

Schüle, Andreas: **Der Prolog der hebräischen Bibel.** Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11). Zürich: Theologischer Verlag 2006. XIII, 442 S. 8° = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 86. Lw. 46,00 €. ISBN 3-290-17359-3. – Bespr. von Michaela Bauks, Koblenz.

„Die Urgeschichte als Anfang ist in entscheidenden Passagen ein Nachtrag zu dem, was auf sie folgt“ (S. 5). Infolge dieser Ausgangsvoraussetzung liest der Vf. Gen 1–11 nicht nur als Anfangskapitel der Genesis bzw. der Tora, sondern gewissermaßen als Prolepse der kanonischen Dreiteilung, indem er die in ihr verhandelten Texte in ein direktes theologisches Verhältnis auch zu prophetischen und weisheitlichen Traditionen setzt. Den Ergebnissen dieser Studie nach ist die Urgeschichte ein bewusst redigierter Prolog zur gesamten hebräischen Bibel.

Diese spannende These einer von der Universität Zürich angenommenen Habilitationsschrift entfaltet der inzwischen in den USA lehrende Autor in zehn, z. T. sehr unterschiedlich konzipierten Kapiteln.

Das erste Kapitel widmet sich einem forschungsgeschichtlichen Abriss, der besonders die Forschung um den sogenannten Jahwisten skizziert, um für die eigene Untersuchung zu der Voraussetzung zu kommen, dass mit der Komposition der urgeschichtlichen Stoffe von einem Ergänzungsmodell auszugehen sei. Der Vf. sieht im Gefolge von W. M. L. de Wette, F. Tuch, P. v. Bohlen, F. Bleek sowie jüngst J. Blenkinsopp und G. J. Wenham die Grundlage der Urgeschichte (und darüber hinaus für die Genesis und den gesamten Pentateuch) in der Priesterschrift, die „auf dem Weg umfassender Ergänzungen in eine abschließende literarische Form gebracht wurde“ (36). Da die „jahwistischen“ oder auch als „nicht-P“ bezeichneten Texte häufig in einem komplementären Verhältnis zu den Aussagen der Priesterschrift stehen, ist hier mit absichtsvollen Ergänzungen zu rechnen, die bestimmte Leerstellen der Grundschrift ausfüllen wollen. Allerdings können diese Ergänzungen

– und hier verweist Vf. besonders auf die Detailstudien zur Urgeschichte von R. G. Kratz, E. Otto, H. Spieckermann und J.-L. Ska – wegen ihrer in diverser Hinsicht auffälligen Inkohärenzen keinesfalls von einem Bearbeiter stammen. „Es waren viele Hände, die die Urgeschichte formten und ihre jeweiligen Vorstellungen von Gott, der Welt und dem Menschen in die Geschichte des Anfangs eintrugen“ (39). Dank des diskursiven Charakters kommt den sehr heterogenen Stoffen und Aussagen innere Einheit zu und führt zu der Schaffung eines Prologs als „das Portal, durch das Leserinnen und Leser den Raum dieser Textwelt betreten“ (40).

