

Schöpfung

Der Begriff „Schöpfung“ setzt voraus, dass alle Existenz auf der Basis göttlichen Handelns und Verursachens entsteht, und ist darin von „Weltentstehung“ oder „Kosmogonie“ zu unterscheiden. Während letztere mitunter den Entstehungsprozess z. B. aus naturwissenschaftlicher Sicht in den Blick nimmt und auf eine Kosmologie, d. h. eine Lehre von Ursprung, Entwicklung und Aufbau des Universums hinstrebt, zielen die biblischen Belege nicht auf eine Darstellung der Weltwerdung auf Basis antiker naturkundlicher Einsichten ab, sondern thematisieren die irdische Welt als konkreten Raum der Begegnung von Gott und Mensch.

1 Biblisches Ordnungsdenken

Die biblischen Texte verwenden anstelle eines im Hebräischen fehlenden Begriffs für „Welt“ (griech. *kosmos*) die Umschreibung „Himmel und Erde“, „Himmel, Erde und Unterwelt/Wasser“ oder auch „das Ganze“. Es wird eine zu Beginn der Zeiten von Gott festgesetzte Ordnung vorausgesetzt, die die gesamte Schöpfung in ein horizontal und vertikal orientiertes Weltbild integriert. Die vertikale Linie setzt sich aus Himmel, Erde und Unterwelt (שָׁׁׁל) zusammen, wobei diese Bereiche als von Wasser umflossen gedacht sind. Deshalb ist auch von der Dreiheit Himmel-Erde-Wasser die Rede (Ps 8,8f.; 33,6–8; 77,17; 146,6). Säulen (Ps 75,4) oder Fundamente (Ps 82,5; 104,5) tragen die Erde über den Wassern bzw. der Unterwelt. Die Erde wird als Lebensraum der Menschen von den übrigen Be-

reichen abgehoben. Deshalb ist die Horizontale je nach literarischem Kontext auch weitaus differenzierter beschrieben. So ist die Erde als das Trockene gedacht, das von den alles umfließenden (Ur-)Wassern geschieden ist (Gen 1,6–10); oder sie ist – zwecks Begrenzung gegenüber den Wassern – als mit vier Ecken bzw. Säumen (Jes 11,12; Ez 7,2; Offb 7,1), mit Himmelsrichtungen (Hiob 23,8f.) oder einem Rand (Ps 72,8) versehen. Jerusalem und sein Tempel/Zion gelten als Nabel (= Zentrum) der Erde (Ri 9,37; Ez 38,12). Im Gegensatz zur Stadt können Wüste oder Steppe als Peripherie oder chaotische Außenbereiche in der Weltordnung verstanden werden (Jes 13,21; 34,13–14; Jer 4,26f.). Am Ende der verschiedenen Weltgegenden befinden sich die Horizontberge, die den Übergang zu den Wassern und somit zum Tag- und Nachtwechsel markieren (Ps 65,9; Hiob 26,10). In einem Initialakt wird der Gott der Hebräischen Bibel als Schöpfer der Welt tätig und tritt in den ersten Kapiteln der Genesis (Urgeschichte) nicht nur als Gott Israels, sondern darüber hinaus als Schöpfergott der gesamten Menschheit in Erscheinung. Die biblische Urgeschichte postuliert somit, dass der Gott Israels für die bestehende Weltordnung verantwortlich zeichnet. Seine Verantwortung besteht aber nicht nur in der Erstaussführung der Schöpfung. Aus dem Fortgang der „Urgeschichte“ (Fluterzählung Gen 6–8) wie auch aus zahlreichen prophetischen oder poetischen Texten geht hervor, dass Gott sich nachhaltig um sein Schöpfungswerk bemühen muss, um den Fortbestand der Ordnung zu garantieren. Die anfangs ausgegrenzten (Chaos-)Wasser und die Finsternis bleiben nämlich in das Schöpfungswerk integriert. Somit könnten sie erneut in die Weltordnung einbrechen und das göttliche Werk gefährden (→ **Chaoskampf**).

Bereits in den ersten beiden Kapiteln der Genesis finden sich zwei literarisch ursprünglich eigenständige Traditionen, die von Schöpfung auf unterschiedliche Weise erzählen (Gen 1–2).

