
Schüle, Andreas: Die Urgeschichte (Genesis 1–11). Zürich: Theologischer Verlag 2009. 173 S. 7 Abb. 8° = Zürcher Bibelkommentare AT 1.1. Brosch. 32,00 €. ISBN 978-3-290-17527-6.

Bespr. von Markus Witte, Berlin.

Mit dieser Kurzkomentierung eines der religionsgeschichtlich, theologisch und wirkungsgeschichtlich wichtigsten Abschnitte des Alten Testaments hat der am Union Theological Seminary in Richmond/Virginia (USA) lehrende Vf. nur drei Jahre nach dem Erscheinen seiner Zürcher Habilitationsschrift zur biblischen Urgeschichte (2006)¹ eine originelle Gesamtdeutung vorgelegt, die im Rahmen der Zürcher Bibelkommentare die Nachfolge des erstmals 1943 publizierten, 1967 grundlegend überarbeiteten und zuletzt 1991 nachgedruckten Werks von Walter Zimmerli antritt.² Wie Zimmerlis Kommentar zielt Schüles Auslegung auf eine Vermittlung der Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaft an einen weiteren Leserkreis. Dementsprechend wird auf tiefer gehende forschungsgeschichtliche, philologische oder literargeschichtliche Diskussionen verzichtet. Die dem Kommentar beigegebene

¹ A. Schüle, Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), AThANT 86, Zürich 2006.

² W. Zimmerli, 1. Mose 1–11: Urgeschichte, ZBK.AT 1.1, Zürich ⁵1991.

Übersetzung ist weitgehend mit der Übersetzung in der Zürcher Bibel von 2007 identisch, was angesichts der Tatsache, dass Schüle auch ein ausgewiesener Semitist ist, überrascht. Der Kommentar wird eröffnet mit einer knappen Einführung (S. 11–25) in die kompositionelle Verortung der Urgeschichte im Buch Genesis, ihre wichtigsten Leitmotive und Strukturmerkmale, ihr synchrones Textprofil, Fragen der literarischen Entstehung und der intertextuellen Bezüge im Alten Testament sowie der kontextuellen Verankerung im Rahmen der altorientalischen Literaturgeschichte.

Hinsichtlich der literarischen Entstehung vertritt Schüle wie in seiner Habilitationsschrift die These einer priesterschriftlichen Grundlage (P), in die kommentierend Einzelstücke unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters eingelegt worden seien. Auch wenn sich zwischen den Erzählungen vom Garten Eden (Gen 2,5–3,24), von Kain und Abel (Gen 4,1–16) und vom Stadt- und Turmbau (Gen 11,1–9) literarische und tendenzielle Parallelen aufzeigen ließen, sei mit keiner eigenständigen vorpriesterschriftlichen Urgeschichte zu rechnen. Mit diesem Modell einer Ergänzungshypothese, welche die in der Urkundenhypothese bzw. in verschiedenen, diese modifizierenden redaktionsgeschichtlichen Hypothesen einem „Jahwisten“ bzw. einem „Jehowisten“ zugewiesenen Stücke durchgehend als literarisch unselbständige Fortschreibungen von P ansieht, greift Schüle auf Beobachtungen von Joseph Blenkinsopp, Jean Louis Ska oder Eckart Otto zurück.³

Dass dieses Modell einen gewissen Konsens in der gegenwärtigen Pentateuchforschung darstellt (S. 18), wird man trotz des vom Rez. geteilten Verzichts auf die Größe eines „Jahwisten“ oder „Jehowisten“ nicht behaupten können. Natürlich stellen die nichtpriesterschriftlichen Texte der Urgeschichte, die Schüle in weitgehender Übereinstimmung mit den letzten drei Jahrhunderten kritischer Pentateuchforschung vor allem in Gen 2,4–4,26; 6,1–8; 8,20–22; 9,20–27; 11,1–9 findet, im vorliegenden Endtext midraschähnliche Kommentierungen der P-Urgeschichte dar. Schüle betont zu Recht den diskursiven Charakter von Gen 1–11 und zeichnet gut nach, wie die priesterschriftlichen und die nichtpriesterschriftlichen Texte in einem traditionsgeschichtlich und theologisch vielschichtigen Dialog stehen. Gleichwohl lassen sich die nichtpriesterschriftlichen Stücke in der Urgeschichte durchaus zu einem zu P parallelen, literarisch und theolo-