Die Kapitel 2–4 beschäftigen sich mit dem ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) unter besonderer Berücksichtigung des literarischen Rahmens der Toledot. Entscheidend ist die Beobachtung, dass der Einsatz des Toledotbuches in Gen 5,1 nicht sogleich auf ein einheitliches und redigiertes Ganzes hinweist, sondern *sefaer* zunächst die Sammlung einzelner Blätter genealogischen Materials bezeichnet, die P zum einen in sein Korpus integriert und deren Toledotformel er zum anderen auf anderes (eigenes) Material angewendet hat. Problematisch bleibt die präzise Bestimmung, welche Notiz aus dem Toledotbuch, welche aber von P oder einer darüber hinausführenden Bearbeitung stammt. Sicher scheint dem Vf., dass der als „Unterschrift“ (O. H. Steck) zum ersten Schöpfungsbericht deklarierte Vers 2,4a keinen redaktionellen Brückenvers zwischen erstem und zweitem Schöpfungsbericht darstellt (so z. B. D. Carr), sondern eine nachträgliche Ergänzung ist, die in der Absicht steht, dass Gen 1,1–2,3 „aus dem Toledotrahmen gezielt herausgenommen und allem Folgenden als eigenständige Einheit *vorangestellt* wird“ (50; Hervorh. d. Vf.). Diese literarische Beobachtung ist auch von theologischer Bedeutung, da somit „den Geschöpfen eigene Form der Lebensentfaltung“ zugestanden ist. „Der Schöpfung eignet in priesterlicher Sicht demnach eine Entwicklungsdynamik, die von Gott weder vorherbestimmt noch vorhergesehen wird“. Den übrigen Toledotformeln der Genesis (die letzte bezugte Formel in Num 3,1 fällt als sekundärer Zusatz aus der Betrachtung heraus) kommt eine mehrfache Funktion zu: Zum einen stecken sie anhand der Generationenfolge einen chronologischen Rahmen ab und weisen P den Charakter von *Geschichtsschreibung* zu. Zum anderen geht es auf der narrativen Ebene um die *Markierung* einzelner Erzählpassagen sowie *bestimmter Epochen*, die mit Hilfe der eingefügten Toledot besonders hervorgehoben werden. So ist die Fluterzählung eingeleitet durch die Generationenfolge Noahs (Gen 5,1) und die Erzeltern erzählung durch die Terachs (11,27) als Ahnen Abrahams. Zum dritten fallen die Toledot der Brüderpaare Ismael/Isaak und Esau/Jakob auf, da sie – als *Abnentafeln* konzipiert (vgl. Gen 10,1 Völkertafel) – nicht eine genealogische Linie nachzeichnen, sondern auf die Ausbreitung in verschiedene Völkergruppen abzielen. Eine Generationenfolge zur Absteckung des chronologischen Rahmens ist lediglich für Isaak und Jakob berichtet.

Nun dürfen die uneinheitlichen Funktionen der Toledot aber keineswegs literarkritisch ausgewertet werden:

handelt es sich doch um eine bloße Sammlung mehrerer Blätter genealogischen Materials, die der priesterlichen Urgeschichte als Strukturprinzip einverleibt worden war, um den verschiedenen Erzählstücken der Genesis eine hohe innere Kohärenz zu verleihen. Diese fehlt im Exodusbuch und ist hier lediglich durch einige Stichwortverweise auf Gen 1 ersetzt, wie sie sich z. B. in Ex 1 im Kontext der Fortpflanzung und Volkswendung wieder finden. Damit ergibt sich für die Gliederung eine Vierteilung in vier Themenblöcke: Schöpfung, Noahbund, Abrahambund und Israel in Ägypten, aus denen sich theologisch folgende Oberthemen herauschälen lassen. Die Phase von der Schöpfung zum Noahbund ist qualifiziert durch die *Erfahrung der gescheiterten Welt*, die des Noahbundes bis zum Abrahambund ist durch ein *neues Ordnungsprinzip* charakterisiert, das dazu dient, die Ausbreitung von Gewalt zu verhindern. Der Abrahambund impliziert bereits den *Übergang von der Ur- zur geschichtlichen Zeit Israels*, wie er in den topographischen und genealogischen Informationen greifbar wird und die vierte Phase, Israel in Ägypten, vorbereitet. Somit wäre in der P-Komposition „eine eigens abgegrenzte Urgeschichte noch gar nicht erkennbar“ (58). Dafür spricht, dass im Übergang der Semitenliste zur Terachliste (Gen 11,10–32) zudem der Übergang von der Urzeit zur Zeit der Erzeltern bereits deutlich vollzogen ist.

An die Untersuchung der Gliederungsstruktur schließt sich in Kapitel 3 die Herausarbeitung des theologischen Anliegens der Urgeschichte von P an, deren systematischer Charakter der Vf. als eine Form von natürlicher Theologie charakterisiert. So hebt er – gegen die weit verbreitete Annahme eines polemischen Umgangs mit altorientalischen Überlieferungsstücken – die sehr freie und auffallend unpolemische Verwendung dieser hervor. Im Schöpfungs-, Flut und Plagenkontext finden sich eine Vielzahl mesopotamischer oder auch ägyptischer Motive und Anleihen, die keineswegs einen strengen Monotheismus propagieren, wie er z. B. bei Deuteronesaja und Ezechiel zu finden ist. A. S. geht sogar soweit zu sagen, „dass im Kontext der Urgeschichte noch völlig offen bleibt, wer dieser Welterschöpfer überhaupt ist und in welcher Beziehung der zu dem Gott Israels steht“ (64), wie ja auch die unspezifische Gottesbezeichnung *'aelohim* bestätigt. Das Interesse an dieser Vorgehensweise ist für den Vf. apologetischer Natur: Indem Israel auf weit verbreitete Traditionen zurückgreift, um die Urzeit darzustellen, liegt ihm daran, „die Tora – vermittelt durch die Urgeschichte – über ihren spezifischen Offenbarungswert hinaus in den Zusammenhang mit den Stoffen antiker Überlieferungskultur zu bringen ... und den Anspruch der Religion Israels auf Anerkennung in der Viel-Völker-Welt des frühpersischen Reichs“ einzuklagen (65). Anhand von mehreren Themen verdeutlicht er diese These, so z. B. anhand des Erzählansatzes von Gen 1 als typischer Einleitungsformulierung von altorientalischen Schöpfungstexten, mittels der Ankündigung der Menschenschöpfung im Plural (Gen 1,26a), anhand der semantischen Gleichsetzung von Arche und Schilfkästchen des kleinen

