f.) auch im Deutschen offen zu halten. Dabei wird ein wörtliches «unsere/seine Ähnlichkeit» zu «etwas uns/ihm Ähnliches» verdeutscht.
- b** Zur Syntax von בצלמנו כדמותנו s. u. S. 81f. Die LXX bietet stattdessen *κατ' εικόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, trennt die beiden Bildbestimmungen also durch ein «und». Interessant ist weiter die Präposition *κατά*, die dem כ des Hebräischen näher ist als dem ב (mit Ausnahme von Gen 9,6 wird *κατά* auch bei den anderen Bild-Gottes-Stellen verwendet. In 9,6 bietet die LXX *ἐν*, was dem hebräischen ב entspricht). Groß, Statue, 35–37, hat aus diesem Unterschied geschlossen, dass in der LXX ein anderes Verständnis vorliegt als im MT: «Der Mensch ist nicht Bild Gottes, sondern nach dem Bild Gottes erschaffen.» (a. a. O., 35). Angesichts der grossen Bedeutungsbreite von *κατά* und dem Gebrauch von *ἐν* in 9,6 ist dieser Schluss m. E. aber nicht zwingend; vgl. auch Rösel, Übersetzung, 48, der (allerdings ohne Diskussion) davon ausgeht, dass das *κατά* eine Übersetzung von כ ist; anders aber ders., Mensch, 77. Interessant an der LXX-Wiedergabe der Bild-Gottes-Prädikationen ist schliesslich auch die unterschiedliche Übersetzung von דמות; dazu s. u. S. 125 Anm. 494.
- c** Innerhalb der Tieraufzählung ist die Nennung der «ganzen Erde» (כל הארץ) seltsam. Die meisten Exeget(inn)en gehen davon aus, dass zwischen ובכל und הארץ ein חית («Wildgetier») oder sonst eine Tierbezeichnung weggefallen ist. Von den antiken Versionen wird diese Hypothese allerdings nur durch die Peschitta gestützt, alle anderen bieten den gleichen Text wie der MT. Wenn in Gen 1,26 eine Tierbezeichnung weggefallen ist, müsste dies schon früh in der Textüberlieferung passiert sein; vgl. die Spekulationen bei Clark, Animal Series, 435; Hendel, Text, 42f.
- d** In der LXX fehlt ein Äquivalent zu בצלמו; vgl. Rösel, Übersetzung, 50.
- e** Die LXX und Peschitta bieten hier je eine zusätzliche Tierbezeichnung – vermutlich in Angleichung an Gen 1,26.
- f** נפש חיה kann hier nicht wie sonst mit «Lebewesen» übersetzt werden, da die Formulierung von etwas handelt, das «in» den Tieren ist.
- g** ילד verlangt im Hebräischen nach einem Objekt. Obwohl es keine entsprechenden Textzeugen gibt, ist zu vermuten, dass ein בן weggefallen ist.
- h** Wie in Gen 1,26f.; 5,1 und 9,6 liegt auch in diesem Vers eine Wendung mit Beth essentiae vor. Anders als bei den anderen Stellen, bei denen es um das «erschaffen» geht, ist die deutsche Übersetzung der Präposition ב mit «als» an dieser Stelle schwierig, da man beim «zeugen» (zumindest mit natürlichen Methoden) keinen Einfluss auf das «Produkt» hat. Im Hebräischen geht es auch nicht darum, der Akzent liegt vielmehr auf der Prädikation des vorher genannten Objektes (hier: des Sohnes). Manche hebräische Handschriften bieten einen offenkundig «einfacheren» Text, in dem die beiden Bildbegriffe mit den gleichen Präpositionen konstruiert sind wie in Gen 1,26. Zum Wechsel der Präpositionen s. u. S. 75; S. 81–84.
- i** Meines Erachtens spricht nichts dagegen, תמים als Beginn eines zweiten Nominalsatzes (mit היה) zu verstehen; vgl. aber anders Baumgart, Umkehr, 202f.
- j** Übersetzung nach Jenni, Beth, 85.
- k** Mit Jenni, Lamed, 69, wird לנפשתיכם in Gen 9,5 als (mit Lamed ascriptionis angeschlossenes) Attribut zu דמכם verstanden. Zu ואך s. u. S. 43f.
- l** Zur Interpretation des Beth s. u. S. 61.
- m** Die Herausgeber der BHS schlagen vor, in Gen 9,7b ורדו zu lesen, womit das Verb «zahlreich sein» nicht wiederholt wäre, sondern wie in 1,26.28 nochmals vom «herrschen» die Rede wäre. Hendel, Text, 9.141, u. a. sind diesem Vorschlag gefolgt. Von einem textkritischen Standpunkt her ist diese Entscheidung m. E. aber nicht gerechtfertigt, da die Lesung des MT Sinn macht und sehr gut bezeugt ist, während die Alternative nur von einigen wenigen LXX-Handschriften gestützt wird; vgl. so zu Recht auch Bosshard-Nepustil, Sintflut, 117 Anm. 30; Witte, Urgeschichte, 143 Anm. 91.

2.1.2 Zur Textentstehung

Zusammen mit dem Rest des Schöpfungsberichts, dem Fortgang der Fluterzählung, dem Bericht über den Noah-Bund und mehreren Genealogien bilden die oben übersetzten Abschnitte den urgeschichtlichen Anfang von P. Obwohl über diese in der Forschung insgesamt mehr Einigkeit besteht als über die nicht-priesterschriftlichen Texte (nicht-P) des Pentateuchs, sind auch bei ihr viele Fragen strittig³ – allem voran die Datierung, die Unterscheidung von ursprünglicher Priesterschrift (P⁶) und späteren Ergänzungen (P⁷), das Ende (und damit der Charakter) von P⁶,⁴ das Verhältnis zum Heiligkeitgesetz⁵ und der literarische Charakter bzw. ob das P-Material (P⁶, aber auch P⁷) als eigenständiges Werk (Quelle) oder als Ergänzung (auch) zu Nicht-P (Redaktion) verfasst wurde. Im Folgenden spielen diese Fragen nur am Rand eine Rolle, denn mit der Urgeschichte ist ein Textbereich im Blick, der relativ unproblematisch ist. Dennoch müssen hier einige der oben genannten Fragen angesprochen werden.

Wichtig für die folgenden Überlegungen ist v. a., ob die oben übersetzten Verse als literarisch einheitlich betrachtet werden können. Meines Erachtens ist dies der Fall – auch wenn in P z. T. auf älteres Material zurückgegriffen wurde.

Dass in P auf älteres Material zurückgegriffen wurde, zeigt ganz klar Gen *6–8, denn hier liegen mit den mesopotamischen Fluttexten (und, je nach Datierung, evtl. auch der nicht-priesterschriftlichen Flutgeschichte) andere Versionen der gleichen Tradition vor. In welcher Form diese dem P-Verfasser vorlagen, lässt sich m. E. nicht mehr rekonstruieren. Unabhängig von entsprechenden Szenarien aber zeigt ein Vergleich der P-Version mit den anderen Versionen, dass der P-Verfasser mit dem ihm vorliegenden Material kreativ umging: Er hat es nicht im Sinn einer Quelle in sein Werk integriert, sondern hat aus dem älteren Material etwas Neues geschaffen, das integraler Teil seines eigenen Werks ist. Ähnlich ist auch in Gen 1 zu vermuten, dass «Wissensmaterialien» integriert wurden, auch hier nicht im Sinn von Quellen, die literar- oder überlieferungsgeschichtlich rekonstruiert werden können, sondern eher im Sinn von Stoffen, wie sie in der Traditionsgeschichte interessieren.⁶ Ähnlich hat wohl auch Gen 2f. zu den Traditionen gehört, die Gen 1 beeinflusst haben – darauf gilt es später nochmals zurückzukommen.⁷

Eigens angesprochen werden müssen an dieser Stelle die Genealogien. Unter anderem mit Verweis auf das Stichwort «Verzeichnis/Buch» (ספר) in Gen 5,1 haben manche argumentiert, dass dem P-Verfasser ein selbständiges «Toledot-Buch» vorgelegen hatte, das er an verschiedenen Stellen in

3 Einen Einblick in die aktuellen Debatten um P gibt der von Shectman und Baden herausgegebene Sammelband «The Strata of the Priestly Writings», bes. Blum, Issues, 31–44. Für einen Forschungsüberblick vgl. weiter Otto, Forschungen, 1–50.

4 Einen knappen Überblick über die Diskussion geben Knauf, Priesterschrift, 113–116; Köckert, Leben, 32, sowie die Tabellen über die unterschiedlichen Bestimmungen des Umfangs von P⁶ bei Guillaume, Land, 193–195 (Lohfink, Pola, Frevel, Guillaume), und Jenson, Holiness, 220–224 (Noth, Elliger, Lohfink, Weimar, Holzinger).

5 Für einen Überblick über die Diskussion vgl. Joosten, People, 5–16; Nihan, Torah, 562f.; Stackert, Rewriting, 12–18.

6 Vgl. so überzeugend Steck, Schöpfungsbericht, 28f.

7 Siehe unten S. 238–243.

sein Werk integrierte. Diese These ist interessant, allerdings auch spekulativ.⁸ Beachtung verdient sie m. E. v. a., insofern sie darauf aufmerksam macht, dass der P-Verfasser die Genealogien kaum aus dem Nichts erschaffen hat, sondern dabei von älteren Traditionen Gebrauch machte. Daraus erklären sich auch manche Unebenheiten – etwa diejenige, dass אדם in Gen 5,1–4 nicht nur (wie in 1,26–28 und 9,6) «Mensch» bedeutet, sondern auch «Adam»,⁹ und vielleicht auch manche der Formulierungsunterschiede in Gen 10.¹⁰ Dass dem P-Verfasser mit den für die Genealogien zentralen Namen auch entsprechende Formulierungen (wie «X zeugte Y») vorgegeben waren, ist anzunehmen. Inwieweit er diese übernahm, ob er die Genealogien also mehr im Sinn von Quellen oder im Sinn von Traditionen in sein Werk integrierte, lässt sich kaum mehr entscheiden.