gisch kohärenten Erzählfaden verbinden. Die Spannungen, die Schüle zwischen Gen 2,4–4,16 mit 11,1–9 einerseits und den Hauptstücken der nichtpriesterschriftlichen Fluterzählung (Gen 6,5–8; 8,20–22) andererseits postuliert, insofern Gen 2,4–4,16 die Entscheidungsfreiheit des Menschen und eine der Schöpfung immanente gerechte Vergeltung illustriert, während Gen 6,5–8 und 8,20–22 von der grundsätzlichen Bosheit des Menschen überzeugt seien, lösen sich auf, wenn man die enge sprachlich-stilistische und theologische Zusammengehörigkeit dieser Texte beachtet. Man muss nicht wie Gerhard von Rad in seiner theologisch meisterhaften Kommentierung der Urgeschichte von einem „lawinenartigen Anwachsen der Sünde“ in der nichtpriesterschriftlichen Komposition sprechen.⁴ Allerdings steht das Diktum, dass das „Trachten des Menschenherzens böse (sei) von Jugend an“ (Gen 8,21), ganz in der Fluchtlinie von Gen 3–4 und bildet ein stimmiges Summarium zu den nichtpriesterschriftlichen Beschreibungen verschiedener Aspekte und Dimensionen menschlicher Sünde, verstanden als eine lebenszerstörende Fehlentscheidung in einer Krisensituation.

In der knappen Übersicht zur Verhaftung der biblischen Urgeschichte in der altorientalischen Welt (S. 20–22) verwundert, dass zwar grob auf den Inhalt der mesopotamischen Großdichtungen Enuma Elisch, Atramchasis und Gilgamesch (nicht aber Enki und Ninmach) verwiesen wird, nicht aber auf einschlägige ägyptische Texte. Selbst bei der Einzelauslegung von Gen 1,1–2,3 werden keine ägyptischen Parallelen zur Schöpfung durch das göttliche Wort (vgl. z. B. das so genannte Denkmal memphitischer Theologie) genannt, und bei der Diskussion des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird nur beiläufig auch die ägyptische Königsideologie erwähnt. Ägypten ist dann allerdings, sogar mit zwei Abbildungen zur göttlichen Belebung des Pharaos, einmal Echnatons durch Aton (um 1350 v. Chr.) und einmal Sesostrius' I. durch Ptah (um 1950 v. Chr.), im Rahmen der Auslegung von Gen 2,7 vertreten. Dabei vertritt Schüle hier die These, die Vorstellung von der Belebung der aus Lehm geformten Menschenfigur mit dem göttlichen Lebensatem sei nicht aus den altorientalischen Mythen ableitbar, in denen diese aber m.E. (mit G. Pettinato)⁵ sehr wohl implizit vorhanden ist, sondern aus der Vorstellung der göttlichen Belebung des Königs und aus dem für Mesopotamien belegten „Mundöffnungsritual“, mittels dessen ein Götterbild zu einer „lebendigen Statue“ transformiert worden sei (S. 61).

Die Einzelerklärung von Gen 1–11 erfolgt blockweise für den Schöpfungsbericht von P (Gen 1,1–2,3), für die Erzählungen von der Menschheit in Eden (Gen 2,4–4,26),

³ J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York u. a. 1992, S. 54–97; ders., *A Post-exilic lay source in Genesis 1–11*, in: *Abschied vom Jahwisten*, hg. v. J. Chr. Gertz / K. Schmid/M. Witte, BZAW 315, Berlin/New York 2002, S. 49–61; J. L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, in: *EstB* 52 (1994), S. 37–62; E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*, Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel, hg. v. A. A. Diesel u. a., BZAW 241, Berlin/New York 1996, S. 167–192.

⁴ G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* Göttingen (1949), ATD 2/4, ⁹1972 (¹⁰1976).

⁵ G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, AHAW.PH 1, Heidelberg 1971, S. 42.

für die Genealogie Adams (Gen 5,1–32), für die Notiz von den Göttersöhnen und Menschentöchtern (Gen 6,1–4), für die Flutperikope (Gen 6,9–9,19), für die Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,20–27), für die Völkertafel (Gen 10,1–32), für die Erzählung vom Turmbau (Gen 11,1–9) und für den zweiten Semitenstammbaum (Gen 11,10–32). Dabei ist zunächst der deutsche Text vorangestellt. Es folgen eine kurze Beschreibung des kompositionellen Profils und schließlich in kleineren Textabschnitten die Einzelauslegung, in die Überlegungen zur Literar- und Überlieferungsgeschichte sowie zu intertextuellen Bezügen eingestreut sind. Der Beschreibung dieser Bezüge, die Gen 1–11 im Licht weiterer Texte aus dem Alten Testament erscheinen lassen, gilt ein besonderes Interesse Schüles. Auf die Einzelkommentierung kann hier nicht detailliert eingegangen werden. Einige Punkte sollen aber exemplarisch herausgegriffen werden.