Mose und ihrer Tempelsymbolik sowie an den Themen *imago Dei* und *dominium terrae*.

Das vierte und letzte, dem Schöpfungskontext der P-Erzählungen gewidmete Kapitel gilt den prophetischen Zügen priester(schrift)licher Theologie. A. S. resümiert die neuere Prophetenforschung: „Es sind nicht – oder zumindest nicht primär – bestimmte geschichtliche Ereignisse und Prozesse, die zur Schriftprophetie führen, sondern die weitgehend retrospektive *literarische Reflexion* auf diese Ereignisse und Prozesse“ (127; Herv. v. Vf.). Gerichtsprophetie wird somit zu einem vorrangig literarischen Phänomen, wohingegen die Prophetengestalten als typische Kultpropheten anzusehen sind. Die Transformation der Kultorakel zu Gerichtsworten fällt in dieselbe Zeit, die auch für die Redigierung der Pentateuchtexte angenommen wird: 722; 596/587; 521 v. Chr. Somit ist von Wechselwirkungen zwischen schriftprophetischer Theologie und Priesterschrift auszugehen, die der Vf. anhand des Topos „Schöpfung als Wortgeschehen“ genauer untersucht. Gottes „imperatives Sprechen“ im ersten Schöpfungsbericht entspricht s. E. der prophetischen Rede in mehrfacher Weise: In prophetischer Rede geht göttliches Wort göttlichem Handeln grundsätzlich voraus (vgl. Am 3,7; Jes 48,3), indem auf das antizipierende Sprachereignis das geschichtliche Ereignis folgt. Analog versteht A. S. die Zuordnung von Wort- und Tatbericht in Gen 1: „Gott spricht bevor er handelt, und dieses Handeln setzt wiederum genau das um, was zunächst in Form von Sprache dargestellt wurde“ (131). Durch das göttliche Sprechen wird die Realität der Geschöpfe festgesetzt, bevor sie *materialiter* ins Dasein treten. Das göttliche Wort kann ähnlich wie sein Geisthandeln als eine Art Hypostasierung Gottes dargestellt sein (z. B. Jes 40,7f) oder die göttliche Kreativität zum Ausdruck bringen, indem alles Geschaffene auch gesprochen ist (Gen 1). Beiden Traditionen ist die Reflexion auf Gottes Sprechen und Gottes Wort als bewegende Kraft in Natur und Geschichte gemeinsam und verweist die übermittelte Literatur zeitlich in die exilisch-nachexilische Epoche.

Interessant sind die exkurhaften Überlegungen zum Begriff der *rûach* in Gen 1,2, die den Topos gewandt aus dem Dilemma von anteilhaftem Chaos bzw. immer schon zugewener Schöpfermacht Gottes heraustrennt: Mit der *rûach* kommt „Gottes Souveränität oder besser: Gottes Lebendigkeit zum Ausdruck . . . , vor der das Chaos weicht. Gleichwohl ist Gott in der Vorwelt von Gen 1,1–3 nicht alles in allem. Von ihm unterschieden ist ein Bereich, in dem er nicht ist und der deswegen Chaos sein kann.“ So vermag die Rede von der *rûach* Gottes über den Wassern zum Ausdruck zu bringen, dass „Lebensmöglichkeit“ und „latente Anfälligkeit der Welt für das Chaos“ als grundsätzliche Möglichkeit nebeneinander bestehen bleiben (137). Theologisch lässt diese Semantik im Laufe priesterschriftlichen Erzählens eine weitere Entwicklung zu: Es ist „zugleich eine Bewegung des Schöpfergottes, dessen Geist (*rûach*) anfangs noch über dem primordialen Chaos schwebt, auf seine Schöpfung zu, in der YHWHs Herrlichkeit (*kabôd*) schließlich in der Stiftshütte Wohnung nimmt“ in Form einer „entfalteten Kosmologie“ (137) – in diesem Zusammenhang sprach ich von Gen 1 als „Programmschrift der Priesterschrift“.<sup>1</sup> Doch geht A. S.