Zentraler als die Frage nach älteren Vorlagen ist im Zusammenhang dieses Buches diejenige nach möglichen jüngeren Ergänzungen. Nach manchen Forschern gehören einige der oben zitierten Verse nicht zu P^g, sondern sind sekundäre Ergänzungen. Ein Blick auf die jeweiligen Argumente zeigt m. E. aber, dass sie zu schwach sind, um die Last eines solchen Urteils zu tragen. Da manche dieser These aber auch Verse betreffen, die für die folgende Argumentation entscheidend sind, seien sie hier dennoch kurz erwähnt. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung sei auf die Monographie von Neumann-Gorsolke verwiesen, in der die Thesen zu Gen 1 und Gen 9 diskutiert und als unplausibel erwiesen werden.¹¹

Aus Gen 1 sind im Folgenden v. a. 1,26–28 zentral. Die grosse Mehrheit der Exeget(inn)en sieht bei diesen Versen keinen Anlass zu literarkritischen Erklärungen. Eine Ausnahme bilden aber Erich Zenger und Peter Weimar, nach denen das Wort וּכְבַשְׁתֶּם («und unterwerft sie») aus 1,28 eine spätere Ergänzung ist.¹² Beide bringen Argumente vor, die nicht zwingend sind,¹³ und Zenger hat die These in der zweiten Auflage seines Buches auch wieder aufgegeben.¹⁴

Aus Gen 5 sind im Folgenden v. a. 5,1–3 zentral und auch bei diesen Versen gibt es Thesen über sekundäre Ergänzungen. Oben bereits war davon die Rede, dass der P-Verfasser bei den Genealogien auf älteres Material zurückgegriffen hatte – nach manchen einem «Toledot-Buch», das in 5,1a.*3ff. seinen Anfang nahm. In diesem Zusammenhang nun stellt sich die Frage, auf wen 5,1b–*3 zurückgeht. *Howard N. Wallace* argumentiert, dass dies nicht der Verfasser von P war, sondern ein späterer Redaktor, der P und Nicht-P vereinte.¹⁵ Seine Hauptargumente sind die Folgenden: (1.) Der Rückverweis von 5,1b.2 auf 1,26–28 macht wenig Sinn, wenn er vom P-Verfasser selbst stammt, denn in dessen Werk folgte Gen 5 unmittelbar auf Gen 1 (bzw. 2,3). Mehr Sinn hingegen macht ein solcher Rückverweis, wenn er auf den genannten Redaktor zurückgeht, denn dessen Werk umfasste auch bereits Nicht-P. (2.) Die in 5,2 und 5,3 verwendete Formulierung bei der Namensgebung mit קרא + שם (את) + Pronominalsuffix entspricht nicht derjenigen von 1,5.8.10, wohl aber derjenigen von 3,20; 4,17.25f. Beide diese

8 Zur Diskussion vgl. Hieke, *Genealogien*, 65f.; Oberforcher, *Flutprologe*, 607f.; Weimar, *Toledot-Formel*, 65–93, bes. 84–87.

9 Siehe unten S. 128.

10 Siehe unten S. 138 Anm. 561.

11 Vgl. Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, 141–154.248–250.

12 Vgl. Weimar, *Struktur*, 86f. Anm. 23; Zenger, *Bogen*, 40f.

13 Vgl. die ausführlichere Kritik bei Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, 150f.

14 Vgl. Zenger, *Bogen*, 214.

15 Vgl. Wallace, *Toledot*, 19–24.

Beobachtungen verdienen Beachtung,¹⁶ dennoch lässt sich Wallaces These m. E. nicht halten. Er selbst gibt zu, dass die in 5,2f. verwendete Formulierung bei der Namensgebung auch in anderen P-Passagen vorkommt (vgl. Gen 16,15; 21,3; 35,10,15), sie ist sicher kein Grund, die Verse P abzusprechen. Wichtig ist sodann v. a. die Beobachtung, dass in 5,1–3 die Adam-Genealogie in den P-Kontext eingefügt, sprich an den Schöpfungsbericht von Gen 1 angeknüpft wird.¹⁷ Will man ihm nicht die gesamte Adam-Genealogie absprechen, muss das bereits der P-Verfasser selbst gemacht haben.

Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang auch noch die These von *Peter Weimar*, wonach nicht nur 5,1a, sondern auch 5,1b dem P-Verfasser vorgegeben und Teil der Adam-Genealogie war.¹⁸ Diese These ist brisant, ist in 5,1b doch von der Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen die Rede. Damit hätte man einen Beweis, dass der P-Verfasser diese nicht selbst prägte, sondern lediglich neu akzentuierte. Die Argumente von Weimar sind allerdings nicht überzeugend, all seine Beobachtungen (zum Singular-Plural-Wechsel und der Terminologie) sind kein Grund, 5,1b dem P-Verfasser abzusprechen.

Aus Gen 9 schliesslich interessieren im Folgenden besonders 9,1–7 und bei diesen Versen gibt es eine Anzahl von Exegeten, die zwischen P⁸ und P^s unterscheiden. Relativ verbreitet ist die Ausgrenzung von 9,4–6 als sekundär, die meisten Argumente hat diesbezüglich *Sean E. McEvenue* vorgebracht.¹⁹ Seine Argumentation läuft darauf hinaus, dass «vv.4–6 are [...] so hard to relate to vv.1–3,7 so unexpected as laws in the midst of blessing, and so unique in P⁸, that one is driven to relegate them to P^s ...»²⁰. Dass dem so nicht ist, dass diese Verse im Rahmen von P⁸ durchaus Sinn machen, wird unten zu zeigen sein.²¹ Hier sei zunächst eine ähnliche These genannt, diejenige von *Rudolf Mosis*, nach dem 9,4 zu P⁸ gehört, nicht aber 9,5–7.²² Entscheidend bei beiden diesen Thesen ist v. a., dass sie die Bild-Gottes-Prädikation von 9,6b betreffen. Das Hauptargument hierbei ist, dass die Ich-Rede JHWHs in diesem Halbvers nicht durchgehalten ist – ein «Fehler», der offenbar einem Redaktor/Glossator, nicht aber dem P-Verfasser zugetraut wird.²³ Selbst wenn man sich grundsätzlich auf eine solche Art der Argumentation einliesse, müsste man aber auch bedenken, dass der «Fehler» vielleicht gar kein solcher ist, sondern bewusst in Kauf genommen ist, um das Stichwort «Bild Gottes» bringen zu können – darauf deutet die Syntax.²⁴ Ebenfalls wenig überzeugend ist ein weiteres Argument von Zenger, der an V. 6b auch problematisch findet, dass er «die Gottebenbildlichkeit anders nuanciert als sie in Gen 1,26–31; 5,3 definiert war»²⁵. Bei einer solchen Argumentation müsste man aber bereits 5,3 ausscheiden und endete früher oder später bei einer sehr eindimensionalen Schrift. Insgesamt spricht m. E. nichts dagegen, 9,1–7(ff.) als eine literarische Einheit zu betrachten.²⁶

16 Die erste Beobachtung wird z. T. auch anders ausgewertet: als Argument gegen die These, P sei als eine eigenständige Schrift verfasst worden; vgl. Blum, Studien, 280f.

17 Siehe unten S. 128.

18 Vgl. Weimar, Toledot-Formel, 76–80.

19 Vgl. McEvenue, Style, 68–71; so auch Lohfink, Ursünden, 178 Anm. 30; Weimar, Struktur, 84f. Anm. 17; Witte, Urgeschichte, 142 mit Anm. 94; Zenger, Bogen, 105.

20 McEvenue, Style, 71.

21 Siehe unten S. 60–67.

22 Vgl. Mosis, Gen 9,1–7, 195–213(ff.).

23 Vgl. McEvenue, Style, 70 («a careless glossator»); Zenger, Bogen, 105.

24 Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 249. Zur Syntax s. u. S. 80f.

25 Zenger, Bogen, 105.

26 Vgl. so nach Auseinandersetzung mit den Argumenten von McEvenue bzw. Gordis, Lohfink und Zenger auch Ebach, Bild, 40f.; Harland, Value, 152–154; Neumann-Gorsolke, Herrschen, 248–250.

Nach dieser Klärung zur Frage der literarischen Einheitlichkeit, ist die Bahn für die folgende Untersuchung frei. Dabei soll der P-Text im Folgenden für sich betrachtet werden, obwohl es gerade auch in der Urgeschichte Hinweise gibt, dass der P-Verfasser seinen Text im Wissen um, wenn nicht sogar als Ergänzung zu Nicht-P verfasst haben könnte.²⁷

Meines Erachtens ist Erhard Blum darin Recht zu geben, dass es Fälle gibt, in denen die Alternative Quelle oder Redaktion methodisch zu kurz greift²⁸ – man denke z. B. an einen Text, der nicht im Sinn einer redaktionellen Ergänzung im Blick auf einen anderen Text verfasst wurde, wohl aber als eine Art Gegentext, in dem die Kenntnis des anderen Texts vorausgesetzt ist. Angesichts der Berührungen zwischen Gen 1 und Gen 2f. und dem Fehlen einer «Fallgeschichte» wäre ein solches Szenario m. E. auch bei der P-Urgeschichte möglich. Jüngere Publikationen aber zeigen, dass die genannten Phänomene auch ganz anders erklärt werden können.²⁹ Da es in dieser Untersuchung um den Sonderstellungsgedanken und nicht um die redaktionellen Verhältnisse der Urgeschichte oder den literarischen Charakter von P geht, kann diesen Fragen hier nicht näher nachgegangen werden. Angesichts der Unsicherheiten scheint es methodisch geraten, den P-Text zunächst für sich allein zu betrachten. Über das Verhältnis zu Nicht-P kann danach spekuliert werden.

