

DIE PRIESTERSCHRIFT UND DIE GRENZEN DES WACHSTUMS

Von Norbert Lohfink

Die folgenden Darlegungen wurden ausgelöst durch den in jüngster Zeit immer schärfer erhobenen Vorwurf, die jüdisch-christliche Tradition propagiere ein Menschenbild, das jenes unbegrenzte und hemmungslose Wachstum begründe, welches im Zusammenhang mit der Umweltschutzdiskussion mehr und mehr seine Problematik enthüllt.¹ Wie die Christen bis vor einiger Zeit als die Ewig-Gestrigen galten, die kein Verständnis für Evolution und Fortschritt haben und mit dem Herzen noch in der unveränderlichen Welt des Mittelalters leben, so sind sie nun auf einmal die Sündenböcke, die durch ihren Fortschrittsmythos die Stabilität des Kosmos gefährden. Und die Juden werden gleich dazugeschlagen, denn der entscheidende Satz, auf dem man herumreitet, steht im ersten Buch der Bibel, dem Buch Genesis, das ja bekanntlich auch die Juden als Wort Gottes verehren. Er lautet:

»Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erden und macht sie euch untertan. Und herrschet über Fisch im Meer und Vogel unter dem Himmel und über alles Tier, das auf Erden krecht.«²

Allerdings ist zuzugeben, daß wir Christen selbst, vor allem unsere Apologeten, nur allzu lange und allzu bereitwillig verkündet haben, die moderne, technische, die Welt erobernde und neugestaltende, das Schicksal in die eigene Hand nehmende Haltung des Menschen entstamme letztlich dem jüdisch-christlichen Impuls. Auch läßt sich nicht leugnen, daß sich die Faszination des Wachstums gerade in dem Bereich der Menschheit durchgesetzt hat, den einst die christlich-jüdische Tradition prägte. Schließlich könnte es möglich sein, daß für den Fortschrittsglauben in einem ähnlichen Sinn eine jüdisch-christliche Wurzel gesucht werden muß, wie Weber sie für den modernen Kapitalismus in einem bestimmten Typ protestantischer Ethik fand.³ Aber all das zusammengenommen hindert nicht zu fragen, was in Gen 1,28 wirklich steht und ob das, was heute die westliche Menschheit treibt, wirklich der jüdisch-christlichen Tradition entspricht.

Was deckt Genesis 1,28?

Zuerst soll versucht werden, den kurzen Text Gen 1,28, um den tatsächlich fast die ganze Diskussion kreist, im Licht heutiger bibelwissenschaftlicher und orientalistischer Erkenntnismöglichkeiten zu interpretieren.

¹ Am griffigsten hat vielleicht *Carl Amery* in seinem Buch »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums«, Hamburg 1972, diesen Vorwurf gegen die jüdisch-christliche Tradition formuliert. Vgl. auch den kritischen Bericht v. *J. Messner* unter dem Titel »Alarmstufe des Fortschritts?« in: *IKZ* 1 (1972) 366–372.

² Gen 1,28, so wie *Martin Luther* übersetzt hat.

³ *Max Weber*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934.

»Abbild Gottes« im Kontext der Priesterschrift

Unsere Analyse der Aussagen über die Erschaffung des Menschen in Gen 1 muß schon bei Vers 26 und 27 beginnen:

26 *Gott sagte:*

Machen wir den Menschen als unser Abbild, nach unserer Gestalt, Sie sollen regieren die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, das Vieh, die ganze Erde⁴ und alle beweglichen Wesen, die sich auf der Erde bewegen.⁵

27 *Dann schuf Gott den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.⁶*

Das Leitmotiv dieser Sätze lautet »Abbild Gottes«. Was damit gemeint sei, ist offenbar nicht leicht zu sagen. Denn seit alten Zeiten gibt es darüber bei den Theologen ausgedehnte Diskussionen.⁷ Wir müssen die Frage aufgreifen, weil gerade in jüngerer Zeit die Meinung sich ausgebreitet hat, schon in dem Wort vom Menschen als »Abbild Gottes« sei seine Herrscherstellung über den Kosmos ausgesprochen.⁸ In der Welt nehme er gewissermaßen die Stellung Gottes ein. Man hat sich dabei vor allem auf ägyptische Texte gestützt, die den Pharaon als Bild der Gottheit bezeichnen. Diese Vorstellung vom König als Bild Gottes sei im biblischen Schöpfungstext gewissermaßen »demokratisiert« worden, d. h. es werde

⁴ Hier gibt es ein textkritisches Problem. Man erwartet mitten in den verschiedenen Tiergruppen nicht die Erde. Die alte syrische Übersetzung hat: »das Vieh, alle wilden Tiere der Erde und alle beweglichen Wesen...« Vermutlich hat sie aber keine entsprechende hebräische Vorlage gehabt, sondern selbst den Text verbessert. Trotzdem könnte sie den Urtext richtig rekonstruiert haben. Dann käme die »Herrschaft« über die Erde als solche erst in Vers 28 zur Sprache. Da sie dort mit Sicherheit ausgesagt ist, ist die Unsicherheit des Textes an dieser Stelle für die Sachdiskussion nicht so entscheidend. Im folgenden wird vermieden, aus dieser Stelle irgendwelche besonderen Folgerungen zu ziehen. Selbst wenn »die ganze Erde« ursprünglich ist, können sachlich nur die Lebewesen auf der Erde gemeint sein. Denn das Verb *rdh* »regieren« bezieht sich immer auf lebendige Wesen (selbst in den beiden Stellen 1 Kön 5,4 und Ps 72,8).

⁵ Wörtlich: »alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen«. Doch diese Wortgruppe dient im Zusammenhang mehrfach dazu, mehrere, einmal sogar alle (Gen 9,2) Tierarten zusammenzufassen, so daß eine etwas offenere Übersetzung angebracht zu sein scheint.

⁶ Es geht hier um die Zweigeschlechtigkeit. Es wird schon auf den *Fruchtbarkeitssegens* übergeleitet, der in Vers 28 unmittelbar folgt. Ein einzelnes erstes Menschenpaar im Sinne von Gen 2 muß nicht gemeint sein, es kann ebensogut an mehrere erste Menschenpaare – wie in mesopotamischen Texten – oder an die Menschheit überhaupt gedacht sein. Deshalb die Übersetzung »männlich und weiblich«.

⁷ Literaturangaben bei Werner H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17) Neukirchen-Vluyn 1964, 132 Anm. 1. Typologie der verschiedenen Lösungen bei Oswald Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 9–41. Beides bei Claus Westermann, Genesis (BK I) Neukirchen-Vluyn 1966ff, 203–214.

⁸ Um Beispiele verschiedener Argumentationsweisen für diese These zu geben: Aus dem Zusammenhang schließt der jüdische Exeget Benno Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 59; aus dem Kommentar zu Gen 1, den Ps 8,5–6 enthält, argumentiert der katholische Exeget Heinrich Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Lex tua veritas. Festschr. H. Junker) Trier 1961, 89–100; aus den außerbiblischen, vor allem ägyptischen Aussagen über den König als Abbild der Gottheit kommt der evangelische Exeget Hans Wildberger, Das Abbild Gottes, in: ThZ 21 (1965) 245–259 und 481–501, zu einem ähnlichen Ergebnis.

nun für die Rolle der Menschheit gegenüber der gesamten untermenschlichen Schöpfung verwendet.⁹

Die biblischen Aussagen müssen von Sprache und Kultur der damaligen Welt aus erhellt werden, und insofern ist nichts dagegen zu sagen, wenn ägyptische Texte herangezogen werden. Allerdings wird die Lage komplizierter, sobald eine Vorstellung wie die vom Menschen als »Abbild Gottes« im Alten Orient selbst schon in verschiedenen Kulturräumen und dort zum Teil in verschiedenen Zusammenhängen und mit verschiedener Sinngebung auftritt. Dann muß man nämlich die zusätzliche Frage stellen, wo gerade derjenige Zusammenhang sei, mit dem die biblische Verwendung der Vorstellung zusammenhängt.¹⁰ Eine derartige Komplikation der Fragestellung tritt nun im Fall der Vorstellung vom Menschen als »Abbild Gottes« auf.

Das Kapitel Gen 1 gehört zur sogenannten »Priesterschrift«, der jüngsten Quellschrift des Pentateuch. Sie wurde vermutlich in oder kurz nach dem Babylonischen Exil abgefaßt, und zwar wahrscheinlich in Babylonien.¹¹ Sie setzt sich weniger mit ägyptischen als mit *mesopotamischen* Vorstellungen auseinander. Nun gab es in Mesopotamien offenbar eine Tradition, gerade im Zusammenhang mit der Erschaffung der Menschen durch die Götter auch die Vorstellung von einem Bild Gottes oder einer Ähnlichkeit zur Gottheit einzuführen.¹² Sie ist aus den uns erhaltenen Belegen schwierig zu fassen, und – soweit ich sehe – fehlt auch eine gründliche Studie eines Assyriologen dazu. Es ist möglich, daß sie so differenziert entwickelt ist, daß die erschaffende Gottheit aus sich heraus zunächst ein Bild ihrer selbst als eine Art geistiges Modell entwickelt, das dann als entscheidender

⁹ Inzwischen ist das ägyptische Material gründlicher aufgearbeitet worden: *Erik Hornung*, Der Mensch als »Bild Gottes« in Ägypten (*Loretz*, Gottebenbildlichkeit – vgl. oben Anm. 7–, 123–156). »Demokratisierung« der Vorstellung liegt auch in Ägypten vor; aber sie ist schon vor Aussagen über den König als Bild Gottes belegbar, und offenbar unabhängig von ihnen (*Hornung* 150). Da, wo die Aussage am eingehendsten interpretiert wird, bezieht sie sich nicht auf die Herrschaft, sondern auf die Ähnlichkeit des menschlichen Handelns zum göttlichen: »Die Menschen sind Ebenbilder Gottes in ihrem Brauch, einen Mann mit seiner Antwort zu hören« (*Hornung* 153). Das ägyptische Vergleichsmaterial gibt also die gesuchte These vielleicht doch nicht so leicht her wie man meinte, ganz abgesehen von der nun aufzuwerfenden Frage, ob es überhaupt herangezogen werden sollte.

¹⁰ Die gleiche methodische Forderung erhebt auch *Westermann*, Genesis – vgl. oben Anm. 7–214f, *ders.*, Genesis 1–11 (Erträge der Forschung 7) Darmstadt 1972, 25f.

¹¹ Zum Textbestand der »Priesterschrift« im Sinne der »Priesterlichen Geschichtserzählung« (ohne die später eingefügten erzählenden Zusätze und Gesetzeskomplexe) vgl. *Karl Elliger*, Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32) München 1966, 174f. Typische Texte der Priesterschrift sind z. B. Gen 17; Ex 6 und Ex 24–31, Ex 35–Lev. Andere wohlbekannte Texte wie etwa die Erzählung Der Turmbau zu Babel.

¹² Diese mesopotamische Tradition ist auch den Alttestamentlern nicht unbekannt geblieben. Vgl. etwa *Gebard von Rad*, in ThW II 388; *Schmidt*, Schöpfungsgeschichte – vgl. oben Anm. 7–137 (dort weitere Autoren); *Wildberger*, Abbild – vgl. oben Anm. 8 –, 254f (mit Argumenten für die Ablehnung der Parallelen); *Francesco Vattioni*, La creazione dell'uomo nella Bibbia, in: *Augustinianum* 8 (1968) 114–139, 122f und 127. Aber man hat im allgemeinen nicht viel auf sie geachtet oder sogar einen Zusammenhang mit Gen 1,26–27 ausdrücklich abgelehnt.

