

»Urgeschichte« oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen. 1–11¹

Von Lothar Ruppert, Bochum

I.

An Untersuchungen zu den ersten elf Kapiteln der Genesis fehlt es gewiß nicht, im Gegenteil: die Literatur hierzu ist schier unübersehbar. Wenn der erste Teil der Genesis heute dennoch Gegenstand einiger Überlegungen sein soll, dann aus folgendem Grund:

Vor wenigen Jahren (1974) konnte Claus Westermann den ersten Teilband seines Genesiskommentars, der seit 1966 in Lieferungen erschienen war, vorlegen²: ein Werk, das weit und breit seinesgleichen sucht, das als ein Markstein für die Exegese dieser Kapitel zu gelten hat, jedoch auch durch seine neuartige Interpretation zum Überdenken des herkömmlichen Verständnisses von Gen 1–11 als »Urgeschichte« bzw. als urgeschichtliche Vorbereitung der mit der Berufung Abrahams (Gen 12,1–4a) einsetzenden Heilsgeschichte zwingt.

II.

Worin liegt nun das Neuartige an Claus Westermanns Deutung der biblischen »Urgeschichte«? Kurz gesagt darin, daß in Gen 1–11 nicht eigentlich »Urgeschichte« im herkömmlichen Sinn als vielmehr Urgeschehen bezeugt wird, wenngleich Westermann nebenher auch noch den eingeführten Terminus »Urgeschichte« in freilich stark modifizierter Form weiter gebraucht.

In gleichsam programmatischer Weise hat er seine Neuinterpretation von Gen 1–11 in seinem Beitrag »Der Mensch im Urgeschehen«³ vorgelegt und inzwischen mehrfach, natürlich auch im Schlußkapitel seines Kommentars, bei gleichbleibender Grundkonzeption variiert.

Bevor Westermanns Konzeption von »Urgeschichte« und Urgeschehen erläutert werden soll, ist in aller Kürze auf die Gattungen in Gen 1–11 nach Westermann⁴ einzugehen, die auf der Ihnen zur Verfügung gestellten Vervielfältigung aufgeführt sind. W. unterscheidet Aufzählungen und Erzählungen. Die Aufzählungen⁵ liegen durchweg in Form von Genealogien (Stammbäumen) vor, und zwar sowohl im jahwistischen wie im priesterschriftlichen Erzählungsfaden. Die Erzählungen sind in drei Gruppen einzuteilen: Erzählungen

¹ Ein für den Druck nur unwesentlich überarbeiteter Gastvortrag, der am 30. 10. 1978 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen gehalten wurde. – Der Terminus Urgeschichte wird bewußt in Anführungszeichen gesetzt, um damit die Eigentümlichkeit des in Gen 1–11 Erzählten zu betonen, dessen Darstellung auch bei heilsgeschichtlichem Verständnis natürlich nur in ganz uneigentlichem Sinne »Geschichte« genannt werden kann.

² Genesis. I. Teilband. Genesis 1–11 (BK I/1) Neukirchen-Vluyn 1974.

³ KuD 13, 1967, 231–246.

⁴ Hierzu: C. Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis. In: ders., Forschung am Alten Testament – Gesammelte Studien (TB 24) München 1964, 9–91, 47–58 (Erzählungen von Schuld und Strafe in Genesis 1–11); außerdem: ders., Kommentar 8–89.

⁵ J: Adam–Eva; Kain–Abel (Gen 4,1f); Kainitenstammbaum (Gen 4,17–24); Adam–Set–Enosch (Gen 4,25f); Noach und seine Söhne (Gen 5,29; 9,18f; 10,1b); Nachkommen der Söhne Noachs (*Gen 10,8–30, vermischt mit P); Harans Tod, Abrahams und Nachors Frauen (Gen 11,28–30). – P: Setitenstammbaum (Gen 5,1–28. 30–32); Noach und seine Söhne, Noachs Tod (Gen 6,9f; 9,28f); Geschichte der Söhne Noachs (Gen 10,1–7. 20. 22f. 31f); Semitenstammbaum (Gen 11,10–26); Toledot Terachs (Gen 11,27. 31f).

von der Schöpfung, Erzählungen von Schuld und Strafe, sowie Erzählungen von den menschlichen Errungenschaften. Freilich handelt es sich bei der dritten Gruppe durchweg um Fragmente, die meist in Stammbäume eingestreut sind.⁶

Bei den Schöpfungserzählungen sind Erzählungen von der Erschaffung des Ganzen (der Weltschöpfung also) zu unterscheiden von den Erzählungen von der Erschaffung des Einzelnen (der Menschenschöpfung).⁷ Für die erstere Gruppe kann man auf das babylonische Weltschöpfungsepos »Enuma elisch« (»Als droben«)⁸ verweisen, für die letztere auf den erst in jüngster Zeit textlich gesicherten altbabylonischen Atramḫasis-Mythos aus dem 16. bzw. 18. Jahrhundert v. Chr. Es liegen fünf Schuld- und Strafe-Erzählungen im engeren Sinne⁹ vor, in denen es nach W.¹⁰ u. a. »um die drei Grundverhältnisse menschlicher Gemeinschaft« (Mann und Frau¹¹, Bruder und Bruder,¹² Kinder und Eltern¹³) »geht«, sowie eine Schuld- und Strafe-Erzählung im weiteren Sinne, die Sintflutzerzählung (Gen 6,5–9,17 JP), der deutlich ein Sondercharakter eignet: Sie handelt primär eigentlich von der Errettung eines Einzelnen (Noachs und seiner Sippe) auf dem Hintergrund einer Bestrafung der Menschheit; außerdem zielt sie – besonders deutlich in der P-Version (vgl. Gen 9,1–17) – auf eine Wiederherstellung, Stabilisierung der Schöpfung ab. Insofern kommt gerade der Sintflutzerzählung eine zentrale Bedeutung im Rahmen von Gen 1–11 zu.

Nach diesem Überblick soll Westermanns Interpretation der biblischen »Urgeschichte« anhand der 6 Thesen¹⁴ erläutert werden, die sich ebenfalls in ihrem Besitz befinden. In seinen Thesen, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen, macht W. deutlich: Die Erzählungen in Gen 1–11 wollen nicht beschreiben, wie die Menschheit, der Mensch, ent-

⁶ J: Gen 4,17b. 20b. 21b. 22 b; 5,29 b; 9,20; 10,18 f. – P: Gen 9,2f.

⁷ Erzählung von der Erschaffung des Ganzen (der Welt): Gen 1,1–2,4 a (P); Erzählung von der Erschaffung des Einzelnen (des Menschen): Gen 2,4 b–9,15–24 (J).

⁸ Deutsche Übersetzung: AOT² 108–129.

⁹ Gen 3; 4,2–16; 6,1–4; 9,(20)21–27; 11,1–9: J.

¹⁰ Forschung am Alten Testament – Gesammelte Studien II (TB 55) München 1974, 104.

¹¹ Gen 3 (J).

¹² Gen 4, (1)2–16 (J).

¹³ Gen 9, (20) 21–27 (J). – Gen 6,1–4 (J?) und Gen 11,1–9 (J) handeln von einer *Gemeinschaft von Menschen* und ihren Verfehlungen.

¹⁴ Die folgenden Thesen fassen C. Westermanns Verständnis und Interpretation von Gen 1–11 (teilweise in wörtlicher Anlehnung an: Westermann, *Der Mensch im Urgeschehen* [s.o. Anm. 3], sowie an seinen Kommentar [s.o. S. 92 zu These Nr. 6]) zusammen:

(1) In allen Erzählungen von der Erschaffung des Menschen geht es um die zur Zeit des Erzählens bestehende Menschheit.

(2) Es geht bei jedem Reden vom Menschen im Urgeschehen: a) um die Erschaffung des Menschen, dessen Lebenskraft in die Gegenwart reicht, und b) um die Erschaffung des Menschen in seiner Begrenztheit (Tod, Gebrechen, Frevel).

(3) In Gen 1–11 ist a) der von Gott geschaffene Mensch zugleich auch der von Gott gesegnete Mensch, der von Gott zur Herrschaft über die Erde bestimmte Mensch, b) der gesegnete und begabte Mensch, gleichzeitig der Mensch, der auf vielerlei Weise frevelt und deshalb von Gott getrennt wird.

(4) Wenn neben die Aussage von der Erschaffung die andere von der Begrenztheit des Menschen gesetzt wird, so wird mit beiden Aussagen eine Spannung zum Ausdruck gebracht, die dem Menschen eignet.