Im Vorblick auf Kap. 7, wo auch nach dem historischen Ort von P gefragt werden muss, sei hier vorweggenommen, dass manche Ergebnisse dieser Untersuchung gut zum europäischen Forschungskonsensus einer exilisch-nachexilischen Entstehung von P^s passen.³⁰ Gleichzeitig aber sei auch erwähnt, dass in Kap. 7 in einer Fussnote erwogen wird, ob die P-Urgeschichte Teil von P^s sein könnte³¹ – das nicht als These, sondern im Sinn einer Möglichkeit, die es in einer anderen Untersuchung ausführlich zu prüfen gälte. Zunächst nun aber zum Sonderstellungsgedanken.

2.2 «Und sie sollen herrschen» – zum Verhältnis Mensch–Tier

In keinem anderen Textbereich des AT ist so viel über das Verhältnis zwischen Mensch und Tier zu vernehmen wie in der P-Urgeschichte. Neben einer ganzen Reihe impliziter Hinweise finden sich in dieser mit Gen 1,26–30 und 9,1–7 auch zwei Passagen, in denen das Mensch-Tier-Verhältnis explizit als solches zum Thema wird. In diesen beiden Abschnitten ergehen die entscheidenden Aussagen (auch) in Form einer Rede Gottes, die sich nur an die Menschen, nicht aber an die Tiere

27 Vgl. die Beobachtungen bei Blum, *Studien*, 278–285.

28 Vgl. Blum, *Studien*, 229–285; kurz auch ders., *Issues*, 41f.

29 Vgl. Arbeiten wie Bosshard-Nepustil, *Sintflut*, und Schüle, *Prolog*, in denen argumentiert wird, dass die nicht-priesterschriftlichen Passagen der Urgeschichte nach-priesterschriftliche redaktionelle Ergänzungen zu P sind.

30 Siehe unten S. 390f.

31 Siehe unten S. 395 Anm. 121.

richtet. Dieses formale Ungleichgewicht spiegelt wider, um was es in diesen Reden inhaltlich geht: Sowohl in Gen 1 als auch in Gen 9 ist von einer Hierarchie zwischen Mensch und Tier die Rede, einem Mensch-Tier-Verhältnis, in dem der Mensch dem Tier klar übergeordnet ist.

Im Einzelnen wird diese Überordnung des Menschen in den beiden Texten dann allerdings je verschieden beschrieben: In Gen 1 wird sie mit dem Verb הָרַר beschrieben, in Gen 9 ist «in die Hand gegeben» das entscheidende Stichwort. Offenbar ist nach P auch das Mensch-Tier-Verhältnis von den Veränderungen betroffen, die aus der ursprünglichen Schöpfung Gottes die nachsintflutliche Welt werden liessen.

2.2.1 Gemeinsame Geschöpflichkeit von Mensch und Tier

Bevor diese Veränderungen bzw. die beiden genannten zentralen Textpassagen im Folgenden genauer untersucht werden, soll hier die P-Urgeschichte zunächst insgesamt auf Aussagen zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier befragt werden. So sehr das Dass der Unterordnung der Tiere unter den Menschen in ihr bereits für die ursprüngliche Schöpfung als gegeben (bzw. dem Menschen aufgegeben) dargestellt wird, ist es nämlich keineswegs das Erste, geschweige denn das Einzige, das über die Tiere gesagt wird. Wenn in Gen 1,20–25 ausführlich über die Erschaffung der verschiedenen Tierarten berichtet wird, treten diese vielmehr zuerst in ihrer Relation zu Gott, dem Schöpfer, in den Blick, in ihrer Geschöpflichkeit also, die für sie genauso bestimmend ist wie für den (erst später erschaffenen) Menschen.³²

Ein Vergleich mit anderen Schöpfungserzählungen aus dem AT und seiner Umwelt zeigt, wie wenig selbstverständlich es ist, dass und wie in Gen 1 über die Erschaffung der Tiere berichtet wird. In den mesopotamischen Schöpfungsmythen etwa ist über die Erschaffung der Tiere in der Regel nichts zu vernehmen; auch in der Paradieserzählung fällt die Passage über die Erschaffung der Tiere bedeutend kürzer aus als in Gen 1.³³ Weiter fällt bei einem solchen Vergleich auf, dass die Perspektive im P-Schöpfungsbericht erst am Schluss anthropozentrisch wird. Anders als etwa in Gen 2 oder dem (Gen 1 in manchem verwandten) Schöpfungshymnus aus der Lehre für Merikare interessieren die Tiere hier nicht von Anfang an in ihrer Beziehung zum Menschen,³⁴ sondern zunächst als Wesen für sich.

Dass die Tiere in Gen 1 zunächst nicht anders als die Menschen (und noch unabhängig von der Frage ihrer Beziehung zu diesen) als Geschöpfe Gottes in den Blick genommen sind, zeigt sich am deutlichsten daran, wie die verschiedenen Schöpfungsakte Gottes auf den fünften und sechsten Schöpfungstag verteilt werden: Die Erschaffung von Wasser- und Lufttieren bildet das Werk des fünften Tages (vgl. 1,20–23), während Landtiere und Menschen erst am sechsten Tag erschaffen

³² Allgemein zur Mitgeschöpflichkeit von Mensch und Tier in Gen 1(–3) und dem Fortgang der P-Urgeschichte vgl. Dohmen, Mitgeschöpflichkeit, 26–29.

³³ Zur Nichterwähnung der Tiere in den mesopotamischen Schöpfungsmythen s. u. S. 287. Zur Erschaffung der Tiere in Gen 2f. s. u. S. 191–196.

³⁴ Zur Anthropozentrik in Gen 2 s. u. S. 192. Zu derjenigen in der Lehre für Merikare s. u. S. 295f.

werden (vgl. 1,24f.). Offenbar gilt die Unterscheidung der drei Lebensräume Wasser, Luft und Erde als grundlegender als die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier.³⁵

Auch im weiteren Fortgang der P-Urgeschichte ist auffallend häufig von den Tieren die Rede, und auch hier beschränkt sich das Interesse dabei keineswegs auf die Frage ihres (hierarchischen) Verhältnisses zum Menschen. Insbesondere in Gen *6–8 und 9,8–17 bleibt vielmehr weiterhin auch die gemeinsame Geschöpflichkeit von Mensch und Tier ein Thema.³⁶ In der Sintfluterzählung kommt diese Gemeinsamkeit sehr drastisch darin zum Ausdruck, dass genauso wie von den Menschen auch von den Tieren nur die allerwenigsten gerettet werden, während die grosse Mehrheit elendiglich ertrinkt. Darüber hinaus werden die Tiere in P sogar mit den Menschen zusammen in die Verantwortung genommen, indem ausdrücklich festgehalten wird, dass «alles Fleisch» (כל בשר) seinen Wandel verdorben habe (vgl. 6,12). Und folgerichtig ist denn auch wieder von «allem Fleisch» die Rede, wenn Gott sich nach 9,8–17 verpflichtet, nie mehr eine Sintflut über die Erde kommen zu lassen. Wieder werden die Tiere in diesem Abschnitt nicht lediglich als Sintflutopfer erwähnt; zusammen mit Noah und seinen Nachkommen gelten sie vielmehr auch als Bundespartner Gottes.

Dass mit den Menschen auch die Tiere von der Sintflut betroffen sind, liegt in der Art dieser Katastrophe begründet, die eben unterschiedslos all jene bedroht, die im Wasser nicht (über-)leben können. Dass die Tiere in der Sintfluterzählung eigens erwähnt werden, hängt darüber hinaus mit dem Motiv der Arche zusammen, die nach allen bekannten Fassungen der Sintfluttradition nicht nur der Noah-Gestalt und seiner Familie, sondern auch einzelnen Spezies der verschiedenen Tierarten das Überleben sichert.³⁷ Im Vergleich der Sintfluterzählung nach P und Nicht-P fällt an diesem Punkt wieder die weniger anthropozentrische Perspektive auf: Während Noah nach Gen 7,2f. (Nicht-P) von allen reinen Tieren sieben und von allen unreinen Tieren ein Paar in die Arche nehmen soll, sind es nach 6,19f. (P) je ein Paar, unabhängig von der für die Tiere selbst unwichtigen, für viele von ihnen aber tödlichen (vgl. 8,20) Differenzierung in rein und unrein. Weiter zeichnet sich die P-Fassung auch dadurch aus, dass die (geretteten) Tiere an verschiedenen Stellen aufgezählt werden, während es in allen anderen Fassungen (soweit diese erhalten sind) bei ein, zwei kurzen Bemerkungen bleibt.³⁸

Dass die Tiere in der P-Fassung der Sintfluterzählung bedeutend mehr sind als «Statisten», dass ihre Rolle hier gegenüber dem in der Tradition Vorgegebenen massiv aufgewertet ist, zeigt sodann v. a. 6,12f. Hier nämlich wird Gottes Vernichtungsbeschluss damit begründet, dass «alles Fleisch» (כל בשר) seinen Wandel verdorben habe, die Erde sei «ihretwegen» (מפנרים) voller Gewalttat. Damit

35 Vgl. Ebach, Bild, 37. Ausführlich zur Gesamtanlage von Gen 1 vgl. Steck, Schöpfungsbericht, 199–223; ders., Aufbauprobleme, 288–292.