Bestandteil in die Menschen eingeht, wenn sie aus Lehm und vielleicht noch anderen Bestandteilen (etwa göttlichem Blut) geformt werden. Ein schon länger bekannter Text steht im Gilgameš-Epos, bei der Erschaffung von Gilgameš' Gefährten Enkidu. Sobald die Göttin Aruru den Befehl des Himmelsgottes An wahrnahm, Enkidu zu schaffen,

schuf sie sich im Herzen ein Bild Ans;

Aruru wusch sich die Hände, kniff sich Lehm ab, warf ihn in die Steppe, . . . Enkidu, den Helden, schuf sie.¹³

Eine sehr ausführliche Schöpfungserzählung findet sich in dem sumerischen Mythos »Enki und Ninmah«. Hier lesen wir an einer entscheidenden Stelle:

Enki stand auf das Wort seiner Mutter Nammu hin aus seinem Schlafgemach auf; der Gott ging in dem heiligen Raum herum, schlug sich bei seinem Überlegen auf die Schenkel;

der Weise, der Wissende, der Umsichtige, der alles Erforderliche und Kunstvolle weiß, der Schöpfer (und) der, der alle Dinge formt, ließ das *Sigensigšar* herausgehen;

Enki bringt ihm die Arm(e) und formt seine Brust;

Enki, der Schöpfer, läßt in das Innere seines eigenen (Geschöpfes) seine Weisheit eindringen;

er spricht zu seiner Mutter Nammu:

»Meine Mutter, den Geschöpfen, die du vorhanden sein läßt, binde die Fronarbeit der Götter auf;

nachdem du das Innere des Lehms über dem Apšu gemischt haben wirst, wirst du das *Sigensigšar* (und) den Lehm formen; laß das Geschöpf vorhanden sein, (und) Ninmah sei deine Gehilfin;

Ninimma, Egizianna, Ninmada, Ninbara, Ninmug, Sarsadu, Ninniginna, die du geboren hast, mögen dir zu Diensten stehen;

Meine Mutter entscheide sein (= des Geschöpfes) Schicksal, Ninmah möge (ihm) die Fronarbeit aufbinden.«¹⁴

Der Text dürfte wohl so zu verstehen sein, daß Enki zunächst das Menschenmodell schafft, mit dem dann die Muttergöttin und Ninmah den Menschen machen sollen.¹⁵ Es enthält Enkis körperliche Gestalt und Enkis Weisheit. Jeder Gedanke einer Herrscherstellung des Menschen liegt völlig fern. Vielmehr endet der zitierte Text mit der Feststellung eines völlig anderen menschlichen Daseinszwecks: Fronarbeit für die Götter. Damit steht dieser Text keineswegs allein. Es handelt sich um die durchgehende mesopotamische Auffassung.¹⁶

¹³ Gilgameš-Epos 1 II 33–36, hier zitiert nach *Giovanni Pettinato*, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen (AAH) 1, Heidelberg 1971, 42.

¹⁴ Enki und Ninmah 26–38, zitiert nach *Pettinato* – vgl. Anm. 13–71.

¹⁵ So *Pettinato* – vgl. Anm. 13–39f. Er versteht das *Sigensigšar* als »die von Enki geschaffene menschliche Form«.

¹⁶ Vgl. dazu das ganze Buch von *Pettinato* – vgl. Anm. 13 –, der dabei wohl zu stark zwischen sumerischer und akkadischer Konzeption unterscheidet.

Aus der Übernahme der Vorstellung vom Menschen als Abbild Gottes darf nun nicht gefolgert werden, daß die biblische Priesterschrift ihre Aussage vom Menschen als Abbild Gottes genau so versteht wie die mesopotamische Tradition, die sie aufnimmt. Sie erlaubt es sich ja auch, die bei ihr ebenfalls unmittelbar folgende Aussage über den menschlichen Daseinszweck abzuändern: statt für die Fronarbeit im Dienst der Götter ist nach ihr der Mensch dazu da, die Tierwelt zu regieren. Was die Aussage vom Abbild Gottes angeht, so erklärt sie sie nicht näher – im Gegensatz zu dem Text aus »Enki und Ninmah«, aber in Übereinstimmung mit anderen mesopotamischen Texten, etwa dem, der aus dem Gilgameš-Epos zitiert wurde. Sie nimmt hier einfach einen festen Bestandteil traditioneller Rede über die Schöpfung des Menschen auf. Sie unterstreicht damit in Unterscheidung von allen anderen Geschöpfen seine besondere Nähe zu Gott. Sie schlüsselt das aber nicht weiter erklärend auf.¹⁷ Für unsere Fragestellung können wir sagen: aus der Bezeichnung des Menschen als »Abbild Gottes« in sich genommen läßt sich keinerlei Folgerung für eine Herrscherstellung oder einen »Weltauftrag« des Menschen ziehen.

Der Schöpfungssegen

Was die Herrschaft des Menschen über die Tiere betrifft, so wiederholt sich die Aussage von Vers 26 in Vers 28 in einem ausgeführteren Zusammenhang; deshalb soll sie erst in diesem Kontext besprochen werden. Vers 28, der Segen Gottes über die Menschheit, lautet:

28 Gott segnete sie dann. Gott sagte zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde an; nehmt sie in Besitz; regiert die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen.

Der Fruchtbarkeitssegen bedarf keines weiteren Kommentars, es sei denn, daß er ein Segen ist und nicht ein »Gebot«. Das Wachstum der Menschheit spielt auch in Mesopotamien eine große Rolle, vor allem im Atrahasis-Epos. Allerdings müßte man vorsichtig sein, wenn man mit dem Vermehrungssegen von Gen 1,28 irgendwelche Stellungnahmen zu unserem heutigen Problem der Bevölkerungsexplosion legitimieren will. Denn »Schöpfungssegen« meint im Denken der Priesterschrift keineswegs einen Segen, der für alle kommenden Generationen der Menschheit gilt. Die Priesterschrift rechnet damit, daß der Fruchtbarkeitssegen eines Tages seine Wirkung erreicht hat, daß die Menschheit die nötige Größe besitzt und daß sie dann nicht mehr weiter wachsen muß. Sie hat das ganz einfach zum Ausdruck gebracht. Jedes Gotteswort wird in der Darstellungstechnik der Priesterschrift auch irgendwann von einer Feststellung gefolgt, daß es ausgeführt worden sei oder sich erfüllt habe. So auch dieser Segen. Die Menschheitsgeschichte wird allerdings nur für ein einziges Volk bis zu dem Punkt erzählt,

¹⁷ Vgl. die Ausführungen bei *Westermann*, *Genesis* – vgl. oben Anm. 7 – 214–218.

wo die notwendige Menschenzahl erreicht ist, nämlich für Israel. Aber ohne Zweifel dient Israel in dieser Hinsicht als Beispiel für alle Völker der Erde. Von Israel wird zu einem Zeitpunkt, wo es schon einige Generationen in Ägypten lebt, folgendes festgestellt.

Die Nachkommen Israels waren fruchtbar; sie wimmelten; sie vermehrten sich und waren kräftig in erstaunlichem Ausmaß, und das Land war voll von ihnen (Ex 1,7).

Hier werden die einzelnen Ausdrücke des Fruchtbarkeitssegens aufgegriffen. Von nun an ist in der Priesterschrift von Fruchtbarkeit und Vermehrung keine Rede mehr. Das Thema ist erledigt.¹⁸

Das Ergebnis der Vermehrung der Menschenzahl soll sein, daß die Menschheit die Erde erfüllt. Aus dem Fortgang der priesterlichen Erzählung, vor allem in Gen 10, der sogenannten Völkertafel, kann man ersehen, daß das Wachsen der Menschheit als ihre Ausfaltung in die verschiedenen Rassen und Völker gedacht ist. Diese Völker dürfen nun nach dem Plan Gottes ihre jeweiligen Gebiete in Besitz nehmen. Genau das scheint mir in der Aussage gemeint zu sein, die sich in Gen 1,28 unmittelbar anschließt und die man gewöhnlich übersetzt: »macht sie euch untertan (nämlich: die Erde)«. Von dem hier gebrauchten Verb kbš kann man in der exegetischen Literatur oft lesen, es sei ein sehr starker Ausdruck für »unterwerfen« und meine so etwas wie »niedertreten«.

Als typisch kann man vielleicht die Auslegung von Benno Jacob betrachten: »Mit diesem einen Worte, das Ps 115,16 widertönt, ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z. B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u. dgl., als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden.«¹⁹

Jacob macht im Anschluß daran allerdings darauf aufmerksam, daß ein anderer bedeutender jüdischer Exeget, S. D. Luzzato, das Verb kbš »weit eingeschränkter« versteht. Nach ihm solle die Menschheit die Erde »einnehmen, erobern, nämlich von den wilden Tieren«, als Fortsetzung des Erfüllens der Erde. Und hier dürfte Luzzato in der Tat dem Sinn des Textes näher kommen als Jacob und viele andere. Nicht nur, daß sich so eine einzige und klare Aussagelinie ergibt: Wachstum der Menschheit bis zur Ausdehnung über die ganze Erde – Besitzergreifung von den Territorien der Erde, in denen bisher nur die Tiere gelebt hatten – Ausübung einer herrscherlichen Funktion gegenüber der Tierwelt. Und auch nicht nur, daß so eine Auslegung vermieden wird, die den Vorstellungshorizont des Verfassers der Priesterschrift schlechthin überschreiten würde. Vielmehr

¹⁸ Vorher war der Fruchtbarkeitssegens immer neu wiederholt worden: nach der Sintflut (dabei wurde zu den übrigen Verben in Gen 9,7 das Verb »wimmeln« hinzugefügt, das Ex 1,7 dann ebenfalls aufgreift) und an verschiedenen Stellen der Patriarchengeschichte. Ferner stehen nur bis hierhin die dem Fruchtbarkeitssegens zugeordneten Genealogien, die das Wachstum der Menschheit verdeutlichen wollen. Dazu vgl. Peter Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: BZ 18 (1974) 64–93, 89–90.

scheint Luzzatos Sicht darüberhinaus auch dem sonstigen Gebrauch des hebräischen Wortes *kbš* besser zu entsprechen. Das Wort muß eine ursprüngliche Bedeutung gehabt haben wie »den Fuß auf etwas setzen, auf etwas treten«. ²⁰ Doch im Hebräischen ist es nur noch in zwei abgeleiteten Bedeutungen belegt, die beide durch bildhafte Vorstellungen von der ursprünglichen Bedeutung her vermittelt sind. Mit dem Objekt »Sünden« heißt das Verb »Sünden verzeihen«. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt. ²¹

Mit Menschen, Völkern und Ländern als Objekt heißt das Verb »zum Eigentum machen«. Wie es zu dieser Bedeutung kam, ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß ein mit dem Verb verwandtes Substantiv das Wort *kābās* »Fußschemel« ist. ²² Besiegte Feinde warfen sich vor dem siegreichen König auf die Erde, und er setzte seinen Fuß auf sie. In ägyptischen Darstellungen des Pharaos können wir sehen, wie die Ägypten unterworfenen Länder als Personen oder als Kriegsbogen den Fußschemel des thronenden Königs bilden. Damit ist ausgedrückt, daß sie ihre Freiheit verloren haben und sein Eigentum geworden sind. ²³ Doch müssen wir damit rechnen, daß man im Hebräischen bei diesem Ausdruck »den Fuß auf etwas setzen« sich nicht viel mehr gedacht hat als wir, wenn wir den Ausdruck gebrauchen »die Hand auf etwas legen«. Das Bild kann reaktiviert werden, ist aber normalerweise verblaßt. So wird das Wort denn auch in vielen verschiedenen Zusammenhängen gebraucht: wenn freie Menschen zu Sklaven gemacht und dadurch Eigentum eines andern werden, ²⁴ wenn Völker oder Länder nach einem verlorenen Krieg in einem Abhängigkeitsverhältnis sind, ²⁵ wenn ein Mann durch Verkehr eine Frau zu seinem »Eigentum« macht. ²⁶

Gerade in einem Text, in dem das Verb *kbš* in einem priesterschriftlich klingenden Zusammenhang auftaucht und als Objekt das *Land* Kanaan hat, nämlich in Num 32,22 und 29, zeigen die biblischen Parallelstellen in Dtn 3,20; 31,3;

¹⁹ *Jacob, Genesis* – vgl. oben Anm. 8–61.