2 Der erste Schöpfungsbericht (Genesis 1)

Dieser Schöpfungsbericht ist auch bekannt als das Sechs-Tage-Werk (Hexaemeron) und berichtet, wie Gott an sechs Tagen in acht Werken die Welt in mehreren Etappen schuf. Am Beginn steht die Erschaffung des Lichts aus der vorhandenen Finsternis und der daraus resultierende Tageszeitenwechsel, der für die Sieben-Tage-Schöpfungserzählung als strukturbildendes Element dient. In einem

zweiten Schritt geht es um die Erschaffung des Raumes durch Scheidung der Wasser in verschiedene Bereiche der Vertikalen und Horizontalen, aus denen Himmel, Meer und Trockenes entstehen, sodass schließlich der Lebensraum Erde sichtbar wird. In einem dritten Akt werden Erde und Himmel ausgestattet mit der Pflanzenwelt bzw. den Himmelskörpern. Subjekt des Schaffens ist – wie auch sonst in Gen 1 – das göttliche Wort, das mitunter aber auch die Erde zum Sprießen bringt und diese somit zum Subjekt des Schaffens bestimmt (Gen 1,11f.24). In den raumzeitlich konstruierten Rahmen hinein werden von Gott die verschiedenen Lebewesen gemacht, deren Reihe mit der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau abschließt. Der Text redet hier abstrakt von „schaffen“ (*br'*), ohne weitere Details zu geben, wie die Schöpfung sich vollzieht. Dass es sich beim Menschen – wie häufig betont – um eine „Krönung der Schöpfung“ handelt, wird deutlich aus seiner Charakterisierung als Gottes Ebenbild (*Imago Dei*; → *Gottebenbildlichkeit*) sowie aus dem an ihn gerichteten Herrschaftsauftrag über die Erde und ihre Bewohner (*dominium terrae*). Nun ist mit diesem letzten Schöpfungswerk das Ende der Erzählung aber noch nicht erreicht: Es folgt der siebte Tag als Tag des Ruhens Gottes von seinem Werk, der einerseits mit dem Herrschaftsauftrag ernst macht und dem Menschen die Erde überträgt und andererseits auf die kultische Funktion des siebten Tages als Ruhetag des Menschen vor Gott, den Sabbat, voraus weist (vgl. auch Ex 20,11). Der Schöpfungsbericht ist mit seiner formelhaften Sprache um deutliche Strukturierung bemüht und lässt durch die Komposition sowie durch das Gesamturteil, „dass alles sehr gut war“, erkennen, wie sehr die Welt und ihre gelungene Ordnung im Vordergrund stehen, für deren Fortgang der Mensch eine besondere Verantwortung erhält.

3 Der zweite Schöpfungsbericht (Genesis 2)

Die sich direkt an den ersten Bericht anschließende zweite Erzählung thematisiert Schöpfung in ganz anderer Weise. Die Überlegungen von Gen 1 zu einer etappenweise erfolgenden Entstehung der Welt sind hier weitgehend durch die Reduktion auf einen Garten namens Eden (vgl. Ez 28,13) ersetzt, der den Lebensraum des Menschen bildet. Die ursprünglich gegebene, enge Relation von Mensch (*'ādām*, wörtlich „Erdling“) und Erdboden (*'ādāmāh*) ist auch semantisch verdeutlicht. Die