36 Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 146.

37 Für die Sumerische Flutgeschichte/Eridu Genesis (vgl. TUAT 3/3, 448–458; ETCSL, 1.7.4) vgl. VI,11 und VI,3.10; für Atrachasis (vgl. TUAT 3/4, 612–645) vgl. III,2,32–37; für Gilgamesch (vgl. TUAT 3/4, 646–744) vgl. GE XI,27.83–85.

38 Für die mesopotamischen Texte s. o. Anm. 37. Innerhalb der Genesis bleiben die priesterschriftlichen Aufzählungen von Gen 7,(13.)14–16a (der Einzug in die Arche) und 8,(15f.)17.(18.)19 (der Auszug aus der Arche) ohne Parallele (was allerdings auch redaktionsgeschichtlich bedingt sein könnte). Umgekehrt lässt P das in allen anderen Fassungen erwähnte Opfer der Noah-Gestalt (für Nicht-P vgl. 8,20) unerwähnt – dies allerdings vermutlich aus kultgeschichtlichen Überlegungen (Opfer erst seit Sinai).

sind nicht nur die Menschen gemeint, sondern auch die Tiere, wie der übrige Gebrauch des Ausdrucks כל בשר in Gen 6–9 (vgl. 6,12f.17.19; 7,15f.21; 8,17; 9,11.15–17) unmissverständlich zeigt.³⁹ Zur Beschreibung der chaotischen Zustände, die zur Flut geführt haben, wird hier auf Mensch und Tier gemeinsam verwiesen. Von einer solchen Mitverantwortung der Tiere ist in keiner der anderen bekannten Sintflutfassungen zu hören; in ihnen wird die Katastrophe entweder überhaupt nicht begründet oder aber mit dem Tun (nur) der Menschen in Zusammenhang gebracht – so im Atrachasis-Mythos mit ihrem «Lärmen» (*hubūrum/rigmmum*; vgl. I,354–359 u. ö.) und in der nicht-priesterschriftlichen biblischen Fassung mit ihrer «Bosheit» (רעה), dem böse Dichten und Trachten ihres Herzens (vgl. Gen 6,5).⁴⁰ In P aber werden mit dem Menschen (ein Stück weit) auch die Tiere für die Katastrophe der Sintflut verantwortlich gemacht, wobei selbst begrifflich nicht zwischen ihnen unterschieden wird, vielmehr unterschiedslos alle unter den einen Oberbegriff «alles Fleisch» subsumiert werden. In der Forschung wird z. T. argumentiert, dieser Begriff habe damit zu tun, dass er alle Lebewesen umfasst ausser die Fische.⁴¹ Das ist denkbar, allerdings müsste man dann den Sprachgebrauch von Lev 11,11 als Ausnahme erklären. Unabhängig von der Fisch-Frage ist klar, dass es an dieser Stelle um die Korrespondenz von Tun und Ergehen geht:⁴² All diejenigen, die Gott durch die Flut von der Erde «vertilgt» (שחת hi./pi.), haben diese Katastrophe auch selbst verschuldet,⁴³ gehören zu denen, die die Erde durch ihren «Wandel» (דרך) «verdorben» (ebenfalls שחת hi.) hatten.⁴⁴

39 Neben Gen 6,12 wird כל בשר in Gen 6–9 (stets in P-Versen) in drei unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht: (1.) In 6,13.17; 7,21; 9,11.15 bezeichnet die Wendung diejenigen, die Gott in der Sintflut vernichtet, d. h. Mensch und Tier; anders als bei den anderen Stellen sind die Menschen dabei in 7,21 nicht unter den Oberbegriff «alles Fleisch» subsumiert, sondern werden (ohne ב) nochmals als eigene Gruppe genannt; (2.) in 6,19; 7,15f.; 8,17 bezeichnet כל בשר all diejenigen, von denen Noah je ein Paar in die Arche führt; in erster Linie sind dabei die Tiere gemeint, in 7,15f. und 8,17 könnten aber auch die Menschen mitgemeint sein; (3.) in 9,15–17 dient die Wendung (in 9,15f. zusammen mit כל נפש חיה; dazu s. u. Anm. 48) der Bezeichnung der Gruppe, mit der Gott seinen Bund schliesst, wieder also Mensch und Tier (vgl. 9,9f.). Angesichts dieses Befundes – ein ähnliches Bild ergibt sich auch bei den Belegen in Lev und Num – vermag die Vermutung von Hulst, Kol bašar, 28–68, in 6,12f. verweise der Begriff כל בשר einzig auf die Menschen, nicht aber die Tiere, nicht zu überzeugen. Die meisten Exeget(inn)en verstehen 6,12 denn zu Recht auch als Aussage über Menschen und Tiere; vgl. im Anschluss an Hulst aber anders auch Ruppert, Genesis, 324 mit Anm. 18; Scharbert, Fleisch, 51–53; Westermann, 560. Ausführlicher zu dieser Diskussion um die Bedeutungsweite von כל בשר vgl. Oberforcher, Flutprologe, 461–472; Stipp, Alles Fleisch, 171–178(ff.).

40 Zum Motiv für die Sintflut in den verschiedenen Erzählungen vgl. Fritz, Erde, 599–614; Müller, Motiv, 88–101; ders., Mythos, 115–120; Stipp, Deluge, 141–152. Zu Atrachasis s. u. S. 280. Zu Gilgamesch vgl. Loewenstamm, Basis, 6f.

41 Vgl. Schüle, Prolog, 269; Stipp, Alles Fleisch, 179f(f.); ders., Deluge, 151.

42 Baumgart, Umkehr, 218–223, beobachtet in diesem Zusammenhang, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang in Gen 6,13a, der Feststellung Gottes, das «Ende allen Fleisches» sei vor ihn «gekommen», weil sich die Erde mit חמס gefüllt hat, als ein «Selbstlauf» dargestellt ist, bei dem sich der «Tod aller Lebendigen [...] von selbst und mit einer inneren Folgerichtigkeit» ergibt (a. a. O., 219), dass dieser «Selbstlauf» aber nach 6,13b durchaus im Einklang mit einer sehr aktiven Rolle Gottes gesehen ist.

43 Normalerweise werden Tiere im AT und seiner Umwelt nicht als schuldfähig erachtet. Neben P gibt es nur noch wenige andere Ausnahmen; s. u. S. 321–323.

44 שחת bildet in der P-Flutgeschichte ein wichtiges Leitwort. Es fällt insgesamt 7-mal, wobei einmal «alles Fleisch» (vgl. Gen 6,12), zweimal (in einer Nifal-Konstruktion) die Erde (vgl. 6,11f.) und viermal Gott (vgl. 6,13.17; 9,11.15) Subjekt ist; vgl. Harland, Value, 28–30; Oberforcher, Flutprologe, 416–428.487–510. Zur Art der Schuld von «allem Fleisch» (Stichwort חמס) s. u. S. 44–46.

Fast noch mehr Aufmerksamkeit als der Einbezug der Tiere in die Verantwortung verlangt ihre Aufnahme unter die Bundespartner Gottes.⁴⁵ Während hinter Gen *6–8 ein theologisches Interesse an der Gerechtigkeit Gottes erkennbar ist, lässt sich die Rolle der Tiere in 9,8–17 mit solch theologischen Gründen nicht erklären. Formal handelt es sich bei diesen Versen (wie bereits 9,1–7) um eine Rede Gottes an Noah und seine Söhne; inhaltlich geht es in dieser Rede um einen «Bund» (ברית),⁴⁶ die Selbstverpflichtung Gottes, nie mehr eine Sintflut über die Erde kommen zu lassen. Dass dabei wieder von «allem Fleisch» gesprochen wird, liegt auf der Hand, denn nach wie vor bietet sich dieser Begriff an, um die Sintflutopfer in ihrer Gesamtheit zu nennen (vgl. 9,11.15). Doch Mensch und Tier werden in diesen Versen nicht nur als Sintflutopfer in einem Atemzug genannt, sondern auch als Bundespartner Gottes: Wie Noah und all seine Nachkommen⁴⁷ gehören auch die Tiere zu denen, mit denen Gott seinen «Bund» schliesst, sich in oben genannter Selbstverpflichtung bindet. Insgesamt sieben Mal ist in 9,8–17 von diesem Bundesschluss die Rede und jedes Mal wird die Gruppe der Bundespartner dabei wieder leicht anders beschrieben. Während einmal nur die angeredete Gruppe genannt ist, d. h. Noah und seine Söhne (vgl. 9,11), und einmal umfassend «die Erde» (vgl. 9,13), sind die Tiere bei den fünf verbleibenden Stellen jedes Mal explizit erwähnt, sei es in einer eigenen Nennung neben den Menschen (vgl. 9,9f.12.15), im Kollektivbegriff «alles Fleisch» mit diesen zusammen (9.17) oder einmal auch ganz allein (vgl. 9,16⁴⁸). Konkret geht es auch hier wieder nur um die Land- und Lufttiere, wie neben der Aufzählung von 9,10 («Vögel, Vieh und alle Tiere der Erde») evtl. auch die Wendung כל נפש חיה בכל בשר von 9,15f.⁴⁹ zeigt. Dass die Fische in 9,8–17 nicht als Bundespartner Gottes genannt sind, ist wenig erstaunlich, hat dessen Zusage für sie doch keine Relevanz, da sie wie die erste auch eine nächste Sintflut überleben könnten. Anders sieht das bei allen anderen Tieren aus: Dass sie von der Selbstverpflichtung Gottes existentiell betroffen sind, erklärt noch lange nicht, dass sie unter die Bundespartner Gottes gezählt werden, handelt es sich dabei doch um eine Ehre, die nach den allermeisten atl. Belegen dem Gottesvolk Israel vorbehalten ist. Von einem «Bund» Gottes mit (ebenfalls nur den Luft- und Land-)Tieren ist

45 Vgl. Bartelmus, Tierwelt I, 261; Baumgart, Umkehr, 323f.; Janowski, Tiere/Gott, 16f.; Koch, Imago, 58–60; Lohfink, Erde, 236f.; Pangritz, Tier, 58; Schmitz-Kahmen, Geschöpfe, 83; de Vries, Provision, 98f(f).