²⁰ Ähnlich auch in den anderen semitischen Sprachen, vor allem im Akkadischen (*kabasu*) und im Arabischen (*kabasa*). Im folgenden übergehe ich die wohl korrupte Stelle Sach 9,15. Sonst werden alle Belege des Worts im Alten Testament behandelt.

²¹ Dafür gibt es nur einen einzigen Beleg: Mich 7,19. Seine Deutung ist aber ziemlich sicher, da es eine genau entsprechende Bedeutungsentwicklung des Worts im Akkadischen gibt. Dort finden wir den neubabylonischen Beleg *kabasu sa bitisu* »Schuld auslösen, verzeihen« (vgl. *Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965ff, I 415).

²² Beleg in 2 Chr 9,18, bei der Beschreibung des Throns des Königs Salomo.

²³ Vgl. *Otmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich 1972, Abb. 341, 342 und 342a. Vgl. auch die anderen biblischen Ausdrücke, die den gleichen Sachverhalt meinen, in 1 Kön 5,17 und Ps 110,1. An den drei Stellen Num 32,22.29; Jos 18,1 und 1 Chr. 22,18 kommt auch bei *kbš* das ursprüngliche Bild noch durch die syntaktische Konstruktion zum Vorschein. Man müßte hier wörtlich übersetzen: »(das Land o. ä.) befand sich, vom Fuß getreten, vor dem Angesicht von NN«.

²⁴ Jer 34, 11.16; Neh 5,5; 2 Chr 28,10.

²⁵ Num 32,22.29; Jos 18,1; 2 Sam 8,11; 1 Chr 22,18.

²⁶ Est 7,8. Es scheint mir nicht nötig, hier eine dritte Bedeutungsentwicklung von Niedertreten über Pressen zu Vergewaltigen anzunehmen.

Jos 1,15 durch das Wort *jrš*, das sie an entsprechender Stelle gebrauchen, an, daß es sich darum handelt, daß das Land in das Eigentum Jahwes bzw. der Israeliten übergegangen ist.²⁷ Man wird deshalb auch den Text in Gen 1,28 am besten möglichst undramatisch übersetzen, etwa wie es oben geschah: »Nehmt sie (d. h. die Erde) in Besitz.« Und man wird das so verstehen, daß die Menschheit, wenn sie einmal so gewachsen ist, daß sie aus vielen Völkern besteht, sich über die ganze Erde verteilen und jedes Volk sein Territorium in Besitz nehmen soll. Deshalb war auch für das Volk Israel, nachdem in Ex 1,7 die Erfüllung des Fruchtbarkeitssegens festgestellt ist, die nächste Frage die, wie es in das von Gott für Israel vorgesehene Land Kanaan kommen und es in Besitz nehmen könne. Die Antwort auf diese Frage gibt Gott ganz unmittelbar, indem er – in der Priesterschrift nur einige Verse später – in Ex 6, 5–8 die Befreiung aus Ägypten und die Hineinführung in das Land Kanaan, zusammen mit dessen Übereignung, verheißt.

Der Mensch und die Tiere

Sind die Völker im Besitz ihrer Länder, dann sollen sie dort herrschen, und zwar über die *Tiere*. Mit dieser Idee schließt Gen 1,28 ab. Was ist damit gemeint? Wir können jede Art von Ausbeutung der Tierwelt durch Jagd oder Schlachtung von vornherein ausschließen. Denn nach Gen 1,29 wird den Menschen nur pflanzliche Nahrung erlaubt. Erst nach der Sintflut korrigiert Gott dieses Gesetz und erlaubt auch, Tiere zu essen. Dabei wird aber dann anders formuliert: »Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen . . .« (Gen 9,2). An unserer Stelle muß es sich also um etwas viel Friedlicheres und Normaleres handeln. Doch wieder liest man es anders bei der Mehrzahl der Bibelausleger. Sie sagen, das hier verwendete Verb *rdb* habe die Grundbedeutung »niedertreten«, die in Joel 4,13 noch klar erhalten sei, wo es sich um das Stampfen der Trauben in der Kelter durch die Kelternden handle. In Gen 1,28 werde der Mensch also zu gewaltsamem, ja geradezu grausamem Herrschen ermächtigt. Aber genaueres Zusehen führt auch hier zu einer vorsichtigeren Auffassung.

Für Joel 4,13 scheint es mir keineswegs ausgemacht, daß überhaupt des Verb *rdb* vorliegt. Es könnte sich genau so gut um eine Form des Verbs *jrđ* »hinabsteigen« handeln.²⁸ Dann wäre hier die Aufforderung zu lesen, in die mit Trauben gefüllte Kelterwanne, die im Boden ausgehauen ist, hinunterzusteigen – selbstverständlich, um dann die Trauben zu stampfen und zu treten, aber das hätte nichts mit dem Wort *rdb* zu tun.

²⁷ An den Abhängigkeitsbeziehungen der Texte zueinander besteht kein Zweifel. In welcher Richtung die Abhängigkeiten verlaufen, ist für unsere Fragestellung nebensächlich. *jrš* in der Grundform meint in deuteronomisch-deuteronomistischer Sprache einfach »in Besitz nehmen« und ist ein stereotyper Ausdruck.

²⁸ Das war die übliche Auffassung bei den älteren Auslegern. Sie spiegelt sich noch in *Salomon Mandelkerns* Konkordanz.

Ist man einmal von der Abhängigkeit von Joel 4,13 befreit, dann kann man die restlichen Belege²⁹ relativ leicht ordnen. Objekte des Verbs sind Schafe,³⁰ Sklaven,³¹ Fronarbeiter,³² unterworfenen Völker oder deren Könige.³³ Wenn besondere Härte der gemeinten Handlung ausgesagt werden soll, muß eigens noch ein Ausdruck hinzugefügt werden.³⁴ Daraus ist zu entnehmen, daß das Wort für sich genommen nicht schon besondere Härte und Grausamkeit besagt, sondern einfach meint: regieren, kommandieren, leiten, anweisen.

Eine einzige Stelle ordnet sich in dieses Bild nicht ganz deutlich ein: Ps 68,28 »Benjamin, der jüngste, *führt sie an*, da sind die Fürsten Judas mit ihren Scharen, die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naftalis.« Es handelt sich um die Schilderung einer festlichen Prozession. Zweifellos regiert oder kommandiert Benjamin hier nicht, sondern zieht einfach an der Spitze. Man wird zu dem wurzelverwandten akkadischen Wort *redû* geführt, für das die Bedeutung »begleiten, (mit sich) führen; gehen« angegeben wird.³⁵ Es wird speziell auch vom Treiben und Führen von Tieren gebraucht.

So wird man sich fragen, ob die hebräischen Bedeutungen von *rdb* sich nicht aus einer Grundbedeutung des Begleitens, speziell auch von Tieren, entwickelt haben. Das Weiden einer Herde ist ein beliebtes Bild für die Tätigkeit eines Königs. Und für Gen 1,26 und 1,28 läßt sich vermuten, daß die übliche Bedeutung »leiten, regieren« aus dem menschlichen Bereich vorliegt, aber auf die Weise, daß durch die Beziehung des Wortes auf Tiere die ursprüngliche Bedeutung wieder reaktiviert wird. Der Mensch wird also als der bezeichnet, der, sobald er in seinem Land ansässig ist, die Tiere regieren soll, und das geschieht offenbar, indem er sie auf die Weide führt, als Zugtiere benutzt, ihnen Befehle gibt, die sie ausführen, mit einem Wort: indem er sie domestiziert. Das, scheint mir, ist hier gemeint, wobei als Ziel die Domestikation der Tiere in allen Bereichen der Wirklichkeit vorschwebt, im Wasser, in der Luft und auf dem Land.

Wenn beim Vermehrungssegens das Thema später häufig aufgegriffen und schließlich abgeschlossen wird und wenn die Anweisung, die Gebiete der Erde in Besitz zu nehmen, die Priesterschrift bis zum Ende bestimmt, ist zu fragen, ob auch eine Weiterführung des Themas der Regierung des Menschen über die Tiere vielleicht noch Aufschluß über den genauen Sinn des letzten Teils von Gen 1,28 gibt. Aber erstaunlicherweise wird das Thema nicht mehr aufgegriffen. Es sei denn, man betrachte die neue Formulierung in Gen 9,2, die schon erwähnt wurde, als Weiterführung:

²⁹ Einige Stellen sind allerdings textlich so unsicher oder inhaltlich so dunkel, daß mit ihnen nicht viel anzufangen ist: Num 24,9; Ps 49,15; Kgl 1,13.

³⁰ Ez 34,4. Es handelt sich um ein Bild. Gemeint sind die Israeliten. In Ps 49,15 scheint ein Parallelismus mit *rdh* »weiden« vorzuliegen, was auch in den Bereich der Herdenkultur verweist.

³¹ Lev 25,43.46.53.

³² 1 Kön 5,30; 9,23; 2 Chr 8,10.

³³ Lev 26,17; 1 Kön 5,4; Jes 14,2.6; Ez 29,15; Ps 72,2; 110,2; Neh 9,28.

³⁴ Lev 25,43.46.53; Jes 14,6; Ez 34,4.

³⁵ Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965ff, II 1965.

»Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde bewegt, und auf alle Fische des Meeres. Sie sind in eure Gewalt gegeben.«

Wir müssen diesen Texten wohl tatsächlich als eine Revision der ursprünglichen Verhältnisbestimmung für die Beziehung zwischen Mensch und Tier sehen. Die Formulierungen »Furcht und Schrecken« und »in die Gewalt geben« stammen aus der Sprache des Krieges.^{35a} Im Orakel, das man einholte, gab die Gottheit dem Kriegführenden seine Feinde »in die Gewalt«, und im Kampf selbst zog die Gottheit mit und versetzte so die Feinde in »Furcht und Schrecken«. Die Erlaubnis, Fleisch zu essen, schafft also ein kriegsähnliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier, wobei der Mensch Sieger ist. Die Möglichkeit einer Ausrottung ganzer tierischer Arten kommt dabei allerdings auch hier nicht ins Blickfeld. Wir können nur im Hinblick auf Gen 1,28 sagen, daß dort mit der universalen Domestikation der Tierwelt zugleich so etwas wie ein paradiesischer Tierfriede gemeint war, der aber von der Sintflut ab nicht mehr in Frage kommt. Was *nach der Sintflut* noch als Tierdomestikation existiert, muß wohl als Restbestand dieses Friedens betrachtet werden. Es ist aber immer gemischt mit Krieg.

Vortechnischer Erfahrungshorizont?