Die Auslegung von Gen 1,1–2,3 ist fokussiert auf die Aspekte Zeit, Raum und Art der göttlichen Schöpfertätigkeit. Die „Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ deutet Schüle als Persönlichkeit mit drei Konkretionen: 1) Intimität, verdeutlicht durch die Erschaffung des Menschen als Mann und als Frau (Gen 1,26), 2) Erziehung bzw. Bildung, verdeutlicht durch die Weitergabe der ‚imago dei‘ von Adam an Set (Gen 5,1–2), und 3) Sozialität bzw. Ethos, verdeutlicht durch den Schutz des menschlichen Lebens mittels des göttlichen Blutprivilegs (Gen 9,4–6).

Gen 2,4–4,26 versteht Schüle als eine Erzählung von der Position des Menschen vor Gott, „die Mitte zu halten zwischen unmittelbarer Gottesnähe, die keine Entwicklung menschlichen Lebens erlaubt, und dem völligen Verlust von Gottesnähe“ (S. 52). Die Ausführungen zum Lebensbaum (Gen 2,9) werden durch die Abbildung einer neuassyrischen Kultszene aus der Zeit Assurnasirpals II. (883–859 v. Chr.) und einer Darstellung der Hesperiden auf einer attischen Vase (um 400 v. Chr.) flankiert. Der Paradieserzählung als Ganzer ist ein Exkurs von Hieronymus Boschs (gest. 1516) „Garten der Lüste“ beigegeben, dessen Genuss allerdings durch die schlechte Qualität der schwarzweiß-Abbildungen (S. 84–86) eingeschränkt wird. Die Erzählung von Kain und Abel demonstriert, dass selbst eine schwerwiegend negative Erfahrung nicht dazu führen dürfe, dass ein Mensch die Kontrolle über sich verliere (S. 90). Ein Exkurs zur Auslegungsgeschichte der Edenerzählungen (Gen 2,4–4,26) behandelt 1) knapp das positive Adambild und die negative Sicht der Frau/Evas im Sirachbuch (Sir 49,16 bzw. Sir 25,24), 2) die Rezeption des Motivs vom „bösen Herzen“ im Vierten Esrabuch (4Esr 3,4–7) sowie 3) die Adam-Christus-Typologie bei Paulus (1Kor 15,49 und Röm 5,12–14).

Die Adamgenealogie in Gen 5 führt Schüle zusammen mit Teilen von Gen 11,10–32, wie andere vor ihm,⁶ auf

ein vorpriesterschriftliches Toledotbuch zurück, das in Gen 5,1–2 priesterschriftlich und in Gen 5,29 mit Blick auf Gen 3,17–19 und 9,18–27 nachpriesterschriftlich redigiert worden sei. Originell ist die Auslegung der Erzählung der so genannten Engelehen in Gen 6,1–4, die Schüle kompositionell noch als Teil der Anthropogonie einstuft, da erst hier das konkrete Höchstalter des Menschen festgesetzt werde, und die überlieferungsgeschichtlich mit griechischen Heroenvorstellungen zusammenhänge, mithin eine aus hellenistischer Zeit stammende kritische Auseinandersetzung des Judentums mit griechischen Erzählungen von der Vermischung des Zeus mit Menschenfrauen sei. Über die Parallelen zwischen Gen 6,1–4 und dem breiten Strom der jüdischen Henochüberlieferung erfährt der Leser leider nichts. Die theologisch als Dreh- und Angelpunkt der Urgeschichte gedeutete Fluterzählung wird getrennt nach ihrer priesterschriftlichen Grundlage (Gen 6,9–22; 7,11–8,7*; 8,15–18; 9,1–17) und ihren nachpriesterschriftlichen Erläuterungen (Gen 6,5–8; 7,1–9.13–17a.21–22; 8,3–5.8–14.19–22) ausgelegt, wobei die literarkritischen Detailentscheidungen mitunter etwas ungewöhnlich sind. P zeichne den Kontrast zwischen der von Gott geordneten Welt und der durch den plötzlichen Einbruch von Gewalt (Gen 6,13) chaotisch gewordenen Welt. Die „Flutmythologie“ benutze P letztlich nur als Folie für die große Gottesrede in Gen 8,15–9,17, die um die zwei Pole „Gebot und Recht“ und „Bund“ kreise. Letzterer ereigne sich als Zusage bzw. Selbstverpflichtung im Modus der Rede Gottes. Dagegen betonten die nichtpriesterlichen Stücke das Phänomen der Unveränderlichkeit der Welt und stellten in Gen 6,5–8 einerseits und Gen 8,20–22 andererseits bewusst zwei unterschiedliche Gottesbilder diskursiv gegenüber, wobei als wichtige Intertexte Jer 18 und Jer 31,31–34 (für Gen 6,5–8) und die Sinaitora (für das Opfer Noahs Gen 8,20–22) zu beachten seien.