(5) Die Erzählungen von Schuld und Strafe in Gen 2–11 (J) wollen *keine* Entwicklung der Menschheit zum Schlimmeren hin (etwa ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde) andeuten, sondern die vielen Möglichkeiten des Geschöpfes, sich gegen den Schöpfer zu stellen, entfalten.

(6) Durch die Einfügung aller Motive in einen fortlaufenden Zusammenhang (Geschlechterfolge von Adam bis Abraham) tritt das Urgeschehen in eine Analogie zu der mit Abraham beginnenden Geschichte. Das UG verliert seine unmittelbare, direkte Beziehung auf die Gegenwart, es hat eine Beziehung auf die Gegenwart nur noch mittelbar durch das Medium der Geschichte.

standen ist, nicht irgendeine Entwicklung, etwa zum Schlimmeren hin, darstellen, sondern lediglich die Geschöpflichkeit des Menschen in ihrer Größe (Stichwort: »Segen Gottes«) und Begrenztheit (Tod, Gebrechen, Frevel) aufzeigen. Es handelt sich um Ätiologien menschlicher Existenz. Mit Offenbarung habe dies nichts zu tun, weil Gottes Offenbarung »immer und notwendig ein partielles Geschehen zwischen Gott und Menschen« begründet, also »in dem universalen Geschehen zwischen Gott und Mensch in Gen 1–11... keinen Platz« hat.¹⁵ Die Kategorie der Geschichte sei hier ebensowenig angebracht, denn »für das rettende Handeln Gottes in der Geschichte gibt es Zeugen, es geschieht vor Zeugen und es wird bezeugt«¹⁶. – Die Schöpfung dagegen hatte keine Zeugen, weshalb es »keine Bezeugung und kein Zeugnis von der Schöpfung geben« kann¹⁷. Hingegen spreche aus der Schöpfungsdarstellung das Lob des Schöpfers. Wie aus Westermanns Thesen deutlich wird, sind nach ihm die Erzählungen von der Schöpfung auch für das Verständnis der Genealogien (These 2a) entscheidend, darüber hinaus auch für die Bewertung der Notizen von den menschlichen Errungenschaften (These 3a), ja sogar für die Schuld-Strafe-Erzählungen (These 2b). All das Positive wie Negative in der Vorfindlichkeit des Menschen wird so in Gottes Schöpfung verankert. Da die Erzählungen von Schuld und Strafe nach W. eben nicht – wie gemeinhin¹⁸ angenommen wird – eine Entwicklung der Menschheit bzw. des Menschen zum Schlimmeren hin (etwa ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde) bezeugen, sondern lediglich die vielen Möglichkeiten des Geschöpfes, sich gegen seinen Schöpfer zu stellen, aufzeigen wollen, fällt, wie man W. vorhalten könnte, ein Zwielficht auf die Schöpfung, deren ursprüngliche Güte doch beide Erzählfäden bezeugen (vgl. Gen 1 und 2).

Freilich sieht auch W. einen Geschichtsbezug der einzelnen urgeschichtlichen Erzählungen durch Einfügung aller Motive in einen fortlaufenden Zusammenhang (in die Geschlechterfolge von Adam bis Abraham), so daß nur mehr noch eine mittelbare Beziehung des in den Erzählungen dargestellten Urgeschehens zur Gegenwart vorliegt, eben durch das Medium der Geschichte, die theologisch für W. erst mit der Berufung Abrahams (Gen 12,1–4a J) beginnt.

Wenn er neben »Urgeschehen« den eingeführten Terminus »Urgeschichte« weiterhin gebraucht, dann in einem neuen, uneigentlichen Sinn: »Urgeschichte« ist für ihn keineswegs mehr eine Art Vor-Geschichte der Menschheit, vor dem mit Abraham einsetzenden Heils-handeln Gottes, sondern – ganz unabhängig davon – eine Umschreibung der Texteinheit Gen 1–11, insofern »hier von der Welt als Ganzer und von der vopolitischen und vorgeschiedlichen... Menschheit geredet wird«¹⁹. Mit »Urgeschichte« soll also nicht von der »Heilsgeschichte«, sondern von der *politischen* Geschichte abgehoben werden. Mit der Anfügung von Gen 1–11 an den Pentateuch ändert sich nach W. an den mittels der Erzählungen vom Urgeschehen artikulierten zeitlos gültigen Vorfindlichkeiten des Menschen nichts, vielmehr »wird zum Ausdruck gebracht, daß in der besonderen Geschichte, die mit Gn 12 einsetzt, der Mensch so bleibt, wie in Gn 1–11 von ihm geredet wird. Das Urgeschehen geht in der besonderen Geschichte Gottes mit seinem Volk mit«²⁰.

¹⁵ Gesammelte Studien II, 97.

¹⁶ Der Mensch im Urgeschehen, 236.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ In der Nachfolge von H. Gunkel, Genesis (HK I/1) Göttingen ³1910, 1, sowie von G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen ⁹1972, 116 (ebd.: »Diese Geschichte ist menschlicherseits gekennzeichnet durch ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde«.).

¹⁹ Gesammelte Studien II, 98.

²⁰ Kommentar, 800.

III.

Es fragt sich nun: Ist dieses existentialtheologische Verständnis von Gen 1–11 bereits in der Intention der Quellenautoren J und P, sowie des Endredaktors angelegt oder begründet?

Schon ein flüchtiger Blick in Westermanns Kommentar und seine einschlägigen Veröffentlichungen lehrt: W. orientiert sich primär an der Aussage der einzelnen Aufzählungen und Erzählungen, weniger an der Redaktion, sei es durch J, P oder den Endredaktor. Hinzu kommt, daß er die einzelnen Texte vornehmlich im Verständnishorizont von Parallelen aus der altorientalischen Literatur wie dem Mythenschatz Primitiver liest. Dabei scheinen ihm diese Parallelen mehr oder weniger gleich nah oder fern vom biblischen Text zu sein. Die Frage, ob vielleicht die Zusammenstellung der Themen von Schöpfung, d.h. Menschenschöpfung, und Sintflut im altbabylonischen Atramḥasis-Mythos²¹ wenigstens indirekt die Bildung der J vorgegebenen Tradition bewirkt haben könnte, stellt sich W. nicht, ebensowenig die Frage, ob die als Parallelen angezogenen Texte ursprünglich tatsächlich protologisch vom Urgeschehen erzählen wollten oder ob etwa Erzählungen, die zunächst den Zustand stammes-, volksgeschichtlicher, ja sogar politischer Verhältnisse in der Sprache des Mythos begründen wollten, später auf eine allgemeingültige, »urgeschichtliche« Ebene gehoben worden sind. Dies scheint nach einem noch unpublizierten Referat von Manfred Dietrich²² beim Atramḥasis-Mythos der Fall zu sein. Das traditionelle Motiv von der großen, alle außer einem vernichtenden Flut hat im Atramḥasis-Mythos wohl lediglich dienende Funktion. Könnte ähnliches nicht auch auf die jahwistische »Urgeschichte« zutreffen? – Weiterhin scheint für Westermann die Frage nach der Intention des J, des P, des Endredaktors bei der Zusammenstellung der »Urgeschichte« für das Verständnis dieser Kapitel eher wenig relevant zu sein. Ist dies tatsächlich der Fall?

IV.

Im folgenden soll in Kürze versucht werden, den Charakter der Schuld-Strafe-Erzählungen, der Erzählungen von den menschlichen Errungenschaften und der Genealogien, sowie die Funktion dieser Erzählungen und Aufzählungen im Gesamtkonzept der beiden Quellschriften zu beleuchten.