(s. u. zur Kritik) einen Schritt weiter, indem er bereits für P einen theologisch-hermeneutischen Zusammenhang von Tora und Prophetie voraussetzt, denn beiden ist die Vorstellung des „*Wirklichkeit setzenden* Charakters des Wortes Gottes“ gemeinsam. Beide verstehen unter Wort Gottes „ein Sprachgeschehen . . . , das sich in Natur und Geschichte ereignishaft umsetzt“ (138; Herv. v. Vf.).

Kapitel 5–6 widmen sich der ersten Reihe von nicht-P-Texten (Gen 2,4–6,4) unter besonderer Berücksichtigung der ihnen inhärenten weisheitlichen Bezüge. Auffällig ist das Fehlen formaler Indizien für den literarischen Zusammenhang der Kapitel, wie er sich in der Toledotstruktur für die Priesterschrift andeutete. Die Gottesbezeichnung Jahwe-Elohim könnte Analoges leisten, umfasst aber lediglich Gen 2–3. Inhaltlich subsumiert A. S. die Erzählungen unter dem Thema „Die Menschen in Eden“, wobei Gen 2–3 vom Urmenschen, Gen 4 vom Gewaltmenschen und Gen 6,1–4 von der Sterblichkeit des Menschen handelt. Als Lektüreschlüssel für Gen 2–3 wählt der Vf. Ez 28, um im kritischen Vergleich mit diesem Text sein besonderes Profil herauszuarbeiten: Thema von Gen 2–3 ist die Weisheit und ihre ambivalenten Folgen, wie sie als Ätiologie von Daseinsminderung wie auch von Daseinssteigerung charakterisiert werden können (158).

Der zweite Referenztext ist Gen 1, an den Gen 2–3 sowohl mit der Einleitungsformulierung (Gen 2,4bff) als auch in dem Menschenschöpfungsbericht Anleihen erkennen lässt. Ein besonderes Augenmerk richtet der Vf. auf die Auslegung der Urmenschsequenz, bestehend aus Formung, Beatmung, Setzung in den Garten, Erschaffung der Tiere und der Frau sowie der Vertreibung aus dem Garten. Die Erschaffung Adams im Garten parallelisiert A. S. nämlich mit der rituellen Herstellung eines Kultbildes und dessen Weihung, was die gesamte Darstellung in Analogie zu den Gottebenbildlichkeitsaussagen von Gen 1 rückt. Allerdings handelt es sich in Gen 2–3 um ein Konzept, das die *imago Dei* kritisch beleuchtet und sowohl die Mehrfachbezogenheit des Menschen als auch seine schöpfungsgemäß vorgegebene reale Begrenztheit neu reflektiert. Thema der Erzählung ist, wie die Weisheit dem Menschen notwendig zur Anfechtung wird, weil er hinter ihr zurückbleibt und dieses in seiner realen Existenz auch immer verspürt (177).

Ebenso charakterisiert der Vf. den Inhalt der Opfer-Erzählung in Gen 4 und ihre Auswüchse als „Einsicht in die reale Härte des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“ (185). Das negative Fortschreiten erweist sich darin, dass in Gen 4 durch den Mord „ein Interdependenzgeflecht von 1. Gewalt unter Menschen, 2. Zerstörung des Lebensraumes und 3. Trennung von Gott aktiviert wird“ (194), das am treffendsten in dem Topos vom Eintritt der Sünde in die Welt zum Ausdruck gebracht ist. Während Gen 2–3 die Voraussetzung bildete, Sünde überhaupt erst als solche zu begreifen, stellt Gen 4 dar, wie Kain trotz seines Bewusstseins ihrer Destruktionskraft nichts entgegenzusetzen hat. Trotz des Gott-esnamenswechsels zwischen Gen 2–3 und 4, steht für A. S. der literarische Zusammenhang der Kapitel nicht in Frage, aus dem er lediglich den schwierigen Vers 4,7 aus-

<sup>1</sup> Vgl. M. Bauks, Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (BETL 155), Peeters, Leuven 2001, 333–345.

scheidet als „epexegetische Glosse weiblichen Begehrens“ (197), die für die Rezeption von Gen 2–3 als Verführungsgeschichte (Interpretament von 3,16) nachwirkend verantwortlich zu machen ist.