Die Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,20–27) entspreche tendenziell dem negativen Kanaanäererbild im Dtn. Offenbar geht Schüle bei seiner Deutung dieser Erzählung von einer älteren Schicht aus, wenn er, anders als der vorliegende Text, vom Sehen der Blöße Noahs *durch Kanaan*, der dafür den Fluch *seines Vaters* (sic!, S. 151) erhalte, spricht. ‚Jafet‘ diene als Chiffre für die das jüdische Schicksal in nachexilischer Zeit prägenden Perser und Griechen.

Die in ihrem Grundbestand auf P zurückgeführte Völkertafel (Gen 10,1–32), der Schüle keine besondere Wirkungsgeschichte attestiert, ein Urteil, das angesichts ihres Fortlebens vom Jubiläenbuch über Flavius Josephus (Ant. 1,120–139) bis in die so genannten mittelalterlichen Radkarten und die Schedelsche Weltchronik schlicht falsch ist,⁷ orientiere sich wohl an Handelsrouten und Handelslisten (vgl. Ez 27,13–25), spiegele die Welt der frühpersi-

⁶ G. von Rad, *Genesis*, S. 47; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York 1990.

⁷ J. M. Scott, *Geography in Early Judaism and Christianity. The Book of Jubilees*, SNTS.MS 113, Cambridge 2002.

sehen Zeit und habe – vor Einlage der nachpriesterschriftlichen und entgegen der üblichen Deutung positiv zu verstehenden Nimrodotiz (Gen 10,8–12) – eine egalitäre, antikönigliche Tendenz.

Die Turmbauzählung (Gen 11,1–9) bilde eine zu Gen 10 „nachgetragene Konflikterzählung“ (S. 160). Diese zeige, dass die aus der Angst, in der Welt verloren zu gehen, geborene Idee einer menschlichen Zusammenballung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen zuwider laufe. Im Zusammenspiel mit den Überlieferungen Israels vom Exodus aus Ägypten und der Rückkehr aus dem babylonischen Exil sei Gen 11,1–9 „ein wunderbares Beispiel dafür, wie die Geschichte Israels durch die ‚Linse‘ der Urgeschichte zum Reflexionsmedium auf das Humanum selbst wird.“ (S. 161). Solche Formulierungen, von denen manche leider nur in den Fußnoten stehen, wie z. B. auch die Ausführungen zu Synkretismus, Polytheismus und Monotheismus (S. 140), markieren eine Stärke des Kommentars.

Gen 11,10–32 werden abschließend nur noch stiefmütterlich behandelt, wenn es recht unpräzise heißt, dass die V. 26–32 „einige der Liste wohl erst sekundär zugesetzte Informationen“ zwecks Vorbereitung der folgenden Erzelternerzählungen enthalten (S. 169).

Beigegeben ist dem Kommentar eine sparsame Auswahlbibliographie, bei der das Fehlen wichtiger neuerer römisch-katholischer Kommentare⁸ und – gerade auch im Blick auf die Zielgruppe – die Nichterwähnung thematisch und religionsgeschichtlich orientierter Überblicks- und Sammelwerke⁹ auffallen. Das Werk macht insgesamt einen etwas flüchtig geschriebenen Eindruck, so beispielsweise, wenn in der Grafik zur Komposition der Urgeschichte (S. 15) die Abgrenzung der Erzählung von der Verfluchung Kanaans (Gen 9,18/19/20) variiert, die Erzählung vom Stadt- und Turmbau einmal zur Völkertafel gezählt (Gen 10,1–11,8 [sic]) (S. 15), dann als eigenständige Größe (Gen 11,1–9) betrachtet wird (S. 153/159) oder wenn das Verständnis der Interpretation des syntaktischen Gefüges von Gen 1,1–3 durch eine Doppelübersetzung erschwert wird (S. 32). Mitunter stehen exegetische und systematisch-theologische Ausführungen etwas unverbunden nebeneinander. Gleichwohl bietet Schüle eine kompakte, in vielerlei Hinsicht anregende Auslegung der biblischen Urgeschichte, deren Kommentierung in der Tat „ein Privileg für jeden Exegeten und jede Exegetin“ ist (S. 9), die sich dementsprechend an ihren großen Vorläuferinnen, sei es aus der Hand Gerhard von Rads, Walter Zimmerlis,

Claus Westermanns, Josef Scharberts, Lothar Rupperts oder Horst Seebass¹⁰ messen lassen muss.

⁸ J. Scharbert, *Genesis, I*, NEB.AT 5, Würzburg (1983) ³1990; L. Ruppert, *Genesis. 1. Teilband Gen 1,1–11,26. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, FzB 70, Würzburg 1992.

⁹ K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997; O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen/Fribourg (2002) ²2008; O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, I–III, Gütersloh 1982 ff.

¹⁰ Vgl. Anm. 2, 4 und 8 sowie C. Westermann, *Genesis, BK I/1*, Neukirchen-Vluyn (1974) ⁷1999; H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996.