1. Beginnen wir bei den *Erzählungen von Schuld und Strafe*. W. muß zugeben, »daß gerade bei dieser Gruppe von Erzählungen von Schuld und Strafe (abgesehen von der Sintflutgeschichte) eine unmittelbare Vorgeschichte in ägyptischen oder mesopotamischen Mythen kaum zu finden ist«²³. Er verweist zwar darauf, daß eine »auffällige Entsprechung zu einer großen Gruppe von Erzählungen in primitiven Kulturen vorliegt«²⁴, was Eugen

²¹ Dies mag wenigstens teilweise damit zusammenhängen, daß Westermann mit dem genauen Text des Atramḥasis-Mythos in Form einer maschinenschriftlichen Übersetzung aus dem Seminar von Prof. Falkenstein, Heidelberg, erst bekannt wurde, als die Grundkonzeption seiner Interpretation von Gen 1–11 bereits stand. W. kommt in einem Nachtrag zur Einleitung in Gen 1–11 in seinem Kommentar S. 95–97, sowie an anderen Stellen (z. B. zu Gen 6,1–4 und Gen 6,5–9,17) auf den Mythos zu sprechen. Der lange nur bruchstückhafte bekannte und dazu noch (bis 1956) mißverständene Mythos liegt erst seit 1965 in Form von Kopien weiteren keilschriftlichen Materials durch W. G. Lambert und A. R. Millard in seiner Gänze vor (In: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum 46,1–4). Beide Assyriologen besorgten sodann 1969 eine Transkription, englische Übersetzung und Kommentierung des Mythos (Atra-ḥasis. The Babylonian Story of the Flood, by W. G. Lambert and A. R. Millard, with The Sumerian Flood Story, by M. Civil, Oxford 1969).

²² Gehalten auf der Jahrestagung der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler in Luxemburg am 25. 9. 1978.

²³ Kommentar, 76.

²⁴ Ebd.

Drewermann²⁵ noch durch Bemühung weiterer Parallelen aus dem Mythenschatz primitiver Völker zu erhärten versucht, es empfiehlt sich aber doch zunächst einmal zu prüfen, ob die besagten Erzählungen vielleicht nicht etwa von Gegebenheiten in Israel oder aus Israels Umkreis zu erklären sind, ehe man eine *rein* urgeschichtliche Erklärung im Sinne Westermanns ventiliert.

Klammern wir die Sintfluterzählung einmal aus, zumal sie, ohnedies keine Schuld- und Strafe-Erzählung im engeren Sinne, dem Jahwisten bereits offensichtlich in seiner Tradition nach dem Vorbild des Atramhasis-Mythos verbunden mit dem Thema von der Menschenschöpfung vorlag. Sodann erweisen sich bei näherer Prüfung wenigstens 3 der 5 eigentlichen Schuld-Strafe-Erzählungen in ihrer ursprünglichen Form kaum als Raum und Zeit transzendierende Erzählungen vom Urgeschehen, sondern als stammes- bzw. ortsbezogene Erzählungen, die erst vom Jahwisten neuverstanden und »urgeschichtlich« interpretiert worden sind, wenn dies in dem einen oder anderen Fall nicht bereits in seiner Vorlage geschehen war. Die Erzählungen von Kains Brudermord (Gen 4, [1].2.–16) sowie von Hams Frevel (Gen 9, [20].21–27) sind ursprünglich Stammes- bzw. ortsbundene Erzählungen, während die Erzählung vom Turmbau (Gen 11,1–9) eindeutig eine (freilich nicht von Einheimischen erzählte) Ortssage darstellt.

Westermann hielt eine nachträgliche Umwandlung einer ätiologischen Stammeserzählung in eine urgeschichtliche Erzählung vom Brudermord (Gen 4,2 – 16) für unglaublich, »weil« seiner Auffassung nach »eindeutige und klare Gründe für eine solche Umgestaltung von keiner der so erklärenden Forscher gegeben werden können«²⁶. Nun ist es indes Walter Dietrich jüngst in der Zimmerli-Festschrift einwandfrei gelungen, hier die Entwicklung einer ursprünglich antikenitischen Erzählung zu einer urgeschichtlichen aufzuzeigen²⁷. Dietrich schält eine dem Jahwisten bereits vorgegebene Grunderzählung (Gen 4,3b bis 5. 8. 10. 12*.16) heraus. Dabei handelt es sich keineswegs, wie man lange wähnte, bei Kain und Abel um Repräsentanten zweier Stämme: »Abel ist 'nichts' als Kains Opfer, er mußte erfunden werden, damit Kain zum Brudermörder werden konnte«²⁸. Kain aber ist offensichtlich der Stammvater der Keniter. Die Tendenz der Grunderzählung geht nach Dietrich²⁹ dahin, »den Tatbestand zu begründen und damit zu zementieren, daß die Keniter – und sie vielleicht stellvertretend für noch andere, ähnliche Verbände – keinen Anteil am Kulturland und seinen Segnungen haben«. Er vermag³⁰ den Sitz dieser antikenitischen Überlieferung im »Ablösungsprozeß Judas von seinen 'Brüdern' im Negeb« genauer zu bestimmen. Dem Jahwisten lag die antikenitische Überlieferung bereits in Verbindung mit dem auf die Keniter selbst zurückzugehenden Kainitenstammbaum (Gen 4,1.17–22) vor. Er hat die Brudermordgeschichte an die Paradieserzählung (Gen 3) angeglichen, sie ins Urgeschichtliche erhoben und »der antikenitischen Tendenz der ihm vorgegebenen Überlieferungen die Spitze abgebrochen«³¹.

Natürlich ist sich W. bei der Erzählung von Hams Frevel (Gen 9,[20]. 21–27) des stammesgeschichtlichen Kolorits durchaus bewußt. Er tut sich daher selbst etwas schwer, sie

²⁵ Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner Theologische Studien 4) München–Paderborn–Wien 1977.

²⁶ Kommentar, 391.

²⁷ W. Dietrich, 'Wo ist dein Bruder?'. Zu Tradition und Intention von Genesis 4. In: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift f. W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. Donner – R. Hanhart – R. Smend, Göttingen 1977, 94–111.

²⁸ Dietrich, a.a.O., 101.

²⁹ A.a.O., 102.

³⁰ A.O., 103.

³¹ A.a.O., 107.

den das Urgeschehen umschreibenden Erzählungen von Schuld und Strafe zur Seite zu stellen. Noch in seinem Aufsatz über die »Arten der Erzählung in der Genesis«³² hatte er sie von diesen Erzählungen trotz frappanter Strukturverwandtschaft deshalb etwas abgesetzt³³, weil sie sich ja als reine Familiengeschichte gibt und Gott in ihr nicht handelnd oder gar strafend auftritt. Ein mehr äußerlicher Grund jedoch bewog W., diese Erzählung mit der Paradies- und Kain-Abel-Geschichte zusammenzusehen und urgeschichtlich zu verstehen: Während in Gen 3 das Grundverhältnis menschlicher Gemeinschaft »Mann-Frau«, in Gen 4 das Verhältnis »Bruder-Bruder« begete, so in Gen 9,21ff das Verhältnis »Eltern-Kinder«; ursprünglich habe die Erzählung wohl mit der Verfluchung Kanaans in V. 25 geschlossen³⁴. Aber auch so noch hat die Erzählung auf eine stammesgeschichtliche Gegebenheit, das Verhältnis der Kanaanäer zu ihren (semitischen) Nachbarn abgehoben. Diese ursprüngliche stammesgeschichtliche Ausrichtung ist dann aber vom Jahwisten durch die Hinzufügung der beiden Segensprüche über Sem und Jafet (Gen 9,26f) noch verstärkt worden; denn hinter Sem verbirgt sich Israel, hinter Jafet höchstwahrscheinlich das Volk der Philister³⁵. Insofern stellt die Erzählung von Hams Frevel gleichsam einen eratischen Block im Umfeld der Erzählungen vom Urgeschehen dar.