46 Allgemein zur Bundestheologie von P s. u. S. 382f. mit Anm. 50; bes. zu Gen 9 vgl. Groß, Bundeszeichen, 103–109; Kutsch, Gott, 362–370; Zimmerli, Sinaibund, 209f.

47 Zum Einschluss aller Noah-Söhne in den Bund von Gen 9 s. u. S. 137f.

48 In Gen 9,16 wird die Gruppe der Bundespartner als כל נפש חיה בכל בשר bezeichnet. Die gleiche Wendung findet sich auch in 9,15, wobei dort die Menschen (Noah und seine Söhne) vorgängig als eigene Gruppe von Bundespartnern Gottes genannt sind. Lässt schon dieser Gebrauch der Wendung in 9,15 vermuten, dass כל נפש חיה בכל בשר nur die Tiere und nicht auch die Menschen bezeichnet, deutet darauf v. a. auch die Wendung selbst: Zunächst fällt bei dieser auf, dass כל נפש חיה (כל) voransteht, was nach Sprachgebrauch von P nur die Tiere sind (vgl. Gen 1,20.24; 9,10.12; ähnlich Gen 1,21.30; Lev 11,10.46). Weiter ist כל בשר mit einem ב abgeschlossen, das hier mit Jenni, Beth, 88f., als Beth essentiae zu bestimmen ist: Wie in Gen 7,21; 8,17 und 9,10 präzisiert die mit ב angeschlossene Aufzählung, wer genau zu der vorgängig mit כל genannten Menge gehört. Sollte es beim Begriff כל בשר in der P-Fluterzählung tatsächlich um alle Lebewesen mit Ausnahme der Fische gehen (s. o. mit Anm. 41), erklärte sich die Präzisierung nochmals mit dem Sonderstatus der Fische: Über die Kombination mit ב bezeichnet der Gesamtausdruck die Schnittmenge der beiden Mengen כל נפש חיה und כל בשר – alle Tiere also, die auch «Fleisch» sind, d. h. alle Tiere mit Ausnahme der Fische. (Gegen Schüle, Prolog, 269, geht es hingegen kaum darum, eine «Gesamtbegrifflichkeit» zu erzeugen, die «tatsächlich alle Geschöpfe einschliesst»; dagegen sprechen 9,10 und 9,15 sowie die Konstruktion der Wendung selbst).

49 Siehe oben Anm. 48.

im AT sonst nur noch in Hos 2,20 die Rede. Dort handelt es sich allerdings um eine eschatologische Verheissung, in der es um das Wohl Israels geht: Wie Gottes Ankündigung, zukünftig den Bogen (!), das Schwert und den Krieg zu zerbrechen, steht auch seine Verheissung eines Bundes mit den Tieren im Zeichen der Pazifizierung. Nicht um die Tiere selbst geht es in diesem Bund, sondern um deren Zähmung im Interesse der Menschen bzw. genauer der Israeliten.⁵⁰ Der Bund von Gen 9 ist anderer Art: Von einer anthropologischen Abzweckung ist bei ihm nichts zu erkennen, genauso wenig von theologischen Interessen, etwa an der Gerechtigkeit Gottes (s. o.). Ein Vergleich mit 8,20–22, dem nicht-priesterschriftlichen Pendant zu 9,8–17, zeigt, dass die Kategorie des «Bundes» weder am Inhalt der Zusage Gottes und damit deren Relevanz für Mensch und Tier etwas ändert – hier wie dort lautet die entscheidende Botschaft, dass es in Zukunft keine Sintflut mehr geben wird – noch an deren Verbindlichkeit – auch in 8,21f. besteht kein Grund, am Wort Gottes zu zweifeln, auch wenn dieses nicht in Form eines Bundesschlusses bzw. einer Selbstverpflichtung ergeht. Einzig die Rolle von Mensch und Tier ist in 9,8–17 eine andere als in 8,20–22: Während der Mensch in 8,21 nochmals genauso negativ beurteilt wird wie in 6,5 (wo diese Beurteilung als Argument für Gottes Vernichtungsbeschluss diente) und die Tiere noch nicht einmal erwähnt werden, werden sie in 9,8–17 beide als Bundespartner Gottes qualifiziert – eine Auszeichnung, die in P sonst bekanntlich nur noch Abraham und seinen Nachkommen zuteil wird (vgl. Gen 17). Während deren Bund mit dem Zeichen der Beschneidung besiegelt wird, das eine «Leistung» bzw. ein Mitwirken auf Seiten der menschlichen Bundespartner bedeutet, ist das Zeichen des Bundes von Gen 9 der von Gott in die Wolken gestellte Bogen (vgl. 9,12–17)⁵¹ – der hier geschlossene Bund verpflichtet einzig Gott, während Mensch und Tier von ihm nur profitieren. Indem sie selbst nichts zu ihm beitragen können/müssen, sind sie auch nicht in der Lage, ihn durch irgendein Fehlverhalten zu brechen.

Konzentriert man die Aufmerksamkeit nicht ausschliesslich auf die Verse der P-Urgeschichte, in denen das Mensch-Tier-Verhältnis explizit als solches thematisiert wird, sondern achtet daneben auch auf die anderen Passagen, in denen neben Menschen auch Tiere erwähnt werden,⁵² wird klar, dass Letztere hier nicht nur als dem Menschen hierarchisch untergeordnete Wesen im Blick sind, sondern zunächst und grundlegend als Geschöpfe im Gegenüber zu Gott. Als solche sind sie aufs engste mit den Menschen verbunden – so eng, dass mancherorts nicht einmal mehr begrifflich zwischen ihnen unterschieden wird. So sehr die Differenz

⁵⁰ Vgl. ähnlich Tucker, Kingdom, 219–225.

⁵¹ Zum Bogen als Bundeszeichen vgl. Rütterswörden, Dominium, 131–154, der überzeugend darlegt, dass hinter dem Bogen von Gen 9 das Bild eines entspannten Kriegs- bzw. Kompositbogens steht (weil ein solcher im gespannten Zustand anders als der Regenbogen nicht mehr gewölbt, sondern gerade wäre), und diesen als «ein Symbol für das Ende der tödlichen Auseinandersetzung zwischen Jahwe und der von ihm geschaffenen Welt» deutet (a. a. O., 151). Andere Akzente setzen Zenger, Bogen, 11–14.124–131 (Gott hat den Bogen «zum Schutz der Schöpfungsordnung in die Wolken gegeben [...]»); er ist eine «Metapher für die Ausübung der Herrschaft des Schöpfergottes»; a. a. O., 131), und Turner, Rainbow, 119–124 (der Bogen «represents the *rāqîa'* [firmament] which has been established to keep the[se] waters at bay»; a. a. O., 122).

⁵² In der Forschung geschieht dies leider selten. Vgl. aber Bartelmus, Tierwelt I, 260–262; Janowski, Herrschaft, 45; ders., Tiere, 10; Klopfenstein, Erde, 277f.; Lohfink, Erde, 236f.; de Pury, Gemeinschaft, 146f.; Schmitz-Kahmen, Tiere, 17–39.75–85.

zwischen Mensch und Tier in P ein Thema ist, gilt sie im Gegenüber der Geschöpfe zu Gott doch als verschwindend klein.⁵³

2.2.2 Tiere als Gefahr für den Menschen

Die Geringheit des Unterschieds zwischen Mensch und Tier ist es letztlich wohl auch, die zu den Formulierungen von Gen 1,26–28 und 9,1–7 geführt hat. So sehr in diesen Versen von einer Überordnung des Menschen über die Tiere die Rede ist, finden sich in ihnen und ihrem näheren Kontext nämlich auch Hinweise, dass der Mensch in der realen Welt eben durchaus nicht immer Herr über die Tiere ist, dass die Kräfteverhältnisse zwischen Mensch und Tier alles andere als eindeutig sind.⁵⁴

Am explizitesten ist diesbezüglich 9,5a. Wenn Gott nach diesem Vers ankündigt, dass er «euer [d. h. der Menschen] Blut» (דמכם) «aus der Hand jedes Tieres» (מיד כל חיה) einfordern wird,⁵⁵ ist dabei vorausgesetzt, dass solches Blut auch fließt, dass Tiere Menschen attackieren und töten. Die Rede vom «Einfordern» (דרש) des vergossenen Menschenbluts qualifiziert das Blutvergiessen dabei zwar als etwas, das dem Willen Gottes zuwiderläuft, macht aber gleichzeitig auch klar, dass Gott auf die tödliche Art der Interaktion zwischen Mensch und Tier (wie auch diejenige zwischen Mensch und Mensch, vgl. 9,5b) nur reagiert, sie aber nicht völlig unterbinden kann oder will.