Gen 1,28 ist in seinem ursprünglichen Sinn also alles andere als eine Rechtfertigung eines Glaubens, demzufolge der Mensch allmächtig ist und ein Gehirn besitzt, das ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Recht gibt, alle anderen Geschöpfe und alles, was die Welt zu bieten hat, ohne Rücksicht auf die Folgen auszubeuten. Man könnte nun allerdings sagen, die Harmlosigkeit von Gen 1,28 in seinem ursprünglichen Sinn sei einfach durch den noch harmlosen Erfahrungshorizont des Verfassers bedingt. Im Grunde enthalte die Ermächtigung, alle Territorien der Erde in Besitz zu nehmen und die gesamte Tierwelt zu domestizieren, im Keim doch schon alles, was sich bei weiter entwickelter Rationalität und Technik heute als grenzenloser Ausbeutungsanspruch der Menschheit gegenüber dem Kosmos entpuppe. Denn auf jeden Fall werde dem Menschen eine einzigartige Stellung im Kosmos zugesprochen.

Diese Argumentation darf nicht grundsätzlich von der Hand gewiesen werden. Denn wir müssen ja aus dem Erfahrungshorizont von einst in unseren Erfahrungshorizont übersetzen, wenn wir den wirklichen Sinn eines Textes verstehen wollen. Allerdings müssen wir in unserem konkreten Fall sofort dagegenfragen, ob der Verfasser der Priesterschrift wirklich einen so schlichten und schlechthin vortechnischen Erfahrungshorizont hatte. Immerhin lebte er in der hochorgani-

^{35a} Vgl. zur ganzen Sprachwelt: Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATHANT 20), Göttingen 1952; Manfred Weippert, »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien, in: ZAW 84, (1972) 460-493.

sierten Stadt- und Bewässerungskultur Babyloniens. Die Welt, in die er durch das Exil hineingeworfen war, hatte schon seit mehreren Jahrtausenden mit dem Problem der Überbevölkerung zu ringen. Es gab also Erfahrung der Technik, der rationalen Organisation des Zusammenlebens und der Grenzen menschlicher Lebensmöglichkeiten. Es gab uralte und hochgesteigerte Zivilisations- und Kunsttraditionen. Wenn er beim Schöpfungssegnen die Technik ausläßt, dann gehört sie offenbar nach seiner Meinung nicht dazu. Hat er sie abgelehnt?

Auch das ist nicht der Fall. Er fand es nur nicht angebracht, sie beim Schöpfungssegnen unterzubringen. Dagegen macht er sie später, wo er die Phase nach dem Anwachsen der Menschheit, doch vor der endgültigen Stabilisierung aller Völker in ihren Gebieten am Beispiel des Volkes Israel darstellt, in zwei verschiedenen Zusammenhängen thematisch, einmal negativ und einmal positiv.

Am Anfang des Buches Exodus wird die technische Zivilisation in ihrem negativen Aspekt gezeichnet. Die Technik der Antike lebte von Sklaven- und Fronarbeit. In dieses Schicksal geriet das Volk Israel hinein, als es schon seine Zahl erreicht hatte, aber noch nicht in seinem Land war. Die Ägypter »machten sie zu Sklaven. Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern. So wurden die Israeliten zu harter Sklavenarbeit gezwungen« (Ex 1,13b.14). Diese Technik, die Sklaven braucht, um zu höherer Zivilisation zu kommen, ist für den Gott der Priesterschrift völlig uninteressant. Er hört nur, daß hier Menschen unter Sklavenarbeit stöhnen (Ex 2,23b-25). Sofort wirkt er die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, die er so ankündigt: »Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie« (Ex 6,6). Wir können also sagen: sobald die Herrschaft des Menschen über die Natur zu einer Herrschaft von Menschen über Menschen, und zwar im Sinne der Ausbeutung von Menschen durch Menschen wird, sagt Gott sein Nein. Und in dem Maß, in dem der Mensch heute den Menschen selbst ausbeutet, wenn er angeblich nur seine Herrschaft über die Natur erweitern will, wird man sicher niemals sagen können, dies sei – wenn nicht explizit, so doch wenigstens keimhaft – schon in dem Schöpfungssegnen von Gen 1,28 grundgelegt. Die Exodusdarstellung der Priesterschrift beweist das Gegenteil.

Vom wahren Sinn der Technik

In positiver Weise erscheint die Technik in der priesterschriftlichen Darstellung der Sinaiereignisse. Israel ist zwar noch nicht in seinem Land angekommen, aber das Leben im Land wird in seiner **zentralsten Äußerung** schon vorbereitet: Das Heiligtum wird gestiftet, durch das Gott in der Mitte des Volkes als sein Gott weilen will. Das kunstvolle Werk des Heiligtums ist offenbar als die Aufgipfelung der menschlichen Umgestaltung der Welt zu denken. Im Gegensatz zur

Weltumgestaltung in Ägypten, die auf dem Prinzip des Sklaventums basierte, herrscht in Israel das Prinzip der Freiwilligkeit. Mose fordert jeden, »den sein Herz dazu bewegt«, auf, die Materialien für das Heiligtum zu stiften (Ex 35,5-9). Diejenigen, die »Sachverstand« besitzen, fordert er auf, sich zur Verfügung zu stellen und die Arbeit durchzuführen (Ex 35,10).³⁶ Der leitende Techniker wird geradezu enthusiastisch eingeführt.

»Seht, Jahwe hat den Bezalel, den Sohn Uris und Enkel Hurs vom Stamm Juda, beim Namen gerufen und ihn mit dem Geist Gottes erfüllt, mit Bildung, Klugheit und Wissen sowie mit jeder handwerklichen Kunstfertigkeit. Er kann Pläne entwerfen und sie ausführen in Gold, Silber und Kupfer, durch Schneiden und Fassen von Steinen und durch Schnitzen von Holz. Er kann jegliches entworfen Kunstwerk ausführen« (Ex 35,30-33).

Die Leistungen von Technik und Kunst gehen also auf besondere Gaben Gottes zurück, die er einzelnen Menschen gibt. Vielleicht konnte das Thema auch deshalb im Anfang, bei der Schöpfung, wo von allen und nicht von einzelnen und besonderen Menschen zu handeln war, noch nicht angeschnitten werden. Auf jeden Fall ist das, was in zwar arbeitsteilig differenzierter, aber dennoch »klassenloser« und auf Spontaneität beruhender Gesellschaft nun an Überhöhung der Natur geschaffen wird, äußerst sorgfältig als etwas gekennzeichnet, das sich in Gottes Werk von Gott her einfügt. Dies geschieht dadurch, daß die Priesterschrift sich die riesenhafte Mühe macht, die ganze Herstellung des Heiligtums zweimal zu erzählen. Zuerst wird Mose auf den Berg zu Gott berufen, wo er bis ins Detail hinein angewiesen wird, was zu tun ist (Ex 25-31). Dann wird ebenso ausführlich die Ausführung von Gottes Anweisung erzählt (Ex 36-40). Nirgends sonst ist die Priesterschrift so ausführlich. Das Ganze nimmt sich aus wie die Fortsetzung des ersten Schöpfungswerks der sechs Tage durch den Menschen. Tatsächlich bedeckt die Herrlichkeit Jahwes am Anfang der Sinaiereignisse zunächst sechs Tage lang den Berg, und am siebten Tag ruft Jahwe dann Mose herbei, um ihm das Heiligtum zu offenbaren, das die Menschen bauen sollen (Ex 24,16).³⁷ Das Werk wird nicht nur in sprachlichen Anweisungen geoffenbart, sondern Mose bekommt ein himmlisches Modell des Heiligtums gezeigt:

»Macht mir ein Heiligtum, damit ich in ihrer (= der Israeliten) Mitte wohne. Genau wie das, was ich dir zeige, wie das Modell der Wohnstätte und wie das

³⁶ Die hebräischen Ausdrücke sind: *kol nedib libbo* (35,5) und *kol bekam leb* (35,10). Man könnte auch übersetzen: »freigebige Menschen« und »kunstfertige Menschen«. Zum ersten Ausdruck vgl. die noch breiteren Formulierungen in 35,21 und 35, 29. Auch die freigebigen Israeliten bringen zum Teil schon Früchte ihrer Kunstfertigkeit: vgl. 35,25 und 26. Umgekehrt wird in 36,2 betont, daß die Techniker und Künstler aus freiem Willen die Arbeit auf sich nahmen (»jeder, den sein Herz dazu hintrug«).

³⁷ Näheres zu dem hier sehr vereinfacht angedeuteten Verhältnis zwischen Schöpfungswoche und Sinaitheophanie in der Priesterschrift bei *Nicola Negretti*, *Il settimo giorno* (Analecta Biblica 55), Rom 1973, 224-251.

Modell all ihrer Gegenstände, aussehen, so sollt ihr alles anfertigen« (Ex 25, 8–9).³⁸

Wir werden nicht übersehen dürfen, daß der Mensch selbst nach Gottes Bild geschaffen wurde, wobei mindestens die mesopotamische Vorgeschichte dieser Vorstellung die Möglichkeit kennt, daß dies nicht einfach meint, der Mensch sei Gottes Bild, sondern Gott entlasse zunächst aus sich ein himmlisches Modell des ihm ähnlichen Menschen, nach dem dann die einzelnen Menschen geprägt werden. Selbstverständlich ist das göttliche Modell des Heiligtums nicht Bild Gottes, sondern Bild seiner himmlischen Wohnung. Immerhin ist dadurch deutlich, wozu dem Menschen die Fähigkeit, die Natur durch sein Tun zu verändern, gegeben ist. Er soll sie zur Ähnlichkeit des Himmels hinentwickeln, so daß die Erde zur Wohnstatt Gottes werden kann.

Die Priesterschrift im ganzen auf ihren kulturgeschichtlichen Hintergrund

Unser bisheriges Ergebnis wurde durch eine punktuelle Untersuchung der entscheidenden Formulierungen gewonnen. Doch im Grund können sie erst voll verständlich werden und ihren wirklichen Stellenwert erhalten, wenn untersucht wird, in welchem Maß das literarische Werk, zu dem Gen 1,28 ursprünglich gehörte – die Priesterschrift des Pentateuchs – in seinen Interessen überhaupt eine Affinität zu Fragestellungen wie Überbevölkerung, Geburtenkontrolle, labiles oder stabiles Weltsystem besitzt. Tatsächlich ist sie größer, als man vermuten möchte. Man muß dafür allerdings auch auf den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Priesterschrift ausgreifen und sie von ihm her als ganze zu verstehen versuchen. Darum geht es im folgenden. Als Repräsentanz des kulturgeschichtlichen Hintergrunds soll zunächst das Atrahasis-Epos behandelt werden. Anschließend sei versucht, von ihm her die Priesterschrift neu zu erschließen.