Erzählung nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem Fehlen des Gartens und seines Bebauers, dem Menschen. Beide werden aufeinander hin geschaffen (V. 7–8). Die mythische Beschreibung des Gartens lässt erkennen, dass es sich um einen besonderen und kostbar ausgestatteten Ort handelt, den Gott und Mensch (in Ez 28,13f. der König von Tyrus) sich als gemeinsamen Raum teilen. Als einzige Einschränkung erhält der Mensch das göttliche Verbot, nicht von den Früchten eines bestimmten Baumes zu essen. Im folgenden Kapitel entwickelt sich eine eigene Dynamik, die mit der Vertreibung aus dem Garten endet (Gen 3,23–24; vgl. Ez. 28,16f.). Im Anschluss an die Gartenthematik fährt die Erzählung fort mit der Erschaffung weiterer Lebewesen (der Tiere und der Frau), die auf die Bedürfnisse des ersten Menschen zugeschnitten werden. Neben der ausführlichen Beschreibung des Gartens und seiner Bäume (Gen 2,9–14) liegt ein besonderer Akzent auf der Erschaffung der Lebewesen. Im Gegensatz zu Gen 1 lässt diese Erzählung kaum an Konkretion zu wünschen übrig. Das Formen des ersten Menschen (V. 6) wie auch der Tiere (V. 19) aus dem Staub des Erdbodens entspricht dem weit verbreiteten altorientalischen Motiv, dass die Götter den Menschen aus Lehm töpfern oder formen. Wenn hier nicht von Lehm, sondern vom Staub die Rede ist, impliziert dies die Sterblichkeit des Menschen, die von Anfang an gilt (Gen 3,19; Hiob 10,9; 34,14f.; Ps 104,29f.; Koh 3,20). Die Frau wird indes unmittelbar aus der „Rippe“ oder „Seite“ (*šēlā'*) des Mannes „gebaut“ (*bnh*) – ein Akt, der die beiden in ein sehr enges Verhältnis zueinander setzt und dem Schöpfungsakt seinen besonderen Erfolg beschert.

4 Weltschöpfung und Menschenschöpfung

Welt- und Menschenschöpfung voneinander trennen zu wollen, ist verfehlt, da die beiden Themen zusammen verhandelt sind und aufeinander Bezug nehmen. Dies unterscheidet die mythischen Texte von heutigen kosmologischen Modellen, die das Universum an sich untersuchen. Demgegenüber thematisieren die hier behandelten Schöpfungstexte die Weltentstehung im Kontext einer religiösen oder weisheitlichen Auseinandersetzung, die von der Konstellation Welt-Gott-Mensch geprägt ist. In den Gottesreden des Hiobbuchs (38–41) wird zwar der Anspruch der über die menschlichen Belange hinausgehenden Schöpfung verteidigt, indem selbst Tieren, die für den

Menschen unerheblich oder sogar unzutraglich sind, göttliche Zuwendung zugesagt ist, doch verfolgt diese Rhetorik das Ziel, die Begrenztheit menschlichen Wissens und Erkennens zu unterstreichen, nicht aber die Aberkennung der zentralen Stellung des Menschen innerhalb der göttlichen Ordnung (BAUKS 2008).

5 Biblische Schöpfungsberichte im Kontext antiker Überlieferungen

Wenn auch die außerbiblische Traditionsgeschichte von Schöpfungsmythen oder -motiven in anderen Textgattungen wie Beschwörungen, Totentexten, Gebetstexten und anderen hier nicht ausführlich dargestellt werden kann (vgl. HECKER u. a. 2001), so ist doch Folgendes hervorzuheben: Werke wie das babylonische Welterschöpfungsepos *Enuma Elisch* oder das ägyptische „Denkmal memphitischer Theologie“ zeigen, dass in ihnen das Schöpfungsthema nicht an sich artikuliert wird. In dem erstgenannten Epos ist es in den größeren Kontext einer Götterlehre eingelassen, die den Aufstieg des Gottes Marduk in seinem Tempel Esagila in Babylon als Zentrum der Weltordnung zum Thema hat. Im „Denkmal memphitischer Theologie“ geht es um die Erhebung des Schöpfergottes Ptah in Memphis. In Gen 1–2 ist das Schöpfungsthema in die Gründungsgeschichte Israels eingebunden und der Hebräischen Bibel wie ein Prolog vorangestellt (vgl. SCHÜLE 2006). Die Darstellung des göttlichen Schöpfungshandelns rekurriert auf verschiedene Einzelmotive (6. vgl. BAUKS 1997; KEEL/SCHROER 2002).