Kapitel 7–8 behandeln die Fluterzählung zum einen hinsichtlich ihrer literarischen Entstehung sowie des Befunds der theologischen Schnittmenge von weisheitlichen (vor allem nicht-P) und prophetischen Bezügen. In literarischer Hinsicht versteht der Vf. den P-Text als den älteren, der durch narrative und kommentierende Textpassagen ergänzt und erweitert worden ist, wobei die ursprüngliche Version weniger von der Flut an sich als von der Rettung und Bewahrung der Geschöpfe zur Bevölkerung der neuen Schöpfung handelt (257). Auffällig ist, dass Gott der älteren Version nach dem Geschehen erstaunlich distanziert gegenübersteht und im Ruhen des siebten Tages geradezu zu verharren scheint, ein Faktum, das erst ab Kap. 9 verändert dargestellt ist: erst die Selbstverpflichtung Gottes im Bund, die Erde nicht mehr zu zerstören, impliziert seine permanente Gegenwart, um wenigstens das Äußerste zu verhindern und die Schöpfung zu bewahren. Neben offensichtlichen Präzisierungen in Semantik und Sache füllen die nicht-P-Texte auch einige narrative Leerstellen der Vorlage auf oder variieren Details gemäß eigener theologischer Vorgaben (so z. B. den Austausch des als unrein erachteten Raben durch eine Taube). Für den gesamten Redaktionsprozess ist von theologischen Kommentierungen (im Gefolge von M. Fishbane) auszugehen, die vier Themenkreise betreffen: 1. die Bewertung der Flut als Strafhandeln Gottes; 2. das Noahbild; 3. die Funktion des Opfers; 4. die Bedeutung von Reinheit (273). Augenscheinlich ist die Anthropologie, die zugrunde liegt, eine andere: Während P die Spannung von gut geschaffener und verdorbener Menschheit betont, thematisieren die nicht-P-Texte „eine Spannung zwischen dem . . . bösen Herzen und dem, was als Gerechtigkeit (7,1) dennoch daraus entstehen kann“ (280), wobei das Fehlen einer Begründung des negativen Menschenbildes als programmatische (und sachlich notwendige) Auslassung zu verstehen ist, die wiederum weisheitlichem Denken nahe steht. Neben diesen punktuellen Neudeutungen der P-Fluterzählung postuliert A. S. darüber hinaus eine weitere Bearbeitungsschicht, die den P-Text unter Einbeziehung der theologischen Vorgaben der nicht-P-Kommentierung zu bestätigen sucht (z. B. 7,8–9; 13–17a; 21–22) und sich durch die Kombination von P und nicht-P-Vokabular (wie z. B. die Gottesbezeichnungen, *'aeraes* – *'adamah* u. a.) auszeichnet.

Den radikalen Bruch zwischen gutem Schöpfungswerk in Gen 1 und der degenerierten Menschheit in Gen 6–8 interpretiert der Vf. auf der Folie prophetischer Gerichtsterminologie. Schon die Unheilsankündigung in Gen 6,13 „das Ende kommt / ist da“ (*qes ba'*) entspricht prophetischer Sprache (Am 8,2; Ez 7,2b.3a.6) und verfolgt eine ähnliche Aussageabsicht: „Woher das Böse kommt, warum also die Welt nicht ihrer guten Erschaffung entspricht, ist nicht das Thema dieser Texte, wohl aber die Unbegreiflichkeit, ja die Absurdität dieses Geschehens. Die Welt zerstört von innen heraus das