Bei der Turmbaugeschichte (Gen 11,1–9) nimmt W.³⁶ an, die Erzählung könne sich ursprünglich deshalb nicht auf Babel und seinen berühmten Tempelturm bezogen haben, weil sie »keine Spur eines Wissens davon« zeige, »daß es sich um einen Sakralbau handelt, gegen den der in ihm verehrte Gott kaum einschreiten würde«. Sie sei somit erst später durch Hinzufügung von V. 9 auf Babel bezogen worden. »Diese Lokalisierung« wäre »leicht verständlich, da man in Israel von den gewaltigen Türmen in Babylonien, besonders in der uralten Hauptstadt Babel wußte«³⁷. Zuvor hatte W. wiederum nach Parallelen Ausschau gehalten: »Die Parallelen insgesamt ergeben, daß in Gn 11,1–9 eine Reihe von Kompositionselementen verschiedenen Ursprungs zusammengefügt sind. Das Motiv der Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde ist sowohl in Gn 6–9 wie in außerbiblischen Fluterzählungen ein Schlußmotiv dieser Erzählung. Das Motiv der Sprachverwirrung begegnet ohne jeden Zusammenhang mit einem Turmbau in einem sumerischen Göttermythos; die Erzählung vom Turmbau hat in ihrer Vorgeschichte weder das Ziel der Zerstreuung der Menschen noch das der Sprachverwirrung. Diese beiden Motive begegnen aber schon zusammen in Abschlüssen der Fluterzählung«³⁸. Aber ist W. hier nicht vielleicht wiederum in Gefahr, im Blick auf religionsgeschichtliche Parallelen das Nächstliegende, eben Babel (V. 9), hinwegzuinterpretieren, um so eine ursprünglich rein urgeschichtliche Erzählung zu konstruieren? Die eben zitierte Ausbreitung von angeblich nicht, und dann doch wieder zusammenhängenden Motiven verwirrt eher als daß sie klärt. Auch hier wurden die Dinge wieder zurechtgerückt in einem 1976 in *Vetus Testamentum* erschienenen Aufsatz von Klaus Seybold³⁹. Seybold stellt 3 unterschiedliche Redaktionen fest. Da ist zunächst eine Grundtextredaktion, als deren Vorstufe eine mündlich tradierte Babelgründungssage anzunehmen ist, die durch jene Redaktion von der ätiologischen Sage in eine paradigmatische Erzählung verwandelt wurde (Gen 11,2–4a.5.6a. 6a–7.8b

³² S.o. Anm. 4.

³³ Westermann klammert Gen 9,20–27 a.a.O. 53 bei der Auflistung der Schuld und Strafe-Erzählungen ein und stellt es Gen 11,1–9 nach.

³⁴ C. Westermann, *Genesis 1-11* (Erträge der Forschung 7) Darmstadt 1972, 93f.

³⁵ Diese u.a. von W. Zimmerli (1. Mose 1–11. Die Urgeschichte. Zürcher Bibelkommentare, Zürich ³1967, 359.389) vertretene Auffassung scheint immer noch die naheliegendste zu sein.

³⁶ Kommentar, 721.

³⁷ Ebd.

³⁸ Kommentar, 718.

³⁹ Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI 1-9: VT 26, 1976, 453-479.

– 9a). Der Jahwist fügte in der Hauptredaktion die Elemente der Spracheneinheit und Sprachenverwirrung (V.1.6a.9a) hinzu und das Ganze in eine exemplarische »Urgeschichte« ein. Die Endredaktion schließlich verklammerte die Erzählung durch Hinzufügung des Zerstreuungsmotivs (V.4b.8a.9b) mit der Erdkarte.

Somit sind allein 3 der 5 eigentlichen Erzählungen von Schuld und Strafe letztlich erst durch den Jahwisten zu Erzählungen vom Urgeschehen geworden. Da der Sinn des mythologischen Fragments von den sogenannten Engel-Ehen (Gen 6,1–4) ziemlich dunkel, sein Charakter als Schuld-Strafe-Erzählung undeutlich und vor allem seine Zugehörigkeit zum jahwistischen Werk umstritten ist⁴⁰, bleibt allein noch Gen 3 als von Hause aus urgeschichtliche Erzählung in der jahwistischen »Urgeschichte« übrig. Sie dürfte in ihrer vorjahwistischen Gestalt weder die Frau noch den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen gekannt haben, wie der Referent vor Jahren schon erwiesen zu haben glaubt⁴¹. In ihr war nur vom Garten Eden, von Elohim, der Schlange, dem Menschen und vor allem dem Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, sowie von den Paradieswächtern die Rede, in der ältesten Fassung womöglich noch nicht einmal von der Schlange. Es handelte sich um einen ätiologischen Mythos, der auf die Frage, weshalb nicht der Mensch wie die Gottheit ewig leben könne, eine Antwort gibt: Der Mensch, der von der Gottheit als Paradieswächter eingesetzt war, wird von dieser, da er ihr Gebot übertreten hat, nicht nur vom Baum des Lebens, dessen Früchte der Gottheit das ewige Leben ermöglichen (vgl. 3,22), vertrieben, sondern auch aus dem ganzen Garten Eden (Gen 3,24). Und positiv wird er in dem Strafspruch (Gen 3,19a.b) zur mühseligen Ernährung mit Brot und zur Rückkehr zum Staub verurteilt. Erst der Jahwist deklarierte den verbotenen Baum in der Mitte des Gartens (Gen 3,3) als den »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« (Gen 2,9.17) anstelle des Lebensbaumes⁴², der durch seine Verwehrung für den Menschen nunmehr zur Unterstreichung des dem Menschen von Gott im Strafspruch gesetzten Todesschicksals wie auch zur Ermöglichung von Geschichte dient; denn die Zulassung des in seiner Lebensqualität ge-

⁴⁰ Vgl. zur literarkritischen Zuordnung nur *J. Scharbert*, Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6,1–4: BZ N.F. 11, 1, 1967, 66–78, sowie *H. Gese*, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen. In: Wort und Geschichte, Festschrift für *K. Elliger*, hrsg. v. *H. Gese* und *H. P. Rüger* (AOAT 18) Kevelaer-Neukirchen/Vluyn 1973, 77–85. Beide Autoren halten das Stück für nachjahwistisch.

⁴¹ *L. Ruppert*, Die Sündenfallerzählung (Gen 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation: BZ N.F. 15, 1971, 185–202.

⁴² Ähnlich hält *H. J. Stoebe*, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch: ZAW 65, 1953, 188–204, 195, dafür, daß erst J selber den Baum der Erkenntnis eingeführt hat, ja als »eine eigene theologische Konzeption des Jahwisten und ein für sein Werk konstitutives Element« (a.a.O., 204). Auch *W. v. Soden* hält in seinem lehrswerten Aufsatz: Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?: WdO 7, 1973/74, 228–240, auf S. 234 dafür, »daß der Jahwist nicht von ungefähr das Motiv des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse so in den Mittelpunkt seiner Erzählung gestellt hat«. – Alle anderen Erklärungsversuche werfen mehr Probleme auf als sie lösen: So gehörten nach *Westermann*, Kommentar 289–291, der Erkenntnis vermittelnde Baum und der Baum des Lebens je für sich zu zwei verschiedenen, dem Jahwisten vorgegebenen Erzählungen. *Gese* weist in seinem oben (Anm. 40) zitierten Aufsatz den Baum des Lebens einem Bearbeiter des jahwistischen Werkes zu, nach *P. Weimar* ginge er auf das Konto des Jehowisten (*P. Weimar*, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch [BZAW 146] Berlin-New York 1977, 129f. 161. 168), nach *W. Fuß* (Die sogenannte Paradieserzählung, Gütersloh 1968, 40) wäre dagegen der Erkenntnisbaum eine Erfindung des Redaktors, der die J zugehörige Ackergeschichte und die E zuzuschreibende Gartengeschichte, in der vom Lebensbaum in der Mitte des Gartens die Rede gewesen sei, miteinander verbunden habe. Andererseits ist es noch schwerer verständlich, wenn man die Spannung zwischen beiden Bäumen nicht recht wahrhaben will, so: *J. Scharbert* (Quellen und Redaktion in Gen 2,4b–4,16: BZ N.F. 18, 1974, 45–64), der zwei vorjahwistische Quellen, eine Elohim- und eine Jahwe-Quelle, annimmt, während nach *E. Kutsch* (Die Paradieserzählung Gen 2–3 und ihr Verfasser. In: Studien zum Pentateuch – *W. Kornfeld* zum 60. Geburtstag, hrsg. v. *G. Braulik OSB*, Wien-Freiburg-Basel 1977, 9–24) »allenfalls das Motiv von dem 'Lebensbaum' – und in Verbindung damit das Motiv vom Garten« dem Jahwisten vorgelegen haben (a.a.O., 23). Warum dann nicht gleich eine Erzählung vom Garten mit Lebensbaum?

minderten Menschen zum Essen vom Lebensbaum hätte ja sein nun elendes Leben mythisch verewigt⁴³ und ihn der Möglichkeit des ihn jetzt erlösenden Todes beraubt. Indem der Jahwist das vom Menschen im Griff nach dem verbotenen Baum erstrebte Wie-Gott-sein-Wollen nicht mehr als Streben nach ewigem Leben, sondern als vermessenlichen Griff nach autonomer Bestimmung dessen, was für ihn, den Menschen, gut und nicht gut ist⁴⁴, also als ein gegen Gott gerichtetes Emanzipationsstreben versteht, das eine zeitlose Gefährdung des Menschen darstellt, gibt er dem ursprünglich rein ätiologischen Mythos einen urgeschichtlichen Charakter.