Wie 9,5 wird auch bereits 9,4 durch die Partikel וְא eröffnet. In 9,4 dient diese dazu, die Bestimmungen des Verses als Einschränkung der Bestimmungen von 9,3 zu markieren. Unklarer ist die Funktion des וְא(י) von 9,5(a) und damit die Frage, in welcher (inhaltlichen und auch literarischen/redaktionsgeschichtlichen) Beziehung dieser (Halb-)Vers zum Vorhergehenden steht. Zur Beantwortung dieser Frage sollte man den in unserem Zusammenhang relevanten Halbvers 9,5a nicht isoliert betrachten, sondern im Gesamtzusammenhang der beiden Verse 9,5f., die inhaltlich eine Einheit binden. Oberthema dieser beiden Verse ist das «Vergießen» (שפך) von Menschenblut bzw. die Ankündigung, dass wer immer sich solchen Blutvergiessens schuldig macht, selbst zu Tode kommt. Während diese Aussage in V. 6a über das Partizip («wer ... vergießt») in allgemeingültiger Form formuliert ist, werden in V. 5 die beiden konkreten Möglichkeiten besprochen, dass die Täter Tiere (vgl. V. 5a) bzw. Menschen (vgl. V. 5b) sind.⁵⁶ Immer geht es dabei um das Opfer Mensch, wobei zweimal dessen «Blut» (דם; vgl. 9,5a.6a) und zweimal dessen «Lebenskraft» (נפש; vgl. 9,5a⁵⁷.5b) erwähnt ist. So betrachtet, wird nun auch das einleitende וְא(י) von 9,5 verständlich. Es

53 Vgl. Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe*, 85. Zu anderen atl./ao. Texten, in denen Tiere als Mitgeschöpfe des Menschen im Blick sind, s. u. S. 306–325.

54 Dass die Erfahrung der Gefährlichkeit von Tieren den Hintergrund von Gen 1,26–28 und 9,1–7 bildet, betonen auch Ebach, *Bild*, 34f.; Steck, *Welt*, 71–82; Stipp, *Dominium*, 140.142; Uehlinger, *Schrei*, 406; Wöhrle, *Dominium*, 179–183.187.

55 Zur Rolle Gottes s. u. S. 60–62.

56 Ausführlicher zu Gen 9,5f. s. u. S. 61f.

57 In Gen 9,5a hat das Stichwort נפש eine andere Funktion als in 9,5b (und 9,4): Hier geht es um die Betonung, dass es im Folgenden um das Blut der Menschen (und nicht mehr um das Blut der Tiere) geht; s. o. S. 33 Anm. k.

geht um den Gegensatz⁵⁸ des Umgangs mit der Lebenskraft/dem Blut von Tieren – dies das Thema von 9,(2.)⁵⁹3f. – und der Lebenskraft/dem Blut von Menschen: Während das Töten bzw. Blutvergiessen im Fall der Tiere von Gott grundsätzlich erlaubt wird (vgl. V. 3), einzig der Verzehr von Fleisch verboten ist, in dem noch Blut bzw. Leben ist (vgl. V. 4),⁶⁰ wird Blutvergiessen im Fall des Menschen in jedem Fall geahndet (vgl. V. 5f.), unabhängig davon, ob dabei Fleisch gegessen wird, in dem noch Blut ist, oder nicht.⁶¹ Deutlich spiegelt sich in diesem Gegensatz die Höherbewertung des Menschen, um die es in diesem Abschnitt ja auch explizit geht.

Während in 9,5a (und 9,5b) lediglich über das Stichworte «Blut» angedeutet ist, dass von tödlichen Übergriffen von Tieren (und Menschen) auf Menschen die Rede ist, wird in 9,6a explizit ausformuliert, dass es in diesen beiden Versen um das «Vergießen von Menschenblut» (שפך דם האדם) geht.⁶² Abgesehen von den Sonderbedeutungen, die שפך דם im Kontext von Vorschriften zum Umgang mit Opferblut (vgl. etwa Lev 4,7; 17,13; Dtn 12,27) bzw. solchen zum Schächten von Tieren (vgl. Dtn 12,16; 15,23) hat, ist «Blutvergiessen» im Hebräischen ähnlich wie im Deutschen ein Synonym für «Töten», das v. a. dort gebraucht wird, wo es um das Töten Unschuldiger geht (vgl. etwa 1Sam 25,31; Ps 106,38; Klag 4,13). Diese Konnotation schwingt auch in Gen 9,5f. mit – durch die Sanktionen ist das in V. 5,6a beschriebene Blutvergiessen ja negativ qualifiziert. Dennoch ist die Bedeutung des Verbs «(Blut-)Vergießen» in diesen Versen nicht auf das schuldhaft Töten (Morden) beschränkt, bezeichnet es in V. 6aβ doch die auf Gott zurückgeführte und damit als legitim beurteilte Bestrafung (Exekution) von Menschen und Tieren (die Blut vergossen haben). Offenbar ist in diesen Versen in umfassendem Sinn von der Tötung von Menschen die Rede, ohne dass dabei zwischen deren verschiedenen Formen (wie Mord und Totschlag) unterschieden würde. Wenn dabei vom «Blutvergiessen» gesprochen wird und nicht ein neutraleres Wort zur Bezeichnung des Tötens verwendet wird, wird damit der Zusammenhang (bzw. Gegensatz) von 9,5f. und 9,3f. verdeutlicht, wo das Stichwort «Blut» bereits eine wichtige Rolle spielte.⁶³

Dass das Zusammenleben von Mensch und Tier alles andere als friedlich ist, wird in P sodann v. a. aus 6,11–13 klar, den Versen, in denen begründet wird, wie es zur Sintflut gekommen ist. Mit den beiden Stichwörtern «Gewalttat» (חמס) und «verdorben sein/verderben» (שחת ni./hi.) wird hier ein Unheilszustand beschrieben, mit der Rede vom «voll sein/werden» (מלא ni.) der Erde mit solcher Gewalttat und der Aussage, dass «alles Fleisch» (כל בשר)⁶⁴ daran beteiligt ist, dessen Totalität. Über die Art der erwähnten Gewalttat(en) ist dabei nicht mehr zu vernehmen, als dass Mensch und Tier sie verüben und dadurch die Erde als Lebensraum verderben. Genauer lässt sich erst aus den Bestimmungen von

58 Zur Funktion von אָ als Marker eines Gegensatzes vgl. HALAT 1, 44.

59 Mit Gen 9,2 ist 9,5 über das Stichwort «Hand» verbunden, wobei es ebenfalls um einen Gegensatz geht: Während die Tiere nach 9,2 «in die Hand» (בִּיד) des Menschen gegeben sind (s. u. S. 64f.), fordert Gott nach 9,5 das Blut des Menschen «aus der Hand» (מִיד) der Tiere und der Menschen.

60 Ausführlicher zu Gen 9,3f. s. u. S. 63f.

61 Vgl. Baumgart, Umkehr, 312–315; Harland, Value, 158f.; Koch, Blut, 411.

62 Zu שפך דם vgl. Christ, Blutvergiessen, 17–19.28–30 u. ö.; Liwak, שפך, 430–434.

63 Zu dem in Gen 9,4 erörterten Zusammenhang zwischen «Blut» (דָם) und «Lebenskraft» (נֶפֶשׁ) s. u. S. 64. Ob in 9,6 darüber hinaus auch das Wortspiel mit דָם und אָדָם zu dieser Wortwahl beitrug (so Jacob, Genesis, 246; Neumann-Gorsolke, Herrschen, 266), sei dahingestellt.

64 Zu diesem Ausdruck, der Mensch und Tier bezeichnet, s. o. S. 39f. mit Anm. 39.

9,2–6 rückschliessen, wo das Zusammenleben von «allem Fleisch» bzw. (in diesen Versen nun differenziert) Mensch und Tier nach der Flut neu geregelt wird. Die dabei erwähnten Einzelfälle deuten darauf hin, dass in 6,11–13 vorrangig an «Gewalttaten» im physischen Sinn gedacht ist, die nicht zuletzt auch darum als חמס gelten, weil sie der göttlichen Vorstellung eines friedlichen Miteinanders von Mensch und Tier zuwiderlaufen.

Mit 60 Belegen gehört das Nomen חמס zu den wichtigsten atl. «Sünden»begriffen bzw. Wörtern zur Bezeichnung von Fehlverhalten (nicht aber so in P, hier bleibt es bei den beiden Belegen von Gen 6).⁶⁵ Sein Bedeutungsspektrum ist weit, reicht von physischen Übergriffen (vgl. Gen 49,5; Ri 9,24), über soziale Unterdrückung und Ausbeutung (vgl. Am 3,10; Ps 72,14), bis hin zu falscher Rede (vgl. Ex 23,1; Ps 27,12; Spr 10,11) und gesellschaftlicher Demütigung (vgl. Gen 16,5). Was die meisten aller Belege verbindet, ist das Moment des Verletzenden, Gewaltsamen. Der Bandbreite seines Bedeutungsspektrums gemäss kann חמס dabei unterschiedliche Formen der Gewaltausübung bezeichnen, wobei sich diese oft nicht genauer bestimmen lassen. Am häufigsten aber ist an die physische Form solcher Gewalt gedacht, wie die wiederholte parallele Verwendung der Wörter «Gewalttätigkeit/Bedrückung» (שד)⁶⁶ und «Blut(tat)» ([דמי]דם)⁶⁷ zeigt.