Atrahasis-Epos: Weltstabilität durch Geburtenbeschränkung

Das Atrahasis-Epos ist eine Dichtung, die in der uns am besten bekannten Fassung 1245 Verse gezählt hat. Über ein Jahrtausend gehörte es zum festen Bildungsgut des Zweistromlands, ja darüber hinaus. Die größten erhaltenen Textbestände stammen aus Keilschrifttafeln, die der Schreiber Ku-Aja im 17. Jahrhundert v. Chr. anfertigte. Die meisten Fragmente, die wir haben, gehören verschiedenen Kopien aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. an. Das ist kurz vor der Abfassung der Priesterschrift. Die Priesterschrift ist aller Wahrscheinlichkeit nach während des babylonischen Exils Judas in Babylonien abgefaßt worden. Es ist

³⁸ Das himmlische Modell wird dann noch einmal beim Leuchter erwähnt (Ex 25,40). Aus seiner Beschreibung geht andeutungsweise hervor, daß er ein Symbol des Kosmos ist.

also selbst vorgängig zur Beobachtung von Zusammenhängen zwischen dem Epos und der Priesterschaft sinnvoll, das Atrahasis-Epos als Zeugnis des kulturellen Hintergrunds der Priesterschaft zu untersuchen. Es ist erst seit wenigen Jahren möglich, dies zu tun. Zwar sind Tafeln mit Atrahasis-Texten schon 1853 ausgegraben worden. Die ersten Entzifferungen der Sintflutzerzählung, die zum Atrahasis-Epos gehört, erregten schon 1872 die Welt³⁹. Aber erst 1956 gelang es einem dänischen Gelehrten, den Handlungsfaden zu rekonstruieren, der die verschiedenen Fragmente verbindet⁴⁰. Das führte dann zur Identifizierung weiterer Teile des Epos. Erst seit 1969 verfügen wir über eine Ausgabe, in der das nun zum größeren Teil wiedergewonnene Epos in englischer Übersetzung auch Nichtassyriologen zugänglich ist⁴¹. Eine deutsche Ausgabe ist noch nicht vorhanden. Ganz jung ist die Einsicht, worum es in diesem Urzeitepos eigentlich geht. Erst William L. Moran von der Harvard University und Frau Anne D. Kilmer von der University of California in Berkeley haben sie uns unabhängig voneinander 1971 und 1972 in kurzen philologischen Artikeln vermittelt⁴². Es geht, so sehr man darüber verwundert sein mag, in diesem Epos um das Problem der Überbevölkerung und um die Begrenzung des Bevölkerungswachstums im Hinblick auf das kosmische Gleichgewicht.

Die Handlung setzt im existierenden Kosmos, aber noch vor der Erschaffung der Menschheit ein. Die Götter sind im Kosmos allein. Doch die »Fronarbeit« muß geleistet werden. Deshalb haben die größeren Götter die niedrigen Götter gezwungen, alle für das Leben der Götter und damit des Kosmos notwendigen Arbeiten zu tun. Sie tun das auf der Erde, wo Enlil, der Gott des Winds, seinen Palast hat, während Anu, der Himmelsgott, hoch oben, und Enki, der Gott der Wassertiefe, tief unten im Kosmos wohnen. Nach vierzig Jahren halten die Arbeitsgötter ihr Dasein nicht mehr aus. Sie beschließen den Streik, verbrennen ihre Werkzeuge und rotten sich vor dem Palast Enlils zusammen. Dieser ruft die anderen großen Götter zu Hilfe. Enki, im ganzen Epos der Listenreiche und der Auswefinder, entdeckt die Lösung des Konflikts. Die Menschen müssen geschaffen werden. Um dies gleich festzuhalten: Der Sinn ihrer Existenz besteht also darin, die im Kosmos anfallende Fronarbeit zu leisten. Gedacht ist an die Speisung der Götter durch Opfer.

Enki und die Muttergöttin Nintu erschaffen also die Menschen. Aus Tonerde, dem Blut eines geschlachteten Gottes und dem Speichel aller Götter formen sie

³⁹ Vortrag von *George Smith* von der »Society of Biblical Archaeology« in London. Veröffentlichung: *Ders.*, *The Chaldaean Account of Genesis*, London 1876.

⁴⁰ *J. Læssøe* *The Atrahasis Epic: A Babylonian History of Mankind*, in: *BiOr* 13 (1956) 90–102.

⁴¹ *G. W. Lambert* und *A. R. Millard*, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

⁴² *W. L. Moran*, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, in: *Bib* 52 (1971) 51–61; *A. D. Kilmer*, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology* *Or* 41 (1972) 160–177; vgl. auch *E. Leichty*, *Demons and Population Control*, in: *Expedition* 13 (1971) 22–26.

sieben Männer und sieben Frauen und begründen die Mechanismen menschlicher Selbstvermehrung. Die Menschen vermehren sich dann auch tatsächlich in einem solchen Maß, daß nach 1200 Jahren Enlil in seinem Palast nicht mehr schlafen kann, weil der Lärm, den die Menschheit macht, zu laut ist. Um sie zu verkleinern, sendet er eine Seuche. Jetzt tritt Atrahasis, offenbar ein König, zum erstenmal auf. Er hat besondere Beziehungen zu Enki, dem Gott der Wassertiefe. Er bittet ihn um Hilfe, und auf seinen Rat hin konzentrieren alle Menschen ihre Opfer auf die für Seuchen zuständige Gottheit und besänftigen ihn dadurch. Aber bald ist die Zahl der Menschen wiederum so groß und ihr Lärm so laut, daß Enlil wieder nicht schlafen kann. Diesmal hemmt er den Regen, so daß eine Hungersnot entsteht. Wieder sterben die Menschen dahin. Enki rät, die Opfer auf den Regengott zu konzentrieren. Dieser sendet daraufhin heimlich nachts den Tau, so daß trotz des ausbleibenden Regens die Frucht wächst.

Von hier ab wird unser Text eine Strecke lang sehr fragmentarisch. Jedenfalls, nachdem Enlil sieht, daß er das Wachstum der Menschheit mit gewissermaßen konventionellen Mitteln nicht bremsen kann, bringt er die Gesamtheit der Götter zu dem Entschluß, die Menschheit durch eine Flut zu vernichten. Enki weigert sich, die Urwasser der Tiefe einzusetzen. Doch Enlil bringt durch einen sieben-tägigen Regensturm selbst die Sintflut auf die Erde. Aber Enki hat vorher Atrahasis durch einen Traum auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht. Atrahasis baut die Arche. Die andern Menschen lehnen sein Tun ab. Aber Atrahasis und die Seinen, dazu die in die Arche gebrachten Lebewesen, überleben dadurch die furchtbare Flut. Während die Flut tobt, kommt über die Götter der Hunger und die Erkenntnis, daß sie mit den Menschen und ihren Opfern die Basis ihrer eigenen Existenz vernichtet haben. Wir hören die erschütterten Klagelieder der großen Göttinnen. Da bringt Atrahasis nach der Flut sein Opfer dar. Wie Fliegen kommen die hungrigen Götter herbeigeflogen. Sie entdecken, daß es Überlebende gibt.

Das löst den Höhepunkt des ganzen Epos aus. In einer großen Götterversammlung versucht zunächst Enlil, Enki in die Enge zu treiben, weil er den Vernichtungsplan vereitelt hat. Aber jetzt halten die meisten Götter zu Enki. Schließlich wird zwischen den göttlichen Parteien ein Kompromiß ausgehandelt. Er soll einerseits die Weiterexistenz der Menschheit sichern, damit die Götter ihre Sklaven behalten, die sie täglich durch Opfer ernähren. Andererseits soll er sichern, daß die Menschen sich nicht über das für die Götter – und da die Götter für den Kosmos stehen, heißt das: für den Kosmos – zuträgliche Maß hinaus vermehren. Hier gegen Ende des Epos sind die erhaltenen Texte wieder sehr fragmentarisch. Doch einen Teil der Kompromißformel können wir noch lesen:

»Weiterhin: Es soll nur noch ein Drittel der (bisherigen) Menschheit geben.

(Es gebe) unter den Menschen neben den fruchtbaren Frauen auch unfruchtbare.

Unter den Menschen soll der Auslöscherdämon

kleine Kinder vom Schoß ihrer Mutter wegreißen.

Setze Ugbabtu-Priesterinnen, Entu-Priesterinnen und Igištu-Priesterinnen ein:

Dadurch, daß der Verkehr mit Männern für sie tabu ist, seien sie unfähig, Kinder zu gebären.«⁴³

Es werden also biologische, dämonische und gesellschaftliche Maßnahmen beschlossen, wobei wir heute die dämonischen den biologischen zuordnen würden, denn es handelt sich um die Kindersterblichkeit. Durch diese Maßnahmen soll die Zahl der jeweils lebenden Menschen gleichgehalten werden, und zwar entschieden niedriger als in den labilen Zeiten des Anfangs. Durch diesen nachsintflutlichen Kompromiß ist das Gleichgewicht der Natur hergestellt. Der Kosmos ist stabilisiert. Das Epos ist zu Ende.

Es mag uns verwundern, daß ein so neuzeitliches Problem wie das der Überbevölkerung schon im 2. Jahrtausend v. Chr. eine derartige Bedeutung hatte. Doch bedenken wir: Die hochorganisierte Kanalisations- und Städtkultur des Zweistromlands kann ja überhaupt nur entstanden sein, weil das Land anders die vorhandenen Menschen nicht mehr ernähren konnte. Es muß also dort schon sehr früh das Problem einer zu stark wachsenden Bevölkerung gegeben haben. Die damals mögliche Technik half nur innerhalb genau erkennbarer Grenzen weiter. Die Nomaden aus den Zwischenbereichen zwischen eigentlichem Kulturland und reiner Wüste verstärkten durch ihren Bevölkerungsüberschuß noch den Bevölkerungsdruck. Die Zahl der Menschen konnte also durchaus als ein Schlüsselproblem der Natur selbst (mythologisch gewendet: der Götter) erfahren werden. Und es ist verständlich, daß dieses Problem im Atrahasis-Epos unter Hintanstellung aller anderen, auch in Mesopotamien sonst ebenfalls bekannten kosmogonischen Themen zum alleinbeherrschenden Thema einer Kosmogonie wurde.

Denn wir werden William L. Moran recht geben müssen, wenn er das Epos als Ganzes als eine Kosmogonie bezeichnet⁴⁴. Zwar scheint der Kosmos schon fertig zu existieren, wenn das Werk einsetzt. Aber das ist eine Täuschung. Der Kosmos hat noch nicht diejenige stabile Form erreicht, in der er jetzt existiert. Er ist vielmehr noch höchst labil und kann erst durch einen innergöttlichen Prozeß von »trial and error«, der im nachsintflutlichen Götterkompromiß gipfelt, sein Gleichgewicht erreichen.

Im stabil gewordenen Kosmos hat der Mensch seinen festgesetzten Platz. Es ist dafür gesorgt, daß er sich nicht so ausdehnt, daß das Ganze gefährdet werden könnte. Sein Lebenssinn ist überdies Arbeit im Dienst am Umfassenderen. Dieses ihn Überragende, der Kosmos, insofern er »göttlich« ist, wird dadurch nicht ohne Distanzierung, ja mit einem gewissen Spott für seine irrationalen Dimensionen geschildert. Dennoch bleibt es das Mächtigere und hält die Menschheit in Maßen.

Das Menschenbild, das sich hier zeigt, ist zweifellos ganz anders als das, welches in der gegenwärtigen Diskussion vielfach der »jüdisch-christlichen Tradition« zugeschrieben wird. Wir finden es also hier an diesen Wurzeln unserer Geschichte. Wir würden es, das sei nebenbei gesagt, genauso in unseren anderen Wurzelbe-

⁴³ Atrahasis III vii 1-8.

⁴⁴ AaO. (Anm. 42) 58. .

reichen, etwa in Griechenland oder in Ägypten, entdecken. Die Frage bleibt allerdings, was Israel daraus gemacht hat.