6 Schöpfung als Zeugen, Gebären oder Werden (emersio)

In Theogonien, in Listen oder Erzählungen, die von der Entstehung und Abfolge der Götter handeln, wird die Welt prozesshaft generiert (Hesiod, *Theogonie*; *Enuma Elisch* I,1–20; *Denkmal memphitischer Theologie* 43–57). Aktiv gestaltend sind indes die sumerischen Göttinnen Ninchursag und Nintu(r) als Gebärerinnen von Mensch und Vieh dargestellt. Dtn 28,4.18.51 spielt in der hebr. Wortwahl für „Nachwuchs“ deiner Rinder „und Zuwachs“ deiner Schafe auf zwei Göttinnen namens Schagar (nordsyrisch) und Astarte (kanaanäisch) an. Auch die Aussage von Ps 110,3, dass der Tau aus dem Mutterschoß der Morgenröte geboren wird, ist im Hebräischen eine explizite Anspielung auf

die kanaanäische Göttin Schachar. In anderen Texten wird schöpferisches Gebären auf JHWH selbst zurückgeführt (Ps 22,10; 71,6; 139,13). In Gen 1,11f. und 1,24 ist es die Erde, die auf den göttlichen Befehl hin die Pflanzen hervorbringt.

7 Schöpfung als handwerkliches Tun (formatio und deus faber)

Der babylonische Gott Marduk formt aus dem Leib der Urgöttin Tiamat Himmel und Erde (*Enuma Elisch* IV,137–144; V,61–65). Die Trennung des ägyptischen Erdgottes Geb von seiner Partnerin, der Himmelsgöttin Nut, mit Hilfe des Luftgottes Schu und anderer Hilfgötter ist eine vergleichbare Darstellungsform der Erschaffung des Kosmos. Im ersten biblischen Schöpfungsbericht schafft Gott durch die Werke der Trennung Zeit und Raum (Gen 1,4–10), d. h. mittels der Abgrenzung des Ungeordneten, symbolisiert durch Wasser und Finsternis, errichtet er den Lebensraum. Gott ist andernorts geschildert als derjenige, der den Himmel ausspannt wie ein Zelt oder ihn befestigt (Ps 104,2; Spr 8,27), die Erde hämmert (Ps 136,6), pflanzt (Ps 104,16) und webt bzw. wirkt (Ps 139,15). Während die ägyptischen Götter Chnum und Ptah ikonographisch häufig als Töpfer des Welteies und des Menschen dargestellt sind, formt das sumerische Götterpaar Enki und Ninmach den Menschen aus Lehm und Wasser, so wie andere Götter ihn aus dem Fleisch oder Blut eines Gottes gestalten (*Atramchasis-Mythos* I,208–13; *Enuma Elisch* VI,33f.; Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts KAR 4). An die Formung aus Lehm durch JHWH erinnern biblische Texte wie Hiob 10,8–12 und 33,6, Ps 119,73 und Jes 64,8. Gen 2,6 und 2,9 erzählen vom göttlichen Formen der Lebewesen aus dem Staub des Erdbodens. Zum Motiv des Formens tritt das der Beatmung durch JHWH als lebenspendendes Element hinzu (Gen 2,7; 7,22; Ps 104,30; Hiob 34,14) – ähnlich wie in der ägyptischen Ikonographie ein Gott dem König das Anch(=Lebens-)Zeichen entgegenstreckt, oder die mesopotamischen bzw. ägyptischen Mundöffnungsrituale, die einen „toten“ Körper bzw. eine Statue beleben. Der biblische Gott ist außerdem geschildert als der, der den Menschen im Mutterschoß webt oder formt (Ps 139,13; Jes 44,24).

8 Schöpfung als Folge eines Götterkampfes (Theomachie)

Im AT wird das Motiv des Götterkampfes – das sich im alttestamentlichen Umfeld in schriftlichen Belegen wie dem Enuma Elisch (IV,59–146), in der Hesiod Theogonie und im Heraklit Fragment 53 findet – in der Vorstellung vom → **Chaoskampf** aufgenommen (Hiob 38,8–11).