Ordnungsgefüge, das sie vom Chaos unterscheidet und bringt sich damit an ihr eigenes Ende“ (309). A. S. entwirft eine „prozessuale Schöpfungshermeneutik“ (315): Ähnlich dem Geschichtshandeln JHWHs in den prophetischen Texten bedarf auch die Urgeschichte der Zerstörung, um angestaute Schuld aufzuheben und einen Neubeginn möglich werden zu lassen. „Gott straft nicht, er beseitigt vielmehr, was nicht mehr lebensfähig war. . . . Gott beginnt nicht neu, er beginnt vielmehr noch einmal. Die Welt nach der Flut ist nicht anders als zuvor; auch in ihr wird wieder Gewalt sein. . . . Anders ist allerdings, dass Gott dieser Welt in Gestalt des Bundes ewigen Bestand zusagt“ und eine neue Form der Ordnung in Gestalt des Gebotes hinzutritt (314f.). Ähnlich wie das Exil in der prophetischen Geschichtstheologie, bedeutet die Flut bei P nicht Strafhandeln, sondern das Ende einer Epoche der Selbstersetzung – ein Gedanken, den P bei Deuterijosaja entdeckt und rezipiert haben könnte (320).

Im Ansatz gestaltet sich die theologische Argumentation der nicht-P-Texte ähnlich, indem auch sie mit der Gerichtsverkündigung einsetzen, die Reue, Vergeltung und Zorn Gottes der Vergangenheit zuordnen, wohingegen das Verhalten Gottes nach der Flut gewandelt erscheint. Während das göttliche Verhalten bis zur Flut dem weisheitlichen Muster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs entspricht, ist das Prinzip angemessener Vergeltung nach der Flut außer Kraft gesetzt, obwohl das Verhalten des Menschen sich grundsätzlich nicht ändert. Selbst das Opfer in Gen 8,20–22 ist weder Sühne- noch Dankopfer, sondern Zeichen einer bestimmten Gottesbeziehung, wie sie sich auch in Qoh 9,2 oder 4,17–5,6 belegen lässt. Es „markiert den Eintritt des Menschen in die Welt, so wie sie ihm von Gott gewährt und erschlossen wird, und eben in dieser Funktion ist es angemessenes menschliches Handeln vor Gott. . . . Das Wissen um die Welt, wie Gott sie dem Menschen zugeteilt hat, ist demnach Voraussetzung rechten Opfern als einer Handlung, mit der der Mensch auf dieses Wissen antwortet“ (342f.). Trotz des Bewahrens traditioneller Formen religiöser Praxis (s. die Opfer- und Reinheitsthematik in den nicht-P-Texten) teilen sie mit Qoh die Kritik an der heilsgeschichtlichen Weltansicht zugunsten der Anerkennung des Abstands von Mensch und Gott: Obwohl Reue und Vergeltung Gottes der Epoche vor der Flut angehören und für die Zeit danach unmöglich sind, bleibt die Negativität des Menschen ausdrücklich und ungedämpft bestehen. Somit ist die Frage der Theodizee in der nicht-P-Darstellung auf die Feststellung der menschlichen Verantwortung reduziert.

Kapitel 9–10 thematisieren die ethnische Darstellung der Völkerwelt in den Völkertafeln und in Konkurrenz dazu die Babelierzählung als Summe geschichtlicher Erfahrung. A. S. grenzt sich ab von Auslegungen (z. B. Chr. Uehlingers), die die Erzählung als einen politischen Text lesen, der Herrschaftskritik an den assyrischen und babylonischen Großreichen in mythischer Sprache formuliert. Zentral ist für sein Verständnis der Begriff der Zerstreuung, der in der Urgeschichte als „Erschließung von Lebensraum“ durchaus auch positiv konnotiert ist