Die Priesterschrift: Nochmals ausgedehnte Kosmogonie

Wahrscheinlich gibt es eine doppelte Abhängigkeit der Priesterschrift vom Atrahasis-Epos. Die eine läuft über das literarische Hauptvorbild der Priesterschrift, das sogenannte Jahwistische Geschichtswerk. Es stammt nach üblicher Annahme aus davidisch-salomonischen Hofkreisen, ist also einige Jahrhunderte älter als die Priesterschrift. Uns sind beide Werke ineinander verflochten und mit anderen Erzählungs- und Gesetzestexten angereichert als der »Pentateuch« überliefert⁴⁵. Das Jahwistische Geschichtswerk muß nun, direkt oder indirekt, das Atrahasis-Epos schon gekannt haben. Dafür spricht die Konstruktion der Urgeschichte, die mit der Erschaffung der Menschen bei schon existierendem Kosmos beginnt und in der Sintflut und dem Opfer Noachs gipfelt. Selbst kleine Einzelheiten, wie Evas Bezeichnung als die »Mutter der Lebendigen« (Gen 3,20), haben Parallelen im Atrahasis-Epos⁴⁶. Indem die Priesterschrift als ein Werk konzipiert wurde, das die jahwistische Geschichtserzählung ablösen, die dort gegebene Deutung der Weltgeschichte und der Geschichte Israels durch eine neue Deutung ersetzen sollte, mußte sie notwendig auch zu einer indirekten Auseinandersetzung mit dem Atrahasis-Epos werden.

Dies scheint dem Verfasser der priesterlichen Geschichtserzählung bewußt gewesen zu sein, und deshalb scheint er auch direkt auf das Atrahasis-Epos zurückgegriffen zu haben, das er anscheinend kannte. Er nimmt wichtige Elemente auf, die ihm der Jahwist nicht vermittelt hat, etwa das Motiv der menschlichen Vermehrung. Auch in Kleinigkeiten schimmert direkte Kenntnis des Epos durch, etwa in dem vom Jahwisten her völlig unmotivierten Plural bei der Menschenschöpfung, der an die Götterversammlung vor der Menschenschöpfung im Atrahasis-Epos erinnert (Gen 1,26: »Laßt *uns* Menschen machen als *unser* Abbild, nach *unserer* Gestalt«). Vor allem aber scheint er im Gegensatz zum Jahwisten, dessen Abhängigkeit viel äußerlicher ist, die kosmogonische Grundkonzeption des Epos selbst erkannt und mit gewissen Abwandlungen auch zur Grundkonzeption des eigenen Werks gemacht zu haben. Doch das ist nun darzutun.

Die priesterliche Erzählung setzt zu einem früheren Zeitpunkt ein als das Atrahasis-Epos. Es gibt nur Gott und das Urchaos (Gen 1,2⁴⁷). Durch Zurückdrän-

⁴⁵ Im folgenden handelt es sich um die »Priesterliche Geschichtserzählung« ohne die später hinzugekommenen erzählerischen und gesetzlichen Erweiterungen in priesterschriftlichem Stil. Es wird die Abgrenzung vorausgesetzt, die Karl Elliger, Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32) München 1966, 174f, angibt.

⁴⁶ Vgl. Isaac M. Kikawada, Two Notes on Eve, in: JBL 91 (1972) 33-37, 33-35.

⁴⁷ Gen 1,1-3 dürften mit Raschi, Ewald, Bunsen, Schrader, Dillmann, Holzinger, Budde, Skinner, Smith, Hofer, Albricht, Eißfeldt, Dussaud, Simpson, Humbert, S. Herrmann, Orłinsky, Speiser,

gung der Urwasser und weitere Werke der Scheidung baut Gott einen Hohlraum, eine Art kosmisches Haus, dessen Wände die Chaoswasser, die von draußen andrängen, abhalten. Den Innenraum bevölkert er mit Sonne, Mond und Sternen, Fischen und Vögeln, den Landtieren und schließlich den Menschen. Die Menschen erschafft er als Mann und Frau. Die Menschheit soll sich vermehren, die Territorien der Erde in Besitz nehmen und die Tiere domestizieren. Nach diesem Werk von sechs Tagen erklärt Gott den siebten Tag für heilig und ruht sich an ihm aus (Gen 1,3-2,4).

Im Gegensatz zum Atrahasis-Epos geht der Erschaffung der Menschen keine dramatische innergöttliche Auseinandersetzung voraus, was gerade deshalb besonders hervorgehoben ist, weil der oben erwähnte Plural im Menschener-schaffungsbeschluss Gottes die Quelle in Erinnerung ruft⁴⁸. Ein Götterstreit wäre in der Priesterschrift auch gar nicht denkbar. Ihr Gott ist nicht selbst eine Kraft des Kosmos, die mit anderen Kräften ringen müßte. Er steht darüber, braucht deshalb auch keinen menschlichen Frondienst, kann den Menschen von seiner Herrschaft über die Tiere her definieren. Geblieben, ja sogar ausdrücklich gemacht durch den Wachstumssegens, ist das Motiv der Vermehrung der Menschheit. In ihm scheint die Priesterschrift bewußt auf die Thematik des Atrahasis-Epos einzugehen.

Daher wächst jetzt wie im Atrahasis-Epos die Menschheit sofort. Das literarische Mittel der Priesterschrift, solches Wachstum aufgrund des Vermehrungssegens auszudrücken, sind Genealogien⁴⁹. Eine derartige Genealogie schließt sich unmittelbar an die Schöpfungswoche an (Gen 5). Sie führt die Menschheit von den ersten Menschen bis zum Sintfluthelden Noach. Die Sintflut selbst wird breit dargestellt. Und zwar erscheint sie in der Priesterschrift als genaues Gegenbild zur Schöpfung des Kosmos (Gen 6,9-22 und Teile in Gen 7-8). War dort der Kosmos gewissermaßen inmitten des Chaos als Hohlraum auseinandergestemmt worden, so strömt hier mit den Wassern das Chaos selbst von überallher wieder hinein und löst den Kosmos auf, bis dem Prozeß Einhalt geboten und der Kosmos

Loretz und der neuen offiziellen jüdischen Übersetzung der Tora ins Englische folgendermaßen zu übersetzen sein: »Als Gott begann, Himmel und Erde zu schaffen, die Erde aber noch wüst und wirr war, Finsternis über der Urflut lagerte und Gottes Wind über die Wasser fegte, da sagte Gott: Es werde Licht ...« Das Sechstageswerk geht also nicht vom Nichts aus, sondern vom Chaos, das geformt wird. Eine andere Frage ist, ob dieses Chaos dann nicht doch eine Chiffre mythischen Redens ist, die in philosophischer Sprache mit dem Wort »Nichts« wiedergegeben werden muß. Aber dann muß der Gesamttext umgesetzt werden. Eine Auslegung der Art, zuerst habe Gott aus dem Nichts eine Art Urmaterie geschaffen (und das stehe in Gen 1,1, das Resultat dieses Akts sei in Gen 1,2 beschrieben), dann habe er diese Urmaterie schrittweise geformt (und das sei von Gen 1,3 ab zu lesen), wirft die verschiedenen Ebenen der Auslegung durcheinander.

⁴⁸ Es ist – trotz der gleichzeitigen Anspielung auf die Quelle – sogar nicht ausgeschlossen, daß der Plural im Kontext der Priesterschrift dann zugleich im Hinblick auf ihr völliges Schweigen von einem himmlischen Hofstaat Gottes als »pluralis deliberationis« aufgefaßt werden sollte. Dazu vgl. zuletzt *Claus Westermann*, *Genesis* (BK I) Neukirchen-Vluyn 1966ff, 200f.

⁴⁹ Zum Zusammenhang der Genealogien mit dem Wachstumssegens vgl. *Peter Weimar*, Die Tole-dot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: *BZ* 18 (1974) 64-93, 89-90.

neu hergestellt wird. Der Effekt der Sintflut ist also zwar der gleiche wie im Atrahasis-Epos. Die erste Menschheit wird bis auf einen kleinen Rest vernichtet. Aber dort war nur ein Regensturm am Werk, wenn auch ein überdimensionaler. Die Wasser der Tiefe waren nicht beteiligt. Hier dagegen steht die Existenz des Kosmos selbst in Frage. Letztlich hängt dieser Umbau wohl mit dem Unterschied bezüglich des Verhältnisses des Göttlichen und der Welt zusammen. Hier wird die Ewigkeit der Natur geleugnet. Mehr als in den ersten Sätzen der Bibel allein ist hier in Bild und Gegenbild, in Sechstägework und Sintflut zusammengenommen ausgesagt, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und daß sie ohne jede Einschränkung von ihm abhängt. Um dieses Doppelbild aufzubauen, hat die Erzählung der Priesterschrift wohl auch zu einem früheren Zeitpunkt eingesetzt als das Atrahasis-Epos, wo der Kosmos schon besteht, wenn die Erzählung beginnt.

Was bringt den Kosmos in letzte Existenzgefährdung? Auf jeden Fall nicht ein zu großes Anwachsen der Menschheit. Nichts dergleichen wird erwähnt. Vielmehr haben die Lebewesen Gottes Werk, das »gut«, ja »sehr gut« war, »verdorben«. Die Sintfluterzählung beginnt mit folgender Feststellung:

»Die Erde war vor Gott verdorben.

Die Erde war voll von Gewalttat.

Gott blickte auf die Erde und sah:

Sie war verdorben.

Denn alle Lebewesen lebten verdorben auf der Erde« (Gen 6,11f).

Im typischen Wiederholungsstil der Priesterschrift⁵⁰ werden die Dinge kurz darauf nochmals formuliert, bei Gottes Auftrag an Noach, die Arche zu bauen:

»Ich habe das Ende aller Lebewesen beschlossen.

Denn voll ist die Erde von Gewalttat, die sie ausüben.

Nunmehr gehe ich daran, ihnen die Erde zu verderben« (Gen 6,13).

Die Atrahasis-Erzählung ist im Grunde amoralisch, rein physisch-biologisch ausgerichtet. Im Gegensatz dazu gefährdet hier die Sünde, und zwar das Verhalten von Lebewesen gegen Lebewesen, den Kosmos. Sünde gegen Gott ist die »Gewalttat« nämlich nur insofern, als sie dessen gute Schöpfung verdirbt⁵¹. Die mit der Möglichkeit der Gewalttat gegebene Labilität des Kosmos wird nach der Flut allerdings – ähnlich wie die Labilität des Kosmos im Atrahasis-Epos – durch einen nachsintflutlichen Kompromiß stabilisiert. Denn so müssen wir Gen 9,1–17

⁵⁰ Zum Stil der Priesterschrift: *Sean E. McEvanus*, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (Analecta Biblica 50) Rom 1971.

⁵¹ Näheres hierzu: *Norbert Lohfink*, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: *Die Zeit Jesu. Festschr. für Heinrich Schlier*, hrsg. von *G. Bornkamm* und *K. Rabner*, Freiburg 1970, 38–57, 48–52. Dort auch eine Auseinandersetzung mit *G. Pettinato*, Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut, in: *Or* 37 (1968) 163–200, der menschliche Auflehnung gegen das Göttliche als die Ursache der Flut im Atrahasis-Epos behauptet.

wohl verstehen. Am Anfang hatte Gott den Lebewesen – Mensch wie Tier – nur pflanzliche Nahrung zugestanden (Gen 1,29–30). Die »Gewalttat«, durch die die Flut heraufgeführt wurde, wird mindestens auch so zu verstehen sein, daß Menschen und Tiere gegen die Anordnung Gottes auch tierische Nahrung zu sich nahmen und dabei lebendige Geschöpfe töteten⁵². Im nachsintflutlichen Kompromiß erhält der Mensch nun zusätzlich zur pflanzlichen auch tierische Nahrung zugewiesen (Gen 9,2–3). Dadurch hört die Tötung von Tieren auf der Jagd und bei Hausschlachtungen auf, Gewalttat zu sein. Die Tötung von Menschen bleibt Gewalttat, und Gott selbst sorgt für ihre Ahndung (Gen 9,5–6). Doch ist damit die mögliche Gewalttat gegenüber vorher so eingeschränkt, daß sie an den Schuldigen geahndet werden kann, ohne daß der Kosmos als Ganzer hineingezogen werden muß. Deshalb kann Gott nun einen Eid schwören, er werde nie wieder eine Sintflut heraufführen (Gen 9,9–17). Der Kompromiß hat also Stabilisierung des Kosmos bewirkt.