9 Schöpfung durch das Wort

Dieses Motiv, das die Souveränität des göttlichen Schaffens betont, findet sich im Enuma Elisch (III,109; IV,9.21f. u. ö.), im Denkmal memphitischer Theologie (Zeile 54 u. ö.) sowie in Gen 1; Ps 33,4–9; 147,15.18; 148,5; Sir 39,17; 42,15; 43,5.10.13f.26 und Weish 9,1. In Gen 2,1–3 und dem Denkmal memphitischer Theologie (Zeile 59) kommt zu dem Motiv der Wortschöpfung das des göttlichen Ruhens nach Vollendung des Werkes hinzu (deus otiosus), um es dem Weltlauf zu überlassen. Das in Gen 1 verwendete Verb „erschaffen“ (*bārāʾ*) kommt stets ohne detaillierte Angaben bezüglich der Vorgehensweise oder des Stoffes vor und unterstreicht so die Voraussetzungslosigkeit und Absolutheit des Schöpfungsakts. Das daraus abgeleitete Dogma der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) dürfte den biblischen Texten aber fremd sein und ist der altkirchlichen Rezeption zuzuweisen (BAUKS 1997).

10 Anwesenheit von Muttergöttinnen

Während die außerbiblischen Beispiele die Beteiligung von Göttinnen an der Menschenschöpfung berichten, wird das Schöpfungshandeln in Gen 1–2 auf den monotheistisch gedachten Gott Israels zurückgeführt. Allerdings finden sich in Aussagen, wie „*Lasst uns Menschen machen*“ in Gen 1,26, „*Eva, die Mutter aller Lebenden*“ in Gen 3,20 (vgl. Gen 4,1) oder „*Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns*“ in Gen 3,22, polytheistische Relikte, die als Hinweise auf eine Göttin oder auf einen Götterrat interpretiert worden sind. Wenigstens das Lied von der präexistenten Weisheit (Spr 8,22–31) trägt – wenn auch stark verzeichnete – Züge einer zum Zeitpunkt der Schöpfung anwesenden Göttin.

11 Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag und Namengebung

Die → **Gottebenbildlichkeit** und der Herrschaftsauftrag sind in Ableitung der altorientalischen Königsideologie zu verstehen (vgl. Ez 28,12): Nach Gen 1,27–29 wird dem Menschen in Stellvertretung Gottes auf Erden die Herrschaft und somit auch die Fürsorge für den Erhalt der Schöpfung übertragen, indem ihm funktionale Ähnlichkeit und gestalterische („schöpferische“) Kompetenz zugesprochen sind. Dieser Gedanke ist auf das Geschlechterverhältnis (Gen 1,27), das Generationenverhältnis (Gen 5,1f.) und das Verhältnis der menschlichen Kreatur zueinander (Gen 9,6) bezogen und propagiert somit einen Gleichheitsgrundsatz, der sich von der üblichen altorientalischen Anthropologie unterscheidet, die dieses Privileg auf den – zudem noch vergöttlichten – König reduziert (SCHÜLE 2006, 99–101). Wie angefochten die ursprüngliche Ordnung ist, zeigt Gen 6,9–12, sodass im Anschluss an die Flut (als einem Rückfall in die urzeitliche Unordnung) eine revidierte Schöpfungsordnung und die Gabe von Gottes Gebot nötig wird (vgl. Gen 1,29–31 mit Gen 9,4–6). Strukturell dem Motiv der Gottebenbildlichkeit vergleichbar ist die Namengebung als Akt der Anerkennung. In Gen 1 ist es Gott selbst, der die neugeschaffenen bzw. geordneten Bereiche innerhalb der raumzeitlichen Ordnung zuweist und benennt (V. 5.8.10). Er kennt die Namen aller Sterne (Ps 147,4) und ruft Israel bei seinem Namen (Jes 49,1). Doch obliegt die Namengebung in der Regel den Menschen: In Gen 2–3 nimmt der erste Mensch dieses Recht wahr und weist den Tieren und der Frau ihre Funktion zu (Gen 2,19; 3,20 u. 5,3) – entgegen dem im AT häufiger belegten Brauch, das Namensrecht den Müttern zu überlassen (z. B. Gen 4,25).