Mit diesem allgemeinen Befund zur Semantik von חמס passt in der P-Urgeschichte nun 9,2–6 bestens zusammen: Auch in diesen Versen geht es um physische Gewalttaten, genauer um neue Regeln Gottes, in denen erklärt wird, welche Gewalt zwischen Mensch und Tier legitim ist und welche nicht, und angedroht wird, dass illegitime Gewalttaten geahndet werden.⁶⁸ Es liegt auf der Hand, diese Bestimmungen als eine Reaktion auf das in 6,11–13 beschriebenen Chaos der Welt vor der Sintflut zu verstehen.⁶⁹ Angesichts der (ungeklärt bleibenden) negativen Entwicklung zwischen Schöpfung und Sintflut (vgl. den Bezug zwischen 1,31 und 6,12), muss Gott das Zusammenleben von Mensch und Tier neu regeln, um sicherzustellen, dass sich die Entwicklung nicht wiederholen und erneut חמס – und nicht die menschliche Nachkommenschaft⁷⁰ – die Erde «füllen» wird. Ganz genau lässt sich die Bedeutung von חמס in 6,11.13 allerdings auch von 9,2–6 her nicht eingrenzen, was durchaus im Sinn des P-Verfassers sein dürfte:⁷¹ Während in 6,11–13

65 Zu חמס vgl. neben den ThWAT- und THAT-Artikeln Ebach, Bild, 42–44; Harland, Value, 32–40; Lohfink, Ursünden, 180–184; ders., Wörter, 215–217; Neumann-Gorsolke, Herrschen, 242–244; Oberforcher, Flutprologe, (401–407.)408–410(ff.); Steck, Aufbauprobleme, 299; Wijngaert, Sünde, (35–)48–50.

66 Vgl. Jes 60,18; Jer 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10; Hab 1,3; 2,17.

67 Vgl. Ri 9,24; Jes 59,6f.; Jer 51,35; Ez 7,23; Joel 4,19; Hab 2,8.17; Ps 72,14.

68 Ausführlicher zu den Neuregelungen von Gen 9,2–6 s. u. S. 60–67.

69 Vgl. Baumgart, Umkehr, 334–337(ff.); Gunkel, Genesis, 141f.; Harland, Value, 146(ff.); Steck, Mensch, 120f.; ders., Schöpfungsbericht, 146f.; Wijngaert, Sünde, 38f.

70 Dass die Rede vom Gefühlsein der Erde mit חמס (vgl. Gen 6,11.13) einen Kontrast zum Mehrungsauftrag Gottes von 1,28 bildet, ist angesichts der gemeinsamen Stichworte «füllen» (מלא) und «Erde» (ארץ) kaum zu übersehen. Streiten kann man sich aber darüber, ob die Pointe dabei darin liegt, «dass das Erscheinen von Mensch und Tier auf der Welt ein Aufkommen von Gewalt bedeutet und dass das Auftreten des einen notgedrungen das Aufbrechen des anderen nach sich zieht» (so Baumgart, Umkehr, 255; in diesem Sinn auch Neumann-Gorsolke, Herrschen, 242), oder nicht vielmehr darauf, dass das Vollsein der Erde mit חמס verhindert, dass der Mehrungsauftrag je erfüllt sein kann, weil die Sterblichkeitsrate der Menschen durch die «Gewalttaten» immens ist.

71 Mit der Rede vom «Voll-» bzw. «Gefülltsein» (מלא qal/ni.) der «Erde» (ארץ) mit חמס greift der

eine grundsätzliche Aussage über den katastrophalen Zustand der Welt vor der Flut gemacht wird, behandelt 9,2–6 konkrete Einzelfälle. Obwohl diese keineswegs das ganze Phänomen חמס abdecken – Gewalttaten unter Tieren etwa bleiben in diesen Versen unerwähnt –, machen sie immerhin klar, dass der Begriff in 6,11–13 recht weit gefasst ist, neben jeglicher Art der Tötung von Mensch und Tier (aus welchen Gründen auch immer) auch unblutige bzw. nicht tödlich endende Formen von Gewalt miteinschließt (vgl. 9,2). Weiter deutet 9,2–6 darauf hin, dass im Begriff חמס auch das Moment der Zuwiderhandlung gegen Gottes Willen mitschwingt. Eine Form der Strategie im Umgang mit Gewalttaten besteht nach diesen Versen nämlich in der Legitimation mancher solcher Gewalttaten, wobei vorausgesetzt ist, dass sie damit in Zukunft nicht mehr חמס sind. Und tatsächlich laufen nach 1,29f. ja selbst (die später partiell erlaubten) Tötungen für Nahrungszwecke dem ursprünglichen Willen Gottes zuwider.⁷²

Neben Gen 6 und Gen 9 gibt es in der P-Urgeschichte schliesslich auch bereits in Gen 1 Hinweise, dass es die faktische Uneindeutigkeit der Kräfteverhältnisse zwischen Mensch und Tier ist, die zu den Aussagen von 1,26–28 und 9,1–7 geführt hat. Hier weisen nicht Aussagen über Gewalttätigkeiten zwischen Menschen und Tieren in diese Richtung, wohl aber feine Nuancen in den Formulierungen, aus denen sich indirekt auf die Angst vor solchen Gewalttätigkeiten schliessen lässt. Aussagekräftig sind dabei v. a. das Fehlen eines Segens bei den Landtieren sowie die Nahrungsregelung von 1,29f., weiter evtl. auch die unterschiedlichen Verben zur Bezeichnung von Gottes Schöpfungstätigkeiten.

Im P-Schöpfungsbericht ist offenbar vorausgesetzt, dass Gott jeweils ein erstes Paar jeder Gattung bzw. Art von Tieren (sowie des Menschen⁷³) erschafft, nicht aber all die weiteren Tiere. Bei der Erschaffung der ersten Paare (wie auch der Pflanzen) richtet Gott es vielmehr so ein, dass die weitere «(Re-)Produktion» auch ohne sein direktes Eingreifen funktionieren wird. Im Fall der Wasser- und Lufttiere sowie des Menschen wird dieses Funktionieren über den Mehrungssegens sichergestellt (vgl. 1,22.28), dessen Imperativ weniger Befehl, denn vielmehr Verheissung ist.⁷⁴ Einzig die Landtiere erhalten auffälligerweise keinen solchen Mehrungssegens. Dass auch sie sich «mehren» (פרה) und «zahlreich werden» (רבה) (sollen), wird (über die Nennung «aller Tiere», die bei Noah sind, und die daran anschliessende Aufzählung) erst in 8,17 gesagt, dort allerdings ohne das Stichwort «segnen» (ברך).⁷⁵ Im Schöpfungsbericht selbst ist von einer Vermehrung der Landtiere keine Rede, hier ersetzt stattdessen die (an mesopotamische Schöpfungsmythen

P-Verfasser wohl bewusste prophetische Redeweise auf (vgl. Ez 8,17; ähnlich auch Ez 7,23; 9,9) – so auch mit der Formulierung בא ... קץ in Gen 6,13 (vgl. Ez 7,2f.6; Am 8,1f.) – und evoziert damit weitere Assoziationen an die prophetische Rede von Schuld und Gericht; vgl. Oberforcher, Flutprologe, 402–416.436–446; Steck, Aufbauprobleme, 300–305. Verschiedene Assoziationen lässt in Gen 6,11–13 auch die Aussage zu, alles Fleisch habe «seinen Wandel» (דרך) «verdorben» (שחת hi.; vgl. V. 12): Wie im Deutschen ist diese Wendung auch im Hebräischen allgemein und bezeichnet keine spezifische Form der Verderbnis. In der P-Sintfluterzählung dient sie in erster Linie dazu, den Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe aufzuweisen; s. o. S. 40.

⁷² Zur Nahrungsregelung von Gen 1,29f. s. u. S. 48f. Zu ihrer Modifikation in 9,3f. s. u. S. 63–65.

⁷³ Siehe unten S. 127f.

⁷⁴ Vgl. GK § 110cc; Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 186f.; Steck, Schöpfungsbericht, 63–66; Waschke, Untersuchungen, 24–26; Westermann, Genesis, 191f.221f.

