

Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?

VON

JAN CHRISTIAN GERTZ

In der alttestamentlichen Wissenschaft gibt es eine seit langem währende Debatte über die Rezeption altorientalischer Vorstellungen in der biblischen Urgeschichte¹. In ihrem Verlauf hat sich ein weitgehender Konsens darüber herausgebildet, dass es sich bei den aus mesopotamischen Schöpfungsmythen bekannten Inhalten in Genesis 1–11 um keine genuin israelitischen Traditionen handelt. Weitaus weniger sicher ist sich die Forschung, wenn es darum geht, die aufgenommenen Traditionen zu identifizieren, die Rezeptionswege zu beschreiben und die Absichten zu eruieren, mit denen die biblischen Autoren ihnen vermeintlich fremde Vorstellungsgelalte aufgenommen haben. Im Folgenden geht es unter der Fragestellung, ob sich im priesterlichen Schöpfungsbericht eine oft behauptete antibabylonische Propaganda feststellen lässt, um den letztgenannten Aspekt. Ein knapper Blick in die Forschungsgeschichte zeigt freilich, wie untrennbar alle drei zusammen gehören.

I. Schöpfung und Chaos

In seiner erstmals 1894 erschienenen Arbeit »Schöpfung und Chaos« beansprucht Hermann Gunkel, den im weiteren Sinne babylonischen Ursprung des priesterlichen Schöpfungsberichts nachgewiesen zu haben. Darüber hinaus habe er »überall daneben erörtert, in welcher eigentümlichen Weise der übernommene Stoff in Israel aufgefasst und umgebildet [worden] sei«². In der Durch-

¹ Das Verhältnis der biblischen Urgeschichte zu den Texten und Vorstellungen des alten Vorderen Orients wurde schon in der Antike diskutiert. Den Beginn der wissenschaftlichen Debatte markiert die Erstpublikation der elften Tafel des Gilgamesch-Epos durch George Smith vor der Society of Biblical Archaeology 1872 in London. Vgl. G. SMITH, The Chaldean Account of the Deluge (Transactions of the Society of Biblical Archaeology 2, 1873/74, 213–234).

² H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, 1894, VI. Zur Entstehungsgeschichte und zeitgenössischen Rezeption von »Schöpfung und Chaos« vgl. W. KLATT, Hermann

führung dieses Programms betont Gunkel für Genesis 1³, dass im Vergleich mit älteren Schöpfungshymnen das Mythologische zurückgetreten und die antike Poesie durch nüchterne Prosa ersetzt worden sei. Beidem entspreche die höhere Gottesanschauung des priesterlichen Supranaturalismus, die an die Stelle antiker Naivität getreten sei⁴. Die Frage, *warum* die biblischen Autoren die mesopotamischen Schöpfungsmythen rezipiert haben, wird von Gunkel indessen nicht beantwortet. Er kann sie auch gar nicht beantworten, weil sie sich ihm so gar nicht stellt. Genesis 1 ist für Gunkel zwar im weiteren Sinne babylonischen Ursprungs, doch entdeckt er daneben auch Phönizisches – Gunkel denkt hier im Zusammenhang mit dem mit »brüten« übersetzten Partizip *m^erahæpæt* (Gen 1,2; Luther: »schwebte«) an den Mythos vom Bebrüten des Welteis – und Ägyptisches. Wichtiger ist jedoch Gunkels Einschätzung, dass Genesis 1 die Schöpfungsvorstellungen der Umwelt nicht als fremde, sondern als eigene Traditionen rezipiert hat. Anhand der damals bekannten Originalquellen und einer traditionsgeschichtlichen Analyse alttestamentlicher Texte rekonstruiert er einen babylonischen Marduk-Mythos. Dieser sei in der Amarnazeit nach Kanaan gelangt, wo Israel im Zuge der Sesshaftwerdung und Staatenbildung mit ihm in Kontakt gekommen sei. Im Laufe der Zeit habe Israel das übernommene Gut in Gestalt des in den Psalmen erhaltenen Jahwe-Mythos als eigen angenommen. Schließlich habe die Priesterschrift mit Genesis 1 diesen Jahwe-Mythos in ein verständiges Nachdenken über Gott und Welt überführt. Auf diese Weise stellt sich der priesterliche Schöpfungsbericht für Gunkel als das Resultat eines innerisraelitischen Läuterungsprozesses dar⁵.

Diese »Mutter aller traditionsgeschichtlichen Thesen« hat sich im Nachhinein als unhaltbare Kombination verschiedener Traditionsbereiche erwiesen. Die zugrundeliegende Prämisse religionsgeschichtlicher Arbeit am Alten Testament ist gleichwohl bedenkenswert. Nach Gunkel gilt es, die Bedeutung der sogenannten Umwelt stets herauszustellen, zugleich aber erst dann mit fremden Einflüssen zu rechnen, wenn eine Erklärung aus dem eigenen Milieu versagt⁶. Entsprechend wendet sich Gunkel auch gegen die verbreitete Annahme direkter Abhängigkeit der Priesterschrift von babylonischen Schöpfungsmythen:

Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (FRLANT 100), 1969, 46–80.