In den übrigen Erzählungen von Schuld und Strafe, die – wie wir hörten – ehemals ebenfalls ätiologische Erzählungen waren, wandelt er sodann dieses sein Generalthema ab: Auch Kain glaubt zu wissen, was für ihn gut oder schlecht ist, ein Ham (Kanaan) glaubt es, die in Babel konzentrierte Menschheit, und – wenn die Erzählung von den »Engel-Ehen« jahwistisch ist – die Menschen glauben es, die sich durch ihre Frauen mit Götter(söhne)n einlassen, um die ihnen gesetzte genealogische Grenze⁴⁵ zu überschreiten.

So betrachtet, will J eben nicht *bloß*, wie Westermann⁴⁶ meint, »die vielen Möglichkeiten des Geschöpfs, sich gegen den Schöpfer zu stellen, entfalten«, sondern das Fortleben, ja sogar Anschwellen der Hybris in der Menschheit vor Abraham anzeigen, der Hybris, der bereits die ersten Repräsentanten der Menschheit im Garten Eden verfallen waren und die in dem mißlungenen Unternehmen vom Turmbau zu Babel eine politische Variante erfahren sollte.

Bei alledem muß man damit rechnen, daß der Jahwist – möglicherweise schon (wie etwa im Falle der Grundtextredaktion der Turmbauerzählung) der Verfasser seiner unmittelbaren Vorlage- mittels Erzählungen von Schuld und Strafe noch ein ganz *konkretes* Nebenziel verfolgt haben dürfte: eine indirekte, verschlüsselte Kritik an Gegebenheiten des davidisch-salomonischen Großreichs⁴⁷, die man nicht als Gabe Jahwes, sondern als Frucht emanzipatorischen menschlichen Autonomiestrebens verstehen, also mißverstehen konnte und wohl auch mißverstanden hat. Diese durchaus zeitbezogene Kritik erfuhr dann im Rahmen der jahwistischen »Urgeschichte« eine generalisierende Überhöhung. D. h. der Jahwist kam nicht so sehr aufgrund ihm vorgegebener überzeitlicher Mythen, sondern stammes- und ortsgebundener Überlieferungen auf dem Hintergrund bestimmter gesellschafts- und staatspolitischer Verhältnisse zu Erkenntnissen, die nicht nur für das damalige davidisch-salomonische Großreich, sondern darüber hinaus für die ganze Menschheit relevant waren bzw. sind.

2. Nicht viel weniger problematisch ist Westermanns im Grunde positive Bewertung der *menschlichen Errungenschaften*⁴⁸. Natürlich können die offensichtlichen und zahlreichen

⁴³ So H. J. Stoebe, Grenzen der Literarkritik im Alten Testament: ThZ 18, 1962, 385-400, 398f.

⁴⁴ So Stoebe, Gut und Böse (s. o. Anm. 42), dann: O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4 b-3,24 (BSt 60) Neukirchen-Vluyn 1970, 100f, und auch G. v. Rad in der 9. Auflage seines (oben Anm. 18 genannten) Genesiskommentars, S. 63.

⁴⁵ Westermann, Gesammelte Studien II, 105.

⁴⁶ Der Mensch im Urgeschehen, 243.

⁴⁷ Vgl. den oben (Anm. 42) zitierten Aufsatz von W. v. Soden, dessen Titel der Verfasser fast nicht hätte mit einem Fragezeichen zu versehen brauchen. – Ähnlich, wenngleich weniger differenziert, ist die These von G. W. Coats (The God of Death. Power and Obedience in the Primeval History: Interpr. 29, 1975, 227-239), derzufolge es in der Urgeschichte (des J wie des P!) um die Macht bzw. Gewalt des Menschen und ihre Begrenzung durch Gott geht. Dabei beruft sich C. für Ju. a. auf W. Brueggemann, der in seinem Artikel »David and His Theologian: CBQ 30, 1968, 156-181«, freilich ziemlich pauschal, auf eine Reihe von Parallelen zwischen der Urgeschichte des J und der Thronnachfolgeschichte sowie ihren unmittelbaren Kontext abgehoben hat (z. B. S. 160: David und Batseba – Adam und Eva; Amnon und Absalom – Kain und Abel; Absalom und David – Noach und die Flut; Salomo und David – Der Turm zu Babel).

⁴⁸ Vgl. hierzu Westermann, Der Mensch im Urgeschehen, 239-241.

religionsgeschichtlichen Parallelen den kritischen Blick allzu leicht auf die entsprechenden biblischen Mitteilungen fixieren und vom biblischen Kontext ablenken, um sie durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich in sich besser zu verstehen. Aber die biblischen Fragmente von den Errungenschaften – und mehr als bloße Fragmente sind es nicht – müssen letztendlich vom biblischen Kontext her verstanden werden, wenngleich ein Seitenblick auf Parallelen dabei sehr förderlich sein kann. Der Kontext aber, in dem sich die Fragmente nun einmal befinden, läßt eine uneingeschränkte positive Bewertung dieser Errungenschaften nicht zu, eher das Gegenteil: Von zwei Ausnahmen im Rahmen einer Genealogie (Gen 5,29b) bzw. einer Völkerliste (Gen 10,8f) einmal abgesehen, begegnen solche Notizen beim Jahwisten lediglich im Kontext von Schuld-Strafe-Erzählungen. Zwar enthielt der auf die Keniter selbst zurückgehende Kainitenstammbaum (Gen 4,1.17–22) schon vor der Zwischenschaltung der Brudermorderzählung (Gen 4,2-16) die Mitteilungen über menschliche Errungenschaften; wenn jedoch der Jahwist die ihm bereits vorgegebene Komposition der Texteinheiten mit dem blutrünstigen Prahllied des Lamech (Gen 4,23) abschließt, das er zudem noch um einen, auf das Ende der Brudermorderzählung (V. 15) bezugnehmenden Vers (24) erweitert⁴⁹ und verschärft hat, dann steht doch außer Zweifel: Der Jahwist bewertet diesen im Kainitenstammbaum gepriesenen menschlichen Fortschritt als einen eher unheimlichen Fortschritt, nämlich auf dem Weg ins Unheil⁵⁰. Ähnliches gilt von der Erfindung des Weinbaus durch Noach (Gen 9,20), wenn J dieser vorgefundenen Notiz unmittelbar die Erzählung von Noachs Trunkenheit und Hams Frevel (Gen 9,21–27) folgen läßt. – Selbst auf die überschwenglich erscheinende Notiz vom Helden und gewaltigen Jäger Nimrod (Gen 10,8f) in der Völkertafel (Gen 10 JP) fällt durch die unmittelbar folgende Information über Nimrods Riesenreich (Gen 10,10–12) ein merkwürdiges Licht, ja – um im Bild zu bleiben – eher Schatten als Licht. Falls Gen 10,8–12 jahwistisch sein sollte⁵¹, muß es mit der auf die jahwistische Völkertafel (Gen 10*) folgenden Turmbauerzählung zusammen gelesen werden (Gen 11,1–9), die eben von jenem Babel handelt, das nach der erwähnten Notiz den Kern von Nimrods Riesenreich bildete. Ist ein nachjahwistischer Redaktor für die Bildung oder Einfügung der Notiz verantwortlich, dann will er sie ebenfalls von Gen 11,1–9 her verstanden wissen. Die menschlichen Errungenschaften haben nach der Intention des Jahwisten und nach dem Kontext also weniger mit dem von Gott gesegneten und begabten Menschen zu tun als mit *dem* Menschen, der Sünder ist oder doch zur Sünde neigt.

3. Von beachtlicher Bedeutung für die Interpretation von Gen 1–11 sind die *Genealogien*, zumal sie in J und P das Gerüst des Ganzen bilden. Ja, die Priesterschrift kennt darüber hinaus außer dem Bericht von der Welterschöpfung (Gen 1,1–2,4a) und der Sintfluterzählung (Gen 6–9*) in den fraglichen Kapiteln überhaupt nur Genealogien bzw. Aufzählungen. Westermann versteht die Genealogien in erster Linie nun von der Schöpfung her; sie sind für ihn eine Realisierung des Schöpfersegens⁵², der in der Priesterschrift zweimal, am Ende der Schöpfungsdarstellung (Gen 1,28) und bei der Wiederherstellung der Schöpfung nach der Flut (Gen 9,1), vermerkt wird. Für P klingt dies zunächst plausibel, nicht jedoch

⁴⁹ Auch nach Westermann, Kommentar 455, dürfte Gen 4,24 ein Zusatz zu dem alten Prahllied sein, ohne daß Westermann freilich dafür den Jahwisten selbst ins Auge faßt.