12 Schöpfungsmotive und ihre Rezeptionsgeschichte

In den jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit sind die biblischen Schöpfungsaussagen breit rezipiert und theologisch verarbeitet worden, so z. B. in dem aus dem 2. Jh. v. Chr. stammenden Jubiläenbuch (BERGER 1981) oder in einigen deuterokanonischen Schriften wie Sir 24 und Weish 7–9. Der Prolog des Johannesevangeliums ist in deutlicher Anlehnung an Gen 1, Spr 8 und Hiob 28 gestaltet. Unter Berücksichtigung der aus den Nach-

barkulturen stammenden kosmogonen Vorstellungen legte im 1./2. Jh. n. Chr. Philo von Byblos einen Abriss der biblischen Schöpfungsvorstellungen in dem Werk „Die Phönizische Geschichte“ vor (MÜLLER 2000). Langfristig erhielt insbesondere Gen 2–3 in der Interpretation als Sündenfallerzählung eine herausragende Wirkungsgeschichte (LUTTIKHUIZEN 2000). Durch die von Aurelius Augustinus entworfene Erbsündenlehre (vgl. bes. *De peccatorum meritis et remissione*, 411–12, in: CSEL 60,3–151 und *De gratia Christi et de peccato originale*, 418, in: CSEL 42,125–206, vgl. Literatur) geriet der zweite Schöpfungsbericht zu einem die gesamte europäische Kulturgeschichte prägenden anthropologischen Deutungsschema.

In der Literatur- und Geistesgeschichte seit der Neuzeit finden sich zahlreiche Referenzen auf die biblischen Schöpfungs Traditionen bei sehr unterschiedlicher Intention, wie z. B. poetischen oder philosophischen bzw. dogmatischen Überlegungen bis hin zu Reflexionen über Schöpfung im Sinne der Selbstschöpfung des Dichters (KLEIN 2012). Einige wenige Titel seien erwähnt:

J. MILTON: *Paradise Lost* (1667); J.W. GOETHE: *Faust*. Tragödie in 2 Teilen (1808; 1832); H. von KLEIST: *Über das Marionettentheater* (1810) und *Michael Kohlhaas* (1810); H. MELVILLE: *Moby Dick* (1851); T. FONTANE: *Effi Briest* (1894/95); J. STEINBECK: *Jenseits von Eden* (1902); F. KAFKA: *Ein Bericht für eine Akademie* (1917) und *Der Prozess* (1925); E. CANETTI: *Die Blendung* (1936); M.L. KASCHNITZ: *Adam und Eva* (1949); M. FRISCH: *Homo Faber* (1957); A. MILLER: *Nach dem Sündenfall* (1964); T. WILDER: *Der achte Schöpfungstag* (1967); M. TOURNIER: *Die Familie Adam* (französisch: *Le Coq de bruyère*, 1978); F. FERRUCCI: *Die Schöpfung: Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt* (1986).

13 Literatur

BAUKS, Michaela (1997): *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn.
 BAUKS, Michaela (2008): *Der eine Schöpfer und die anderen. Die Motive von Schöpfung und Chaos als Hinweise auf die Transformation des Gottesbildes im Hiobbuch*, in: L. Bormann (Hrsg.): *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*, Neukirchen-Vluyn.
 BERGER, Klaus (1981): *Das Buch der Jubiläen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/3*, hrsg. von W.G. Kümmel und H. Lichtenberger, Gütersloh.
 BULTMANN, Christoph (1999): *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung*, Tübingen.

HECKER, Klaus; LAMBERT, Wilfred G.; MÜLLER, Gerfried G.W.; v. SODEN, Wolfram; ÜNAL, Ahmet (2001): *Mythen und Epen II*, in: O. Kaiser (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4*, Gütersloh, 561–865.

KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia (2002): *Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg und Göttingen.

KLEIN, Dorothea (Hrsg.) (2012): *Die Erschaffung der Welt. Alte und neue Schöpfungsmythen*, Würzburg.

LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Hrsg.) (1999): *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden.

LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Hrsg.) (2000): *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Judaism and Christianity*, Leiden.

MÜLLER, Hans-Peter (2000): *Der Welt- und Kulturentstehungsmythos des Philon Byblios und die biblische Urgeschichte*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112, 161–179.

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hrsg.) (1866ff.): *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), Wien 1866ff.

PEUST, Carsten; STERNBERG-EL HOTABI, Heike (2001): *Das Denkmal memphitischer Theologie*, in: O. Kaiser (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh, 166–175.

SCHMID, Konrad (Hrsg.) (2012): *Schöpfung*, Tübingen.

SCHÜLE, Andreas (2006): *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, Zürich.

Michaela Bauks