³ »Genesis 1« wird im Folgenden als Kürzel für den P zugewiesenen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,3 verwendet.

⁴ Vgl. GUNKEL, Schöpfung (s. Anm. 2), 118ff.

⁵ Vgl. aaO 118–121.

⁶ Vgl. dazu W. BAUMGARTNER, Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel (1962; in: H. GUNKEL, Genesis, mit einem Geleitwort von Walter Baumgartner, 1977⁹, 1*–18*), 4*.

»Der Stoff ist babylonisch, PC [sc. die Priesterschrift] schreibt in Babylonien; was liegt näher, als beides zu kombinieren und anzunehmen, dass der Verfasser von PC den babylonischen Mythos übersetzt und überarbeitet habe? Dann gelangen wir zu einem Tatbestand, wie ihn unsere literarkritische Zeit auch sonst gern annimmt. Es wird alles ganz einfach: nichts weiter als ein Schriftsteller, der von einem andern abschreibt«. Doch, so fährt Gunkel fort, in »der Wirklichkeit geht es [...] oft nicht so »natürlich« zu«. So sei für Genesis 1 zu bedenken, dass ein Verfasser »mit so ausgeprägter und ihrer selbst bewusster jüdischer Eigenart, [...] niemals einen so stark mythologischen und polytheistischen Bericht, dessen heidnischer Ursprung ihm bekannt war, übersetzt, umgearbeitet und seinem Werke als ersten Abschnitt vorangestellt« hätte. »Diese, nach moderner literarkritischer Methode angesehen, so einfache Vermutung ist also religionsgeschichtlich ein Ungedanke.«⁷

Nach Gunkel wird man daher eine antibabylonische Polemik in der Priesterschrift vergeblich suchen⁸, allenfalls eine unbewusste, weil an sich unmögliche Adaption babylonischer Stoffe.

Bei genauerer Betrachtung lässt sich dann aber auch bei Gunkel eine Form antibabylonischer Überlegenheitsrhetorik mit Blick auf Genesis 1 finden, und zwar im Duktus der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion selbst. Für Gunkel ist es der supranaturalistische Gottesbegriff, durch den sich Genesis 1 stark von den Schöpfungsmythen des alten Vorderen Orients, insbesondere Mesopotamiens, unterscheidet. Es ist dieser religiöse Gedanke, der die Gegenwartsbedeutung und den bleibenden Wert von Genesis 1 ausmacht: »Das babylonische Wissen ist als Irrtum erwiesen; auf Israels Glauben aber ruht der unsrige.«⁹ Mit Blick auf die Erschaffung der Gestirne in Gen 1,14–19 führt Gunkel dann an anderer Stelle noch deutlicher aus:

»Man kann sagen, diese Betrachtung über den praktischen Nutzen der Gestirne sei recht nüchtern; aber sicherlich ist diese Nüchternheit der mythologischen Betrachtung, die in ihnen Götter und Halbgötter sieht, religiös unendlich überlegen. Und die moderne Naturwissenschaft, die das Wesen der Gestirne besser als Gen 1 bestimmt, wäre unmöglich gewesen, wenn die Religion nicht vorher die Geister aus ihrer Gebundenheit an die Natur befreit hätte.«¹⁰

Im kritischen Gegenüber zu Babylon wird der priesterliche Schöpfungsbericht so zum geistesgeschichtlichen Ahnherrn einer spezifisch neuzeitlichen Sicht der Welt und zum Vorläufer neuprotestantischer Mythenkritik.

⁷ GUNKEL, Schöpfung (s. Anm. 2), 135f.

⁸ Für den nach Gunkel auf Genesis 1 zurückgreifenden Deuteriojesaja fällt das Urteil anders aus; vgl. aaO 137.

⁹ AaO 170.

¹⁰ GUNKEL, Genesis (s. Anm. 6), 109.

II. Babylonisches und Antibabylonisches

Völlig anders stellt sich der Befund dar, wenn mit einer wie auch immer gear- teten direkten und darum auch den Verfassern und Adressaten des biblischen Schöpfungsberichts bewussten Abhängigkeit von den mesopotamischen Schöpfungsmythen gerechnet wird. Hier ist die Frage nach den Absichten, die sich für die biblischen Autoren mit der Aufnahme des fremden Gedankengut- es verbunden haben, unabwendbar. In der Regel wird dabei mehr oder weni- ger explizit das, was bei Gunkel in der religionsgeschichtlichen Rekonstruk- tion als Fortschritt der alttestamentlichen Religion gegenüber den traditions- geschichtlichen Vorgaben erschien, zum Ausdruck eines Überlegenheitsgestus der biblischen Autoren gegenüber ihrer »Umwelt«¹¹.