⁵⁰ Dagegen ist Westermanns Interpretation eher ambivalent, insofern »die gesteigerte Möglichkeit des Tötens, des Vernichtens von Menschenleben durch Menschen im Zusammenhang der Daseinssteigerung gesehen« werde (Kommentar, 455).

⁵¹ Die Einheit Gen 10,8–12 »nähert sich ... einer Erzählung oder einem Bericht« (Westermann, Kommentar, 686). Obwohl Westermann a.a.O., 686f eine Reihe von Namen in V. 10–12 einer jüngeren Schicht zuweist, hält er Gen 10,8–12 im wesentlichen doch für jahwistisch.

⁵² Vgl. Westermann, Der Mensch im Urgeschehen, 238.

für J, der bekanntlich vor Abrahams Erwählung (Gen 12,1ff) den Terminus »Segen« bzw. »Segnèn« peinlich vermeidet. Den Genealogien kommt nach Westermann die Funktion zu, »die Wirkung des Segens in die Tiefe der Zeit« und »die Wirkung des Segens in die Weite des Raumes«⁵³ zu zeigen. Dies mag die Funktion wenigstens der eigentlichen Stammbäume von Hause aus gewesen sein. Es fragt sich nur, ob damit ihr ganzer Zweck im Rahmen beider Geschichtswerke bereits umschrieben ist. – Natürlich erkennt Westermann⁵⁴ den Genealogien wie übrigens dem gesamten Urgeschehen eine Geschichtsbezogenheit zu, freilich nicht dergestalt, daß man von einer *eigentlichen* »Urgeschichte«, die der Vorgeschichte Israels vorausginge, sprechen könnte; denn Geschichte setzt für ihn menschliche Zeugen des Geschehens voraus, die für Gen 1–11 naturgemäß ausfallen. »Die Genealogien führen«, so Westermann⁵⁵, »von Adam zu Abraham und ermöglichen die Ordnung der urgeschichtlichen Texte in eine zeitliche Folge, die ihre Fortsetzung in der Geschlechterfolge der Väter hat«. Darüber hinaus attestiert er dem Jahwisten: »Geschichte beginnt für ihn nicht erst mit der Entstehung staatlich-politischer Gebilde, sondern schon mit der Entstehung des Menschengeschlechts. Darin ist es begründet, daß sein Geschichtsbegriff umfassend ist; er umgreift soziales (von der Familie an), wirtschaftliches, kulturelles und religiöses Geschehen«⁵⁶. D. h. doch mit anderen Worten: J wollte tatsächlich eine »Geschichte« von der Erschaffung der Menschheit an schreiben, freilich eine Geschichte Gottes mit der Menschheit. – Ähnliches gilt natürlich auch von der Priesterschrift, über die Westermann⁵⁷ urteilt, daß »die Urgeschichte« in ihr »stärker als bei J Proömium der Geschichte des Gottesvolkes (ist), die Kap. 11 Ende mit Abraham beginnt«. P hat seinem Werk als Gerüst ein sogenanntes Toledotbuch oder gar schon ein kleines Geschichtswerk eingegliedert, das bereits mit den Toledot, der Genealogie Adams (Gen 5.1 ff), begonnen haben dürfte⁵⁸. Wenn nun die Priesterschrift ursprünglich 10 Toledot, alle übrigens im Buche Genesis, enthielt⁵⁹ und die Patriarchengeschichte mit den sechsten Toledot, den Toledot Terachs (Gen 11,27), beginnen läßt, während die zehnten der Toledot, die Toledot Jakobs (Gen 37,2), die Geschichte des Zwölfstämmevolkes eröffnen, dann kann man daraus nur den Schluß ziehen: Mit den ersten Toledot, der Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde (Gen 2,4a), wird für P durch Gott eine Geschichte in Gang gesetzt, die in gleichsam spiralenförmigen, immer enger werdenden Kreisen auf die Toledot Jakobs, die Geschichte Israels, hinstrebt. Ja, P ist es um eine genaue Entsprechung von »Urgeschichte« und Patriarchengeschichte zu tun. Für beide reserviert er je 5 Toledot: 5 für die Menschheitsgeschichte als Universalgeschichte, 5 für die Partikulargeschichte des Heiles. Selbst die erste und die letzte der Toledot entsprechen sich: Die erste (Gen 2,4a) ist die Unterschrift unter das Siebentagewerk der Schöpfung, die letzte (Gen 37,2) gleichsam die große Überschrift über die eigentliche Geschichte Israels. Die Schöpfung ermöglichte letztlich Israel und wird in Israel und seiner Geschichte gleichsam vollendet, was ja auch durch die Anspielung des Siebentagewerkes auf die israelitische Sakralinstitution des Sabbat (vgl. Ex 31, 128–17) angedeutet wird. Für P gibt es also noch weniger eine Trennung zwischen Urgeschehen und Patriarchengeschichte als bei J. Darüber hinaus hat P teilweise unter Verwendung von Vorlagen durch Zahlenangaben in den

⁵³ So Westermann etwa in: Schöpfung (Themen der Theologie 12) Stuttgart – Berlin 1971, 39.

⁵⁴ Vgl. Kommentar, 91-95, 782f, 788, 795.

⁵⁵ Kommentar, 783.

⁵⁶ Westermann, Kommentar, 788

⁵⁷ A.a.O., 791.

⁵⁸ Vgl. hierzu P. Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung: BZ N. F. 18, 1974, 65-93.

⁵⁹ Gen 2,4a (Himmel und Erde); 5,1 (Adam); 6,9 (Noach); 10,1 (Söhne Noachs); 11,10 (Sem); 11,27 (Terach); 25,12 (Ismael); 25,19 (Isaak); 36,9 (Esau); 37,2 (Jakob). – Gen 36,1 und Num 3,1 sind deutlich sekundär.

Genealogien eine Chronologie konstruiert⁶⁰, welche die Verflochtenheit der Geschichte Israels mit der Universalgeschichte der Menschheit dokumentieren soll. Selbst das Urgeschehen der Sintflut wird so für P ein genau datierbares und begrenztes Ereignis im Leben Noachs.

V.

Es gilt nun, in aller Kürze die *Konzeption der »Urgeschichte«* nach J, P und (wenigstens andeutungsweise) nach dem Endredaktor aufzuzeigen.

1. Als erster hat der *Jahwist* wohl noch in der ersten Periode der salomonischen Herrschaft eine »Urgeschichte« geschrieben⁶¹. Dabei hat er die Kombination der Themen »Menschenschöpfung, Sintflut, Neuordnung nach der Flut« im kanaanäischen Mythenschatz vorgefunden, ganz gleich, ob er den Atramḥasis-Mythos, der nach unserer Kenntnis erstmals diese Themenkonstellation bezeugt, gekannt hat oder nicht. Er hat die Erzählung von der Menschenschöpfung (Gen 2,4b–24) kombiniert mit einer mythischen Erzählung um den dem Menschen versperrten Baum des Lebens (Gen 3*), die er zu einer exemplarischen Schuld-Strafe-Erzählung umgeformt hat. An diese Erzählung wiederum hat er eine ihm vorgegebene, mit einem kenitischen Stammbaum gekoppelte antikenitische Brudermorderzählung (Gen 4*) angeschlossen, die er engstens an das Modell Gen 3 angegliedert hat. Ob J bereits von den sogenannten »Engel-Ehen« (Gen 6,1–4) erzählt hat, mag dahingestellt bleiben. Dagegen hat er den Sintflutstoff inclusive seines Helden Noach der Tradition entnommen, gleichfalls die Namen der drei Noachsöhne, auf die bereits eine ursprünglich von dem Stammvater der Kanaanäer handelnde Vater-Sohn-Geschichte (Gen 9,20–27*) übertragen worden war. Ob J ursprünglich die Parallelrezension zur priester-schriftlichen Völkertafel in Gen 10 geboten hat, muß wegen der offensichtlichen Spannungen zur Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) ebenfalls dahingestellt bleiben⁶². Die Turmbauerzählung hat er jedenfalls um die Elemente »Spracheinheit« und »Sprachverwirrung« erweitert. Wie O. H. Steck⁶³ erwiesen hat, muß die jahwistische »Urgeschichte«, ganz gleich ob man nach Gen 8,22 einen Einschnitt macht oder nicht⁶⁴, von der großen Se-

⁶⁰ Vgl. Gen 5; 7,6; 8,13 a. 14; 9,28f; 11,10–26.32; 12,4b; 16,6; 17,1.17.24f; 21,5; 23,1; 25,7. 17. 20.26b; 26,34; 35,28; 37,2; 41.46; 47,9. 28; Ex 7,7; 12,40f; 16,1b; 19,1; Num 10,11; 13,25; 14,34; Dt 34,7.