⁷⁵ So sehr Schmitz-Kahmen, Geschöpfe, 33, darin Recht zu geben ist, dass «ein Lebewesen» nach P

erinnernde) Formulierung «die Erde bringe hervor» (תוצא הארץ) die Sicherung ihres Dauerbestandes.⁷⁶ Obwohl nicht ausgeschlossen werden kann, dass das Fehlen eines Segens bei den Landtieren keinen tieferen Grund hat,⁷⁷ liegt die Vermutung näher, dass dieses ein Reflex darauf ist, dass der Lebensraum der Landtiere auch der Lebensraum der Menschen ist und dieses gemeinschaftliche «Bewohnen» der Erde z. T. mit Konflikten verbunden ist. Angesichts unerfreulicher Erfahrungen feindschaftlicher Zusammenstöße zwischen Mensch und Tier ist es aus menschlicher Perspektive von Vorteil, wenn die Vermehrung der Landtiere nicht unter göttlichem Segen steht. Dass von den drei Verben der priesterschriftlichen Standardformulierung des Mehrungsauftrags (vgl. 1,22,28; 9,1; vgl. auch Ex 1,7) in Gen 8,17 (wo es auch um die Landtiere geht) ausgerechnet dasjenige des «Füllens der Erde» (מלא את הארץ) weggelassen ist, ist wohl kein Zufall, zeigt sich in ihm doch am deutlichsten, wie stark das Anwachsen der (Land-)Tierpopulationen auch den Menschen und sein Wohlergehen auf der Erde betrifft (vgl. auch Ex 23,30; Lev 26,22).⁷⁸

Ähnlich lässt sich zumindest überlegen, ob auch die Wahl des Schöpfungsverbs im Bericht über die Erschaffung der Landtiere (vgl. 1,25) durch diese Angst vor deren Gefährlichkeit her motiviert sein könnte. Anders als in den beiden Berichten über die Erschaffung der Wasser- und Lufttiere (vgl. 1,21) und die Erschaffung des Menschen (vgl. 1,27) wird Gottes Schöpfungstätigkeit hier nämlich nicht mit dem Verb «erschaffen» (ברא) beschrieben, sondern mit dem gewöhnlicheren Verb «machen» (עשה). Wieder fällt somit eine Nuance in den Formulierungen auf, welche die Landtiere auf der einen von den Wasser- und Lufttieren sowie dem Menschen auf der anderen Seite unterscheidet. Diese Beobachtung wird nun allerdings dadurch relativiert, dass sich aus der Verteilung dieser beiden Verben im P-Schöpfungsbericht⁷⁹ sonst kaum ein Muster ablesen lässt,⁸⁰ und עשה in 1,26 (wie auch 9,6) auch für den Menschen gebraucht wird. Dass das spezifisch theologische Verb ברא im Fall der Landtiere gerade nicht gebraucht wird, ist aber vermutlich trotzdem mehr als ein Zufall.⁸¹

«kein Lebewesen [wäre], hätte es nicht die Fähigkeit sich fortzupflanzen», ist seiner Aussage, dass «die Landtiere in Gen 8,17 in den Segen eingeschlossen sind», zu widersprechen.

76 Vgl. ausführlich Steck, Schöpfungsbericht, 119–124(ff.); weiter Neumann-Gorsolke, Herrschen, 165f.; Seebaß, Genesis, 77f.

77 Nicht alle Formulierungsvarianten der P-Urgeschichte lassen sich als Ausdruck eines wohl-durchdachten Aussagewillens erklären, manche von ihnen – als Beispiel sei an die oben genannten unterschiedlichen Benennungen der Bundespartner Gottes in Gen 9,9–17 erinnert (s. o. S. 41) – gehen eher auf Zufall bzw. stilistische Freiheit zurück. Für alternative Erklärungen des Fehlens eines Segens bei den Landtieren vgl. Westermann, Genesis, 196.

78 Vgl. Jacob, Genesis, 56; Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 147; Rütterswörden, Dominium, 106f.; Weippert, Tier, 47f.; Wöhrle, Dominium, 179–183. Ähnlich auch Neumann-Gorsolke, Herrschen, 164–166, und Steck, Schöpfungsbericht, 126–129, die den Akzent aber nicht auf die von den Tieren ausgehende Gefahr, sondern auf die Herausstellung der «Prävalenz des Menschen» legen (Neumann-Gorsolke, a. a. O. 164; Steck, a. a. O., 129). Zum Zusammenhang des Mehrungsauftrags mit der Bild-Gottes-Thematik s. u. S. 132f.

79 ברא wird in Gen 1,1.21.27; 2,3 gebraucht, עשה in 1,7.16.25.26.31; 2,2.3.

80 Anders Schmidt, Schöpfungsgeschichte, (161.)164f.–(167), der die beiden Verben als Kriterium zur Unterscheidung von Tradition und Interpretation erachtet und davon ausgeht, dass an all «den Stellen der Schöpfungsgeschichte, in denen entscheidende theologische Aussagen getroffen werden müssen, [...] עשה «machen» durch ברא «schaffen» ersetzt» wurde. Dagegen zu Recht Westermann, Genesis, 120f.; zurückhaltend auch Steck, Schöpfungsbericht, 63 Anm. 224.

81 Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 164; Schmitz-Kahmen, Geschöpfe, 33; (vorsichtig) Steck, Schöpfungsbericht, 126 Anm. 492; Wolff, Anthropologie, 144f.

Dass die priesterschriftlichen Aussagen zum Mensch-Tier-Verhältnis durch die Angst des Menschen vor den (wild)en Tieren geprägt sind, spiegelt sich schliesslich deutlich auch in der Nahrungsregelung von 1,29f. Nur schon die Tatsache, dass die Nahrungsfrage in diesen Versen angesprochen wird und dabei zwischen Tieren auf der einen und Menschen auf der anderen Seite unterschieden wird, deutet darauf hin, dass in diesem Bereich mit Konflikten gerechnet wird. Lebten Mensch und Tier friedlich miteinander, könnten sich alle sowohl von Gräsern und Blättern (ירק עשב) wie auch von Getreide (עשב זרע זרע) und Früchten (העץ עץ זרע זרע) ernähren, auch wenn nur der Mensch in der Lage ist, den Ertrag an pflanzlicher Nahrung durch landwirtschaftliche Massnahmen wie Aussaat, Pflege und Ernte zu intensivieren.⁸² Dass die Nahrungsfrage in diesen Versen angesprochen wird, um Konflikte zwischen Mensch und Tier auszuschliessen, zeigt sodann v. a. die Reihe der in 1,30 genannten Tiere: Wenn hier «alles (Wild-)Getier der Erde» (כל חית הארץ), «alle Vögel des Himmels» (כל עוף השמים) und «alles, was auf der Erde kriecht» (כל רמש על הארץ) genannt wird, fällt dabei zunächst das Fehlen der Fische auf. Der Grund liegt auf der Hand: Anders als Land- und Lufttiere ernähren sich Fische nicht von den Erzeugnissen der Erde; weil bei ihnen somit keine Gefahr besteht, dass sie dem Menschen in die Quere kommen, interessiert die Frage ihrer Nahrung nicht. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich weiter, dass in der Aufzählung von V. 30 auch das Vieh ausgelassen ist. Anders als in 1,28, wo es mit allen anderen Landtieren zusammen in der einen Erwähnung von «allen Tieren, die sich auf der Erde bewegen» (כל רמש על הארץ) mitbezeichnet ist, kann dieses hier nämlich kaum unter die רמש על הארץ oder die חית הארץ subsumiert werden, bezeichnen diese Wendungen (in Aufzählungen mit anderen Landtieren zusammen gebraucht) in der P-Urgeschichte doch ganz spezifisch das Wild- bzw. das Kriechgetier.⁸³ So sehr es Beispiele von priesterschriftlichen Tieraufzählungen gibt, in denen einzelne Tiergruppen ohne ersichtlichen Grund ungenannt bleiben, wird man die Nichterwähnung des Viehs in 1,30 wohl als bewusst gesetzte Nuance zu verstehen haben. Wie im Fall der Fische macht sie auf jeden Fall Sinn, sobald man 1,29f. nicht als allgemeine Aussage über die unterschiedlichen Nahrungsquellen von Mensch und Tier versteht, sondern

⁸² Um diesen Unterschied zwischen unmittelbarer und landwirtschaftlicher Nutzung von Pflanzen scheint es bei der Bestimmung von Gen 1,29f. zu gehen (vgl. Jacob, Genesis, 62), wobei der Unterschied an den Pflanzen selbst festzumachen versucht wird (samentragende Pflanzen und andere).

⁸³ Deutlich wird das insbesondere in Gen 1,24f.(26); 7,14(.21); 9,10, wo die Landtiere in die drei Gruppen Vieh, Wildgetier und Kriechgetier unterschieden werden. Für beide Bezeichnungen gibt es nun allerdings auch Beispiele, die entweder von einem anderen oder von einem unpräzisen Sprachgebrauch zeugen: Für רמש על הארץ (כל) ist auf 1,28 und 7,21 zu weisen, wo die Wendung die Gesamtheit aller Landtiere bezeichnet, wobei im einen Fall ein כל חיה, im anderen Fall ein כל בשר כל vorausgeht (vgl. weiter auch חיה אשר הוא חי in 9,3, das ebenfalls die Gesamtheit aller Tiere bezeichnet). Eine ähnliche Wendung wie in 1,30, nämlich כל רמש האדמה bzw. כל רמש האדמה, begegnet auch in 6,20 und 9,2, wobei wie in 1,30 jeweils noch eine weitere Gruppe von Landtieren aufgezählt ist: in 9,2 wie in 1,30 das Wildgetier, in 6,20 das Vieh. Während in 9,2 genau diejenigen Tiere aufgezählt werden, die dem Menschen gefährlich werden können (s. u. S. 66f.), lässt sich der Aufzählung von 6,20 m. E. keinen tieferen Sinn abgewinnen, denn auch das ungenannt bleibende Wildgetier gehört zu «allem Fleisch» (vgl. 6,19); entweder also muss dieses in 6,20 in כל רמש האדמה mitgemeint sein oder – und dies ist m. E. wahrscheinlicher – die priesterschriftliche Formulierung ist für einmal unpräzise. Ein ähnlich unpräziser Sprachgebrauch lässt sich auch in 9,10 beobachten, wo die «Vögel» (עוף), das «Vieh» (בהמה) und כל חית (כל חיה) als diejenigen Tiere aufgezählt werden, die mit Noah in der Arche sind. Hier ist es das Kriechgetier, das entweder bei כל חית הארץ mitgemeint sein muss oder aber vergessen ging. Zu den verschiedenen Tieraufzählungen von P vgl. auch Botterweck, בהמה, 525–527; Clark, Animal Series, 433–449; Steck, Schöpfungsbericht, 61 Anm. 217; 123f.; 130 mit Anm. 512; 135 Anm. 549; 138 Anm. 560.