Das Atrahasis-Epos ist mit dem Kompromiß nach der Sintflut zu Ende. Durch die Stabilisierung der Menschenzahl wird dort der Kosmos selbst stabilisiert. Die Priesterschrift ist mit dem Sintflutkompromiß noch nicht zu Ende. Sie greift noch weit in die Geschichte der Völker und insbesondere in die Geschichte Israels aus. Bedeutet dies, daß sie nun die Geschichte der stabilen Welt schreibt? Wir sind hier an einem Punkt, von dessen Verständnis außerordentlich viel für die Interpretation der Priesterschrift abhängt. Mit scheint, durch den Sintflutkompromiß ist in der Priesterschrift zwar das Maß möglicher Gewalttat eingegrenzt und dadurch das Weltgebäude als solches stabilisiert. Aber die Welt ist mehr als das Weltgebäude. Und was im Atrahasis-Epos das treibende Moment der Kosmogonie war, nämlich die große Fortpflanzungs- und Vermehrungskraft der Menschheit, ist zwar in der Priesterschrift ganz am Anfang schon eingeführt worden, ist aber erzählerisch noch gar nicht zum Zug gekommen. Die Sintflut wurde ja – anders als im Atrahasis-Epos – dadurch nicht ausgelöst. Entsprechend ist die menschliche Fruchtbarkeit beim Sintflutkompromiß auch nicht eingeschränkt worden, wie im Atrahasis-Epos. Genau umgekehrt sogar. Der Text des Sintflutkompromisses wird eingeleitet durch die genaue Wiederholung des ursprünglichen Vermehrungssegens:

»Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde an« (Gen 9,1).

Die Erlaubnis, auch tierisches Fleisch zu essen, scheint zugleich zu bewirken, daß die menschliche Vermehrungskraft noch gesteigert wird, gewissermaßen in tierische Vitalität hinein. Denn abschließend, in Gen 9,7 wird der Vermehrungssegens wiederholt, wobei ein Wort eingefügt wird, das bisher nur von Tieren gebraucht worden ist, »wimmeln«:

⁵² Nach Gen 6,13 hatte nämlich »alles Fleisch«, also nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, Gewalttat begangen. Es scheint mir nicht notwendig zu sein, mit A. R. Hulst, Kol basar in der priesterlichen Fluterzählung, in: OTS 12 (1958) 28–68, hier »alles Fleisch« auf den Menschen einzugrenzen.

»Seid fruchtbar und vermehrt euch.

Die Erde wimmele von euch, mehrt euch auf ihr.«⁵³

Zweifellos beginnt jetzt überhaupt erst die Beschäftigung mit den Problemen der menschlichen Vermehrung. Solange diese nicht zu einem Stillstand kommt, ist das, was wir beim Atrahasīs-Epos als »Kosmogonie« bezeichnet haben, wohl auch in der Priesterschrift noch im Gang. Und da in Gen 1,28 noch anderes mit der Vermehrung der Menschheit verbunden war, vor allem die Inbesitznahme der ihnen zustehenden Gebiete der Erde durch die einzelnen Völker, ist noch weitere Dynamik zu erwarten, ehe es zu einer in jeder Hinsicht stabilen Welt kommt.

Der neue Vermehrungssegens nach der Sintflut erweist sofort seine Kraft. In Gen 10 folgen Stammbäume, die das Wachsen der neuen Menschheit und ihr Einrücken in die verschiedenen geographischen Regionen der Erde anzeigen. Im Gegensatz zum Atrahasīs-Epos, wo Mesopotamien die Welt zu sein scheint, hat die Priesterschrift einen internationalen Horizont. Allerdings schildert sie die zweite Phase der Kosmogonie nun nicht mehr in voller Breite, sondern an einem nationalen Beispiel. Sie folgt dabei dem Darstellungsprinzip ihrer Hauptvorlage, des Jahwistischen Geschichtswerks. Ob sie Israel dabei nur als Beispiel für das nimmt, was mit allen Völkern geschah, oder ob sie in Israel den eigentlich kritischen Punkt der zweiten kosmogonischen Phase sieht, kann offenbleiben.

Jedenfalls führt uns der breiter ausgeführte Stammbaum Sems sehr schnell zu Terach, Abram und Lot (Gen 11,10–27). Hier setzt dann wieder Erzählung ein. Terach hat noch keine feste Heimat. Er will sich von Ur in Kaldäa nach Kanaan begeben, bleibt aber dann auf halbem Weg in Haran. Nach seinem Tod zieht Abram mit Lot weiter. Aber in Kanaan wohnen schon andere Menschen. Außerdem hat Abram Sorgen um Nachkommenschaft, denn seine Frau Sarai ist unfruchtbar und kommt nur durch ihre Sklavin Hagar zu einem Sohn⁵⁴. Damit sind die Probleme, die in der zweiten Hälfte der Priesterschrift gelöst werden müssen, genannt: Vermehrung und Landbesitz müssen auch der Abram-Linie der Menschheit zuteil werden. Zusätzliche Probleme werden sich dann noch auf dem Weg ergeben.

Die Patriarchenerzählung der Priesterschrift konzentriert sich, bei ganz knapper Behandlung von Isaak und Josef, auf Abraham und Jakob. Bei beiden steht eine große Gottesoffenbarung im Zentrum, in Gen 17 und Gen 35. In diesen Offenbarungen erhalten sie den Vermehrungssegens vom Schöpfungstag und vom Morgen nach der Flut nun noch einmal besonders für ihre Gruppe (Gen 17,6–7. 15–20; 35,11). Er ist so groß, daß nicht nur Israel, sondern auch andere Völker von Abraham abstammen. Doch diese werden immer bald aus der Erzählung entlassen, und nur das Schicksal der Hauptlinie wird weiterverfolgt. Zur Vermehrungsverheißung tritt die durch einen Eid bekräftigte Zuweisung des definitiven geographischen Raums für Israel: Jahwe wird Israel das Land Kanaan

⁵³ *šrs*: vor Gen 9,7 zu finden in Gen 1,20.21; 7,21; 8,17, und zwar nur für Tiere.

⁵⁴ Gen 11,31f; 12,4f; 13,6.11f; 16,1.3.5f.

geben (Gen 17,8; 35,12). Eine dritte Zusage bleibt zunächst unaufgeschlossen: »Ich will dein und deiner Nachkommen Gott werden« (Gen 17,7.8). Die Erfüllung dieser Zusagen und Segnungen geschieht nacheinander. Zunächst erfüllt sich der Vermehrungssegen. Daß ein göttliches Wort erfüllt oder ausgeführt ist, wird in der Priesterschrift stets festgestellt, und zwar ungefähr im gleichen Wortlaut, in dem Gott vorher gesprochen hatte. Für die Vermehrung Israels steht der Erfüllungsvermerk am Anfang des Buchs Exodus. Inzwischen ist die Nachkommenschaft Jakobs wieder fern von Kanaan, in Ägypten:

»Die Nachkommen Israels waren fruchtbar.
Sie wimmelten.
Sie vermehrten sich
und waren kräftig in erstaunlichem Ausmaß,
und das Land war voll von ihnen« (Ex 1,7).

Keine Formulierung fehlt, selbst nicht die, die erst nach der Flut hinzukam, und eine weitere ist hinzugefügt: »sie waren kräftig«⁵⁵. Damit ist die Angelegenheit der Vermehrung erledigt. Der Segen hat sich erfüllt. Israel hat seine Zahl an Menschen. Es ist ein starkes Volk. Es füllt das Land.

Allerdings nicht sein eigenes Land, sondern ein fremdes. Anstatt daß die Israeliten jetzt in ihrem Land die Herren wären, machen die Ägypter sie zu Sklaven und bedrücken sie hart. Im Atrahasis-Epos war Fronarbeit der Sinn menschlicher Existenz. Hier bedeutet sie einen bitteren und unrechten Zwischenzustand des noch nicht in seine Harmonie gelangten Kosmos. Gott muß eingreifen, indem er Israel aus der Sklaverei befreit und in das vorgesehene Land hineinführt. Dieses Programm, die zweite Etappe in der Ausführung der Abraham und Jakob gegebenen Zusagen, wird in der Offenbarung Jahwes an Mose in Ex 6 formuliert. Die Befreiung aus Ägypten, in anderen Teilen der Bibel das allergrundlegendste Faktum in der Geschichte Israels überhaupt, erscheint hier also – bei aller Bedeutung, die ihr auch hier zugeschrieben wird – als ein Zwischenspiel auf dem Weg zur Stabilisierung der Welt⁵⁶.

Dem in Ex 6 formulierten Programm entspricht, was dann geschieht. Israel wird unter Zeichen und Wundern aus Ägypten herausgeführt. Beim Zug durch die Wüste entdeckt er im Zusammenhang mit dem Mannawunder den Zeitrhythmus der Woche mit dem Sabbat als Ruhetag, und am Sinai wird das Heiligtum gestiftet. Dann tauchen retardierende Elemente auf. Sünden Israels (Num 13f) und seiner weltlichen und geistlichen Anführer (Num 20) verlangen als Ahndung das Aussterben der Generation des Exodus. Erst die nächste Generation darf nach Ablauf von 40 Jahren in Kanaan einziehen.

⁵⁵ In ihr wirkt sich wahrscheinlich eine Vorlage der Priesterschrift aus. Vgl. *Peter Weimar*, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9) Würzburg 1973, 25–36.

⁵⁶ Die Umdeutung der Tradition macht sich auch unter anderen Rücksichten bemerkbar. Vgl. *Norbert Lobjink*, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwens an Mose, in: *Bib* 49 (1968) 1–8.

Aber schließlich ist es soweit. Die beiden Anführer der neuen Generation sind eingesetzt: Eleasar, der geistliche (Num 20,25-28), und Josua, der weltliche Führer (Num 27,15-23)⁵⁷. Dabei ist, ähnlich wie beim Sintflutkompromiß, eine Abänderung der bisher geltenden Ordnung herbeigeführt. Bei Mose und Aaron war der Priester Mose untergeordnet gewesen, und Gott hatte mit Mose verkehrt⁵⁸. Von nun an wird Josua dem Priester untergeordnet sein, denn Josua erhält nicht die ganze Würde Moses, sondern nur etwas davon (Num 27,20), und Eleasar verkehrt durch die Orakel mit Gott (Num 27,21). Aaron ist schon gestorben (Num 20). Jetzt stirbt als letzter der sündigen Generation, selbst der Sünde des Unglaubens überführt, an der Schwelle des verheißenden Lands in Num 27 und Dtn 34 Mose. Und mehr muß nicht erzählt werden. Die priesterliche Geschichtsdarstellung ist zu Ende und bricht ab, so wie das Atrahasis-Epos abgebrochen hatte, als durch den nachsintflutlichen Kompromiß jener Weltzustand gesichert war, der Harmonie und Stabilität garantierte.