⁶¹ Die von R. Rendtorff (Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik. In: VT S. 28, Leiden 1975, 158–168; Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147) Berlin – New York 1977) und H. H. Schmid (Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976) vertretene grundsätzliche Bestreitung eines Jahwisten bzw. eines jahwistischen Werkes hat keineswegs die gegenteilige und weithin geteilte »*opinio communis*« ernsthaft ins Wanken bringen können. Vgl. hierzu die kritischen Stellungnahmen zu den beiden genannten Büchern in: Journal for the Study of the Old Testament 3, 1977, 46–56 (R. E. Clements); 57–60 (G. J. Wenham), dazu (positiv) zur theologischen Konzeption und Datierung von J die Beiträge von L. Schmidt: Israel ein Segen für die Völker?: ThViat 12, 1973/74, 135–151 (bes. S. 138, 143–146), und: Überlegungen zum Jahwisten: EvTh 37, 1977, 230–247 (bes. 236–247). Eine knappe übersichtliche Zusammenstellung der Gründe, die für eine Datierung des J in die salomonische Zeit sprechen, bei: H. P. Müller, Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109) Berlin 1969, 52 (Anm. 102).

⁶² Es wäre gut denkbar, daß sich ein späterer Bearbeiter (der Jehowist?) aufgrund der J-Notiz Gen 9,18f dazu bewogen gefühlt hat, eine Völkertafel aus älterem Material zusammenzustellen und an die Erzählung von Noach und seinen Söhnen (Gen 9,20–27) anzufügen.

⁶³ Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten. In: Probleme biblischer Theologie. G. v. Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. W. Wolff, München 1971, 525–554.

⁶⁴ Zwar hebt R. Rendtorff (Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten: KuD 7, 1961, 69–78) Gen 2–8* (J) zu stark von Gen 9–11 (J) ab, immerhin beginnt mit Gen 9,20ff schon aufgrund der stärker stammes- wie ortsbezogenen Stoffe ein neuer, enger als das Vorausgehende auf die Geschichte der Patriarchen (und Israels) bezogener Abschnitt der Urgeschichte. Dies übersieht Westermann, wenn er Gen 1–11 unterschiedslos vom Urgeschehen her interpretiert, obwohl er in: Gesammelte Studien (I), 57, selbst zugeben muß: »Offenbar liegt der eigentliche Abschluß der Urgeschichte mehr nach Kap. 6–9 als bei 11« (mit Verweis auf den Aufsatz von Rendtorff).

gensverheißung Jahwes an Abraham in Gen 12,1–3⁶⁵ her verstanden werden. Der allen Sippen des Erdbodens, die wegen ihrer Maßlosigkeit zu Babel von Jahwe mit Uneinigkeit geschlagen worden waren, über Abraham grundsätzlich ermöglichte göttliche Segen soll den im Lauf der Menschheitsentwicklung eingetretenen Daseinsminderungen⁶⁶ entgegenwirken, wenngleich diese nicht einfachhin aufgehoben werden können.

Dabei ist auf den Beginn der Jahwerede in Gen 12,1 zu achten: Jahwe fordert Abraham auf, in das Land zu *gehen*, das er ihm zeigen werde, wie sich später herausstellt, in das Land Kanaan (vgl. Gen 12,7). Da steht ein Verbum der Bewegung von der Basis HLK. In Jahwes Rede an Mose in der jahwistischen Berufungsszene (Ex 3*) umschreibt Jahwe dieses Land als »ein gutes und weites Land«, in das er Israel hinaufführen werde (Ex 3,8): wiederum ein Verbum der Bewegung, nun *dh* (Hifil) verbunden mit einem weiteren Verbum der Bewegung im Sinne einer Errettung (*js'* Hifil). Die Erfüllung dieser Verheißung wird in Num 14,8 (*bw'* Hifil) angedeutet und durch den negativen Landnahmebericht (Ri 1*) als vollzogen registriert. Am Anfang der Sintflutzerzählung, also im Zentrum der »Urgeschichte«, begegnet wiederum in einer Gottesrede (nun an Noach) eine Aufforderung zu einer Ortsveränderung, nämlich in die Arche zu »gehen« (*bw'*), wie in Gen 12,1 in der Imperativform (Gen 7,1). Muß Abraham seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus verlassen (Gen 12,1), so Noach gleichsam »dieses Geschlecht«, vor dem ihn Jahwe als einzigen gerecht erfunden hat (vgl. Gen 7,1). Eigentümlicherweise begegnet in Gen 7,1 wie dann in Gen 12,1 das Verbum »sehen« (*r'h* Qal). Jahwe hat Noach als *saddiq* 'gesehen', während er Abraham das Land (der Verheißung) 'sehen' läßt (*r'h* Hifil). – Und schwerlich wird es ein Zufall sein, daß am Anfang der jahwistischen »Urgeschichte« ebenfalls an bedeutsamer Stelle ein Verbum der Ortsveränderung, der Bewegung, in Zusammenhang mit Jahwes Tun begegnet: Gen 2,8 heißt es: »Und Jahwe – Gott pflanzte einen Garten in Eden im Osten und setzte den Menschen dorthin, den er gebildet hatte«. Gen 2,15, nach der wohl durch J selbst eingefügten geographischen Einschaltung (Gen 2,10–14), lesen wir: »Und Jahwe-Gott nahm den Menschen (*lqh*) und setzte ihn (*nwh* Hifil) in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu behüten«. Während V. 8, zur Schöpfungserzählung gehörig, ursprünglich einen Obstgarten *in* Eden meint, in den der Schöpfer den Menschen zu dessen Versorgung hineingesetzt hat⁶⁷, läßt der Jahwist infolge der Kombination der Schöpfungs- und der Paradieserzählung Jahwe den Menschen von der *adāmāh*, dem Ackerboden, in den Garten Eden versetzen, *in den* Garten, in dem der Mensch Jahwes Nähe erfahren darf (vgl. Gen 3,8ff). Das in Gen 2,15 gebrauchte Verbum *nwh* begegnet, ebenfalls im Hifil, noch ein weiteres Mal in einem einschlägigen Zusammenhang im jahwistischen Werk: bei der Herausführung des Lot aus der dem Untergang geweihten Stadt Sodom durch die beiden Männer (Gen 19,16). Somit sieht der Jahwist selbst in der scheinbar trostlosen »Urgeschichte« Jahwes Führung walten, die Israel zuerst in seiner Errettung aus Ägypten erfahren hat. J hat also nicht nur die Geschichte Israels über Abraham auf die »Urgeschichte« zurückbezogen, sondern auch die ihm überkommenen Erzählungen mittels einer *interpretatio israelitica* zuinnerst auf die mit Abraham beginnende Heilsgeschichte hinbezogen, ja in ihr bereits ein Vorspiel zur Heilsgeschichte gesehen⁶⁸. Wenn der Mensch bzw. die

⁶⁵ Auch wenn Gen 12,1–3 bzw. 12,1–4 a eine nachjahwistische Überarbeitung erfahren haben sollte, so überzieht eine Reduktion des J-Anteils auf Gen 12,1 a. 2 a. 3 b. 4 (E. Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. In: H. U. v. Balthasar u. a., Absolutheit des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1978, 39–62, 48) doch die Kriterien der Literarkritik; nicht jede Wiederholung muß als unverträglich ausgeschieden werden.

⁶⁶ Vor allem Steck hat in seiner oben (Anm. 44) zitierten Monographie (S. 70f) die Minderung der Daseinsgegebenheiten in Gen 3,15ff betont.

⁶⁷ So richtig Westermann, Kommentar 264f, 283f.

Menschheit der »Urgeschichte« dennoch zunehmend ins Unheil geriet, dann, so der Jahwist, auf Grund eigener Schuld, nicht etwa, weil Jahwes gnädige Führung gefehlt hätte, eine Führung, die freilich nach J erst über Abraham (sprich: Israel) ans Ziel kommen und über Abraham (sprich: Israel) auch die heillos gewordenen Sippen des Erdbodens erreichen sollte.