(vgl. 390ff. zu Gen 9,18) und das „dem Schöpferwillen gemäße Werden der Menschheit“ in dem Sinne zum Ausdruck bringt, dass „weder eine präsentische noch eine futurische Umwälzung der Geschichte des nach-exilischen Judentums erwartet (wird), ohne deswegen die Überzeugung aufzugeben, dass der Gang der Geschichte unauflösbar an das Handeln des Schöpfergottes gebunden bleibt“ (416). A. S. sieht in Gen 11,1–9 den Schlussstein der Urgeschichte, den jüngsten Text, der die übrigen „in weitgehend vollständiger Weise voraussetzt und diese nun vor dem Übergang in die Väterzeit bündelt“ (420). Formal hätte diese Zuspitzung hervorgehoben werden können, indem die vorab eingeführte Kapitelüberschrift „Zwischenreflexion I-III: Prolog von Gen 1/Edenerzählung/Flutgeschichte“ an dieser Stelle eine weitere Entsprechung gefunden hätte.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um einen imposanten und herausragenden Beitrag zur Urgeschichtsforschung, der aus vielerlei Gründen besticht. Zum einen ist das ständige Bemühen um die theologische Auslegung der Einzeltexte hervorzuheben, die auf sehr hohem systematisch-theologischen Niveau stattfindet und einige interessante Neuansätze erkennen lässt (s. o.). Zum anderen ist die Einbeziehung von formalen Gliederungsmerkmalen aussagekräftig, da sie auf behutsame Weise die vorangehenden Diskussionen um das Ende und die Struktur der Urgeschichte sowie um das Verhältnis zu den Erzelternerzählungen aufnimmt und mit Gen 6,1–4 und 11,1–9 als Schlüsseltexte der Gesamtkomposition nicht nur neue Akzente setzt, sondern zu einer weiterführenden Diskussion überleitet, die schließlich die Urgeschichte als unabhängige Einheit gar nicht in den Mittelpunkt stellt: Diese Größe ist nämlich ein spätes, nach-priesterschriftliches Gebilde, das sich auch gar nicht darauf beschränkt, Prolog zur Genesis oder Tora zu sein, sondern theologisch den gesamten Tanach vor Augen zu haben scheint. A. S. beschreibt die Urgeschichte als ein Ineinander von toraorientierter, prophetischer und weisheitlicher Reflexion. An dieser Stelle hat die Diskussion in Zukunft weiterzugehen, da diese These auch Auswirkungen für den Kanonisierungsprozess hat, was im Zuge dieser Studie zwar von Bedeutung gewesen wäre, nicht aber Gegenstand der Ausführungen sein konnte.

Zu einigen wenigen Punkten möchte ich mich kritisch äußern:

Dass die literarischen Zuordnungen im Zuge eines Ergänzungsmodells erfolgen, das P als älteste literarische Stufe ansieht, die dann durch weitere Kommentierungen wie auch Erzähleinheiten komplettiert wurde, entspricht in der derzeitigen Pentateuchdebatte wohl der Herangehensweise, die am wenigsten Voraussetzungen erforderlich macht. A. S. hat in dem forschungsgeschichtlichen Kapitel in den Stand der aktuellen Forschung zum Jahwisten bzw. zum nicht-P-Material eingeführt, aber den P-Text m. E. zu wenig problematisiert –, so treffend mir die Zuweisungen im Fortlauf der Arbeit erscheinen. Dementsprechend ist die Unterscheidung in Priesterschrift und priesterlich nicht ausgeführt und vermittelt den Eindruck eines Labels, wie es vormalig für den „Jah-

wisten“ veranschlagt worden ist. Allerdings – und darin unterscheidet P sich von J – transportiert dieses Label durchaus eine Zuordnung der Literatur in den kulturellen Bereich, ein Aspekt, der im Zuge der Studie unberücksichtigt bleibt. Dabei wäre es durchaus von Interesse gewesen, „prophetische“ und „priesterliche“ Traditionen in ein Verhältnis zueinander zu stellen. In gleicher Weise unreflektiert scheint mir die (grundsätzlich richtige) Beobachtung, dass die Toledotformeln auch<sup>2</sup> der Erstellung eines chronologischen Rahmens dienen. Dass P deshalb aber gleich als Geschichtsschreibung zu qualifizieren ist, erscheint übereilt (oder althergebracht). Auch an dieser Stelle wären – vgl. die vertiefte Untersuchung der priesterschriftlichen und z. B. deuterocesajanischen Geschichtsaussagen auf S. 316–320 – theologische Schlussfolgerungen zur Funktion der Rede vom göttlichen Geschichtswirken zu erwarten (dazu Bauks, Anm. 1). Eine letzte Kritik gilt dem Literaturverzeichnis: Die Hintanstellung der verwendeten Titel an die einzelnen Kapitelblöcke ist unübersichtlich und mitunter auch unvollständig. Ein traditionelles Verzeichnis am Ende der Schrift wäre in jedem Fall vorzuziehen.

Doch alle diese Punkte sollen nicht davon wegführen, dass es sich mit der vorliegenden Studie um ein äußerst lesenswertes Buch handelt, dem man eine breite Rezeption wünscht.