Im letzten geht es in der Priesterschrift nicht um den Weg, sondern um das Ziel: um den stabilen Kosmos, wie er geworden ist und bleiben soll, mit Bewohnern angefüllt, die friedlich und heil auf ihrem Anteil der Erde wohnen. Die Priesterschrift schildert die Weltepoche vor der Erreichung dieses Zustands. Insofern schildert sie eine labile Welt und dynamische Prozesse. Aber sie wäre mißverstanden, wenn man aus ihr herausläse, die Welt müsse immer so sein, wie sie in ihren Schilderungen sich darstellt. Das will weder das Atrahasis-Epos noch die Priesterschrift, die den kosmogonischen Bogen gleich zweimal durchläuft, einmal bis zum stabilen Weltgebäude, dann bis zu stabiler Verteilung der Weltbewohner. Als so etwas wie eine Kosmogonie, als Schilderung des noch labilen um des inzwischen erreichten stabilen Zustands willen läßt sich nun aber auch die Priesterschrift nicht mit jenem Menschenbild verbinden, gemäß dem der Mensch unbegrenzt wachsen und ganz nach Willkür den Kosmos verändern dürfte. Zwar gab es Wachstum. Aber es hatte ein Ziel: die Erreichung einer sinnvollen Größe der Menschheit. War sie erreicht, verlor der Wachstumssegens jede Bedeutung. Es gab zwar Wandel und Bewegung. Aber das Ziel war die rechte Verteilung der Völker über die Erde. War diese erreicht, dann sollte die Welt durchaus so bleiben, wie sie war. Trotz der negativen Einstellung der Priesterschrift zur Göttlichkeit der Natur verleiht sie auch keineswegs dem Menschen das Attribut der Göttlichkeit. Er darf niemals als Fronarbeiter mißbraucht werden. Aber er ist nicht der Herr der Welt. Da, wo er im Kunstwerk des Heiligtums die Welt in ihre Schönheit hinaufverwandelt hat, nimmt Gott, der wirkliche Herr der Welt, Wohnung.

⁵⁷ Josua, der an sich zur Generation der Sünder gehört, ist zusammen mit Kaléb von der Bestrafung ausgenommen, weil er sich nicht an der Sünde beteiligt hatte, sondern das Volk von ihr zurückzureißen versuchte: Num 14, 5-7. 10. 38. Man ist fast versucht, hier ein ähnliches Erzählmuster zu sehen wie im Atrahasis-Epos, wo niemand auf den Sintfluthelden hört, so daß er und die seinen dann allein gerettet werden.

⁵⁸ Das Prinzip war in Ex 7,1 formuliert worden. Die entsprechende Praxis zieht sich von da an durch die Erzählung.

Schlußüberlegungen

Die Interpretation der Priesterschrift in ihrem Gesamtentwurf als eine Art Weiterführung und Abwandlung des kosmogonischen Entwurfs, wie er im Atrahasis-Epos vorliegt, ist neu. Angesichts der Unsicherheiten, die immer noch hinsichtlich des Atrahasis-Epos und seiner Deutung bestehen, und angesichts der vielen Unsicherheitsfaktoren, die bei einem solchen Vergleich zweier literarischer Werke aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen notwendig mitspielen, wird man auch stets bereit sein müssen, eine solche Interpretation immer wieder zu revidieren und, falls es notwendig ist, sie sogar ganz aufzugeben. Umgekehrt sollte man sich aber auch nicht scheuen, derartige Interpretationen zu wagen. Sie führen zweifellos weiter als eine scheinbar voraussetzungslose Interpretation, die aber insgeheim neuzeitliche Verständnismuster, etwa Evolutionsdenken oder technischen Herrschaftsmythos, in die Texte hineinliest. Und ist das nicht bei der eingebürgerten Interpretation von Gen 1,28 geschehen? Dies vorausgeschickt sei nun hinzugefügt, daß mit unserer kosmogonischen Interpretation die Aussageintention der Priesterschrift erst partiell erfaßt ist. Damit kein falsches Bild entsteht, seien einige wichtige andere Aspekte wenigstens noch angedeutet.

1. Die Priesterschrift endet an der Grenze Kanaans. Mit dem Einzug Israels in Kanaan müßte die stabile Phase der Welt endgültig begonnen haben.

In dem Augenblick, in dem die Priesterschrift abgefaßt wurde, lag die Landnahme Israels schon mehr als ein halbes Jahrtausend zurück. Seitdem war die Weltgeschichte aber keineswegs zur Ruhe gekommen. Insbesondere hatte sie Israel selbst hart mitgespielt. Schließlich war von Israel nur noch Juda übriggeblieben. Und Juda war nicht mehr in seinem Land, sondern in Babylonien im Exil. Die Wirklichkeit war also alles andere als stabil.

Aus verschiedensten Hinweisen im Text der Priesterschrift hat die exegetische Forschung gerade in letzter Zeit erschlossen, daß in der Priesterschrift die ferne Vergangenheit vor dem Einzug ins Land Kanaan mit direktem Blick auf die Lage der Juden im babylonischen Exil erzählt wurde⁵⁹. In den Exulanten sollte »Hoffnung auf Heimkehr« geweckt werden. An den gewissermaßen archetypischen Vorgängen von damals sollte ihnen angedeutet werden, was vor und während der eigenen Heimkehr ins Land Kanaan zwischen dem Volk und seinem Gott spielen werde.

Man muß wohl zwei Tatsachen zugleich ernst nehmen: daß in direkter Erzählung die spätere Instabilität der Geschichte negligiert wird, und daß sie doch die Erzählung beeinflußt und damit indirekt als Instabilität anerkannt wird. Die Priesterschrift rechnet offenbar mit immer wieder möglichem Rückfall in kosmogoni-

⁵⁹ Vgl. vor allem *Karl Elliger*, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament, (ThB 32) München 1966, 174–198; *Rudolf Kilian*, Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift, in: *Bibel und Leben* 7 (1966) 39–51; *Enzo Cortese*, La terra di Canaan nella Storia Sacerdotale del Pentateuco (Supplementi alla Rivista Biblica 5) Brescia 1972.

sche Labilität, die aber doch nicht den Charakter ursprünglicher Kosmogonie hat. Ist eine Störung des Gleichgewichts der Welt und der Völker aufgetreten, dann liefert die ursprüngliche Kosmogonie gewissermaßen das Modell für die Wiederherstellung der Harmonie.

Im Sinn dieser differenzierten Aussageintention könnten wir selbst die Wachstumsstöße und massiven Gleichgewichtsstörungen der Welt von heute in dem von der Priesterschrift entworfenen Rahmen unterbringen und uns selbst noch als mitgemeint betrachten. Es käme dann im Sinn der Priesterschrift alles darauf an, daß alle Völker zu ihrer richtigen Menschenzahl kommen und jedes in Frieden sein eigenes Land bewohnen kann.

Instabilität und Verzögerung der Stabilisierung werden in der Priesterschrift vor allem mit menschlichen Sünden verbunden: mit der Gewalttat bei der Sintflut, mit Verachtung des von Gott zugewiesenen Landes und mangelndem Glauben an Gottes Wunderkraft bei der Vernichtung einer ganzen Generation in der Wüste, bevor die nächste Generation ins Land Kanaan einziehen konnte⁶⁰. Gott greift am deutlichsten in die Geschichte ein, wo es durch den Exodus ein Volk aus Unterdrückung und Sklaverei zu befreien galt. Hier werden Aspekte deutlich, die in der Interpretation unserer Weltsituation zweifellos Aufmerksamkeit verdienen.

2. Die Priesterschrift führte ihre Darstellung, ähnlich wie das Atrahasīs-Epos die seine, nur bis zum Ende der Kosmogonie, schildert dagegen nicht mehr das Eintreten des endgültigen Zustands des Kosmos. Doch verwendet sie ein erzählerisches Mittel, um im Gegensatz zum Atrahasīs-Epos der vollendeten Gestalt der Welt dennoch Aufmerksamkeit widmen zu können. Vorwegnehmend läßt sie in der Zeit der Wüstenwanderung die wichtigsten Institutionen Israels schon gestiftet werden. In der Wüste wird schon sichtbar, was der bald kommenden ruhenden Welt ihren Sinn, ihr Licht und ihr Glück geben wird.

Nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 12,40f; Teile von Ex 14) wandert Israel bis zur Wüste Sin (Ex 15,27; 16,1). Dort beginnt die wunderbare Speisung durch Manna und Wachteln. Hierbei jedoch entdeckt Israel das im Kosmos angelegte Geheimnis des Zeitrhythmus. Der Sabbat ordnet die Zeit. Sobald die Welt einmal stabil geworden ist, wird nicht mehr beständiges Vorwärtsdrängen, sondern die Woche mit ihrem beglückenden Kreislauf von Arbeit und Feier die Zeit strukturieren. Die Arbeit wird aufhören, hektisch zu sein. Am Sabbat wird geheiligte Feier möglich, die Licht über die Woche legt.

Aus der Wüste Sin wandert Israel dann weiter zur Wüste Sinai (Ex 17,1; 19,1f). Dort stiftet Gott Israels Heiligtum und schenkt ihm seinen Kult, und das heißt: die Gegenwart Gottes unter den Menschen. An der wichtigsten deutenden Stelle heißt es:

»Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen,
und ich werde ihr Gott sein.
Sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin, ihr Gott,

⁶⁰ Vgl. *Lohjink*, Ursünden (zitiert Anm. 51).

der sie aus Ägypten herausgeführt hat,
um mitten unter ihnen zu wohnen:
ich, Jahwe, ihr Gott« (Ex 29,45f).

Den Menschen Mesopotamiens war, wie im Atrahasis-Epos (aber keineswegs nur dort) deutlich wird, der Kult der Götter, und zwar als menschlicher Frondienst zum Inanghalten des göttlichen Kosmos verstanden, ihr Lebenssinn. Auch für Israel gipfeln im Sinn der Priesterschrift die Welt und das menschliche Zusammenleben im stabil gewordenen Kosmos im Kult. Aber dieser ist Nahekommen Gottes, der in Freiheit kommt und seine Gegenwart schenkt. Erst dieser Kult macht die ruhig gewordene Welt wahrhaft liebeswert. Er war gemeint, wenn Gott zu Abraham sagte: »Ich will dein und deiner Nachkommen Gott werden«, und war wiederum gemeint, wenn dieser Satz in der Offenbarung an Mose noch erweitert wurde zu: »Ich nehme euch als mein Volk an, und ich will euer Gott werden« (Ex 6,7).

So läßt sich das Ergebnis unserer Untersuchung zusammenfassen:

Die Lehre vom Menschen, die oft aus Gen 1,28 herausgelesen wurde, findet sich dort also nicht. Man darf diesen Text nicht zur Legitimierung dessen verwenden, was die Menschheit in der Neuzeit begonnen hat und dessen bitterböse Folgen sich nun am Horizont anzudeuten scheinen. Die jüdisch-christliche Tradition vom Menschen ist anders. Sie denkt schon hoch von ihm. Aber nie würde sie ihn zum absoluten Herren des Kosmos stilisieren. Und gegenüber der Vorstellung, die Menschheit durch Aufklärung über die drohenden Gefahren zum Umdenken bringen zu können, zeigt die Priesterschrift eine andere Linie auf, die aus jüdisch-christlicher Tradition als Beitrag zur Lösung der gegenwärtigen Weltprobleme der Menschheit angeboten und zum Bedenken aufgegeben ist. Nicht die Angst vor der Katastrophe wird uns eine stabilisierte Welt ersinnen lassen. Vielmehr wird hinzukommen müssen, daß man im Frieden, in der Gerechtigkeit, in der mit Sinn gefüllten Zeit und in der über sich selbst hinaus in die Transzendenz verweisenden Gestalt einer stabilen Welt einen Wert zu sehen beginnt.