2. Ähnlich und doch auch wieder anders stellt sich die *priesterschriftliche* Konzeption der »Urgeschichte« dar. Im Unterschied zu J enthält die priesterschriftliche »Urgeschichte« nur *die* Themen, die schon im Atramḥasis-Mythos miteinander verbunden sind: Schöpfung (nun freilich: Weltschöpfung) – Sintflut – Wiederherstellung der Schöpfungsordnung, wobei das Ganze durch eine Genealogie Adams (Gen 5*) sowie eine Sem- und Terachgenealogie (Gen 11,10-26; 11,27.31-32) verbunden und durch eine Völkertafel (Gen 10*) ergänzt ist. Eine zentrale Bedeutung kommt Gottes »Bund« mit Noach zu (Gen 9,1-17), den P unter Verwendung älteren Stoffes (vgl. Gen 8,21f J) dem Abrahambund (Gen 17) bewußt nachgebildet hat. Wie dieser, so ist auch der Noachbund eine Setzung Gottes. Das dynamische Führungsdenken des Jahwisten ist also durch ein mehr statisches Ordnungsdenken abgelöst. Der Noachbund drückt die Stabilisierung der durch die Schuld der Menschheit in Mitleidenschaft gezogenen Schöpfung und ihrer Ordnung aus, freilich in der Weise einer bewahrenden Not-Ordnung. Der Abrahambund hat dagegen nicht eine universale, sondern eine partikulare Heilssetzung Gottes zum Inhalt: Er begründete das besondere Verhältnis Gottes, d. h. Jahwes, zu seinem, im Stammvater verkörperten Volk. Dieser Bund sichert die beiden für Israel grundlegenden Heilsgüter Nachkommenschaft und Landbesitz (vgl. Gen 17,2-8). Das Sinaigeschehen soll Israels heilvolle Existenz lediglich durch die Einrichtung des rechten Jahwekultes sichern (vgl. Ex 35-40). Durch diese Parallelisierung wird das Urgeschehen der »Urgeschichte« zum Vehikel einer universalen Heilsordnung Gottes für die Menschheit, die sich freilich zur partikularen Heilsordnung für Israel eher wie der Schatten zum Licht verhält. Das dynamische Element der »Urgeschichte« wird nur mehr noch durch die gleichsam von außen nach innen laufenden *Tol-dot* angedeutet.

3. Der *Endredaktor* hat die jahwistische »Urgeschichte« in ihr priesterschriftliches Gegenstück wie in ein Korsett hineingesetzt. Nun dominiert zwar die priesterliche Sicht durch die Eckdaten »Weltschöpfung« (Gen 1,1-2,4a) und »Noachbund« (Gen 9,1-17), andererseits wird aber die jahwistische Sicht einer Entwicklung der Menschheit vom Heil zum Unheil durch die Kombination noch verschärft, indem die (jahwistischen) Erzählungen von Schuld und Strafe nun stark mit dem priesterschriftlichen Weltschöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) kontrastieren, der die Güte der Schöpfung (auch des Menschen) herausstreicht, stärker als dies in Gen 2,4b-3,24 (J) der Fall ist.⁶⁹ Durch die Übernahme der P-Chronologie erhält nun auch die jahwistische Darstellung noch *stärker* als durch ihre Genealogien den Charakter von (freilich *konstruierter*) Geschichte.

VI.

Können wir nach all diesen Beobachtungen noch sagen, in Gen 1-11 werde lediglich ein zeitloses und zeitlos gültiges Urgeschehen erzählt, das nicht mehr als eine bloße Bezogenheit zur Geschichte Israels aufweise, ansonsten aber lediglich theologisch-anthropologische Aussagen über den Menschen von gestern, heute und morgen machen wolle? Eine

⁶⁸ Zur Intention, die J mit seiner Urgeschichte verfolgt hat, vgl. L. Ruppert, Der Jahwist – Kündler der Heilsgeschichte. In: J. Schreiner (Hrsg.), Wort und Botschaft des Alten Testaments, Würzburg ³1975, 101-120, bes. 114-117.

⁶⁹ Darauf weist R. Rendtorff hin (ders.: Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte. In: Gesammelte Studien zum Alten Testament [TB 57] München 1975, 198-208, 203-205).

solche Interpretation von Gen 1–11 ist zu einseitig, indem sie zwar den einzelnen Erzählungsarten und teilweise auch Erzählungen selbst in etwa gerecht wird, ihre Komposition und die Intention der Quellenautoren wie des Schlußredaktors indes nicht hinreichend in den Blick bekommt: Die heilsgeschichtliche Interpretation der »Urgeschichte« kann nicht durch eine rein existential-anthropologische ausgewechselt werden. J und P wie auch der Endredaktor erzählten vom Urgeschehen primär im Hinblick auf Israel und das ihm von Jahwe her widerfahrene Heil; die Unheilsgeschichte der Gesamtmenschheit diene ihnen dabei als dunkle Folie der Heilsgeschichte Gottes mit Israel⁷⁰. Die urgeschichtliche Deutung von Gen 1–11 als Urgeschehen im Sinne Westermanns behält im Hinblick auf die in jenen Kapiteln verwendeten Gattungen und teilweise auch die Erzählungen selbst ein relatives Recht, auch als Korrektur zu einer vorschnellen heilsgeschichtlichen Interpretation. Im Blick auf das Ganze ist jedoch dieser Ansatz zu kurz.⁷¹ Das *herkömmliche* Verständnis von Gen 1-11 als »Urgeschichte« muß keineswegs völlig aufgegeben werden, es ist freilich zu modifizieren: Neben dem indirekten (!) heilsgeschichtlichen Bezug darf der paradigmatische, existentielle Charakter des in jenen Kapiteln Erzählten nicht übersehen werden. Dies herausgestellt zu haben, bleibt das unbestrittene Verdienst C. Westermanns.

⁷⁰ Ähnlich Müller in seiner oben (Anm. 61) zitierten Monographie, S. 53: »Die in Gen 2-11* J erzählte Fluchgeschichte der Menschheit ist Folie für die Segensgeschichte Israels.«

⁷¹ Eine indirekte Korrektur der Interpretation von Gen 1-11 durch C. Westermann findet sich in dem sehr instruktiven Aufsatz von H. P. Müller: *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*: ZThK 69, 1972, 259–289. Müller schreibt S. 285 f.: »Trotz ihrer thematischen Eigenständigkeit ist allerdings die Urgeschichte doch nur Teil des jahwistischen Gesamtwerks, das die 'Heilsgeschichte' Israels erzählt und als Zielpunkt die davidische Staatsgründung ins Auge faßt: Sie ist innerhalb dieses Werkes der universale Rahmen einer partikularen Geschichtsdarstellung. Die Urzeit einerseits und die geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart andererseits sind nicht nur durch einen direkten Brückenschlag wie Gen 2,24 miteinander verbunden, sondern zugleich durch lineare Zeit und die sie erfüllenden Ereignisse, was innerhalb der Urgeschichte bereits die Genealogien eindrücklich zeigen. Sollen die geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart aus einem Ursprung begründet werden, so darf die lineare Zeit, die vom Ursprung trennt, nicht durch einen einfachen regressus ad initium im Sinne des ungebrochenen Mythos gelöscht werden. Vor allem aber hat die geschichtliche Vergangenheit gegenüber der Gegenwart selbst stiftenden Charakter: Gerade in ihr hat der segnende und rettende Gott alle anderen Mächte und Gestalten beiseite geschoben und eine Wirklichkeitsvermittlung an den Menschen ermöglicht, die jede Partikularität – letztlich auch die des Sakralen gegenüber dem Profanen – ausschließt: sein Name und Wille haben hier eine solche Dynamik und Aktivität bewahrt, daß das passive Moment eines ihm nach Art der mythischen Götter widerfahrenden Schicksals beinahe gar nicht aufkommt... Das Bekenntnis vom Heil in der Geschichte begründet nicht nur das Reden von Gottes urzeitlichem Handeln als dessen universalen Rahmen; es wird vielmehr auch seinerseits von diesem begründet, insofern die Schöpfung des Menschen und ihre Sicherung gegen die Möglichkeit einer neuen Sintflut Gen 8,20–22 J doch zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte darstellt.«