Es sind vor allem drei Textbeobachtungen, die in diesem Zusammenhang angeführt werden: Die Erwähnung der »Urflut« (*t^ehôm*) in Gen 1,2, die Plural- bildung beim göttlichen Entschluss zur Erschaffung des Menschen in Gen 1,26 und die Erschaffung der Gestirne in Gen 1,14–19.

(1) Im Anschluss an Gunkel wird für *t^ehôm* immer wieder eine direkte oder indirekte etymologische und sachliche Verbindung mit der (mesopotamischen) Ur-Göttin und Chaosmacht Tiamat behauptet¹². Zur Begründung wird außer

¹¹ Nur am Rande sei bemerkt, dass sich mit der in diesem Zusammenhang immer wieder gebrauchten Kategorie »Umwelt« häufig eine problematische Argumentations- figur in der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Alten Testaments verbindet: Die Gegenüberstellung von »Altem Testament« und »Umwelt« löst die alttestamentliche Reli- gion und Literatur aus ihrem zeitgeschichtlichen und kulturellen Umfeld heraus und dient dazu, das »Proprium« des Alten Testaments herauszustellen. Dabei markiert der Begriff »Proprium« nicht primär historische Individualitäten, sondern stellt ein (offen- barungs-)theologisches Werturteil dar. Das entspricht ohne Zweifel der (vor allem) deute- ronomistisch geprägten Selbstsicht der Mehrzahl alttestamentlicher Texte. Als Gene- ralschlüssel für ein Verständnis der rezeptionsgeschichtlichen Prozesse ist diese Sicht jedoch wenig geeignet. Mit Blick auf die unten in Abschnitt IV. diskutierten griechischen Texte ist zu notieren, dass die philosophiegeschichtliche Debatte um den Stellenwert der ionischen Naturphilosophie und die Ursprünge wissenschaftlichen Denkens durchaus Parallelen aufweist. Das betrifft die zum Teil hitzige Auseinandersetzung um den »orientalischen Einfluss« auf die »Anfänge der Philosophie« ebenso wie das gängige Urteil, die Vorsokratiker hätten mit der mythischen Tradition gebrochen und würden so den Übergang vom Mythos zum Logos, dem »Proprium« griechischen Geistes, mar- kieren. Vgl. dazu M. L. GEMELLI MARCIANO (Hg.), Die Vorsokratiker, Bd. I: Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, 2007, 373–401.

¹² Vgl. GUNKEL, Schöpfung (s. Anm. 2), 115 und zuletzt A. SCHÜLE, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologieggeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (AThANT 86), 2006, 72. Zur Kritik der These vgl. schon die Reaktion Wellhausens in der 6. Auflage der Prolegomena (J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Ge- schichte Israels [1878], 1905⁶, 297, Anm. 1) sowie in jüngerer Zeit D. TSUMURA, Creation

auf den Gleichklang der Worte und den gemeinsamen Kontext einer Vorweltschilderung gerne auf den fehlenden Artikel zu *t^ehôm* in V. 2 verwiesen. Da *t^ehôm* seiner Stellung und Singularität entsprechend determiniert sein müsse, könne es sich nur um einen per se determinierten Eigennamen handeln. Wird im Gegensatz zu Gunkel eine polemische Lesart vertreten, dann erwähnen die Verfasser von Genesis 1 für ihre Adressaten deutlich erkennbar die Ur-Göttin und Chaosmacht der mesopotamischen Schöpfungsmythen, um sie auf den Status bloßer Materie zu reduzieren und zugleich die Alleinwirksamkeit und Überlegenheit des Gottes Israels herauszustellen. Gegen die zugrundeliegende Verbindung von *t^ehôm* in Gen 1,2 und *tiamat* sprechen jedoch philologische Gründe. Das hebräische *t^ehôm* ist anders als sein mutmaßliches Ursprungswort nicht feminin gebildet, und der gegenüber dem akkadischen *tiamat* überschüssige H-Laut in *t^ehôm* lässt sich lautgeschichtlich kaum erklären. Nun mag man einwenden, dass es weniger auf eine in etymologischer Hinsicht korrekte Verbindung zwischen *t^ehôm* und der Tiamat ankomme und dass stattdessen die bloße Assonanz, etwa mit Blick auf das Motiv vom Scheiden des Wassers in Gen 1,6 f und dem Spalten der (wässrigen) Tiamat, als Nachweis einer mythenkritischen Rezeption der mesopotamischen Tradition genüge. Doch sind die motivgeschichtlichen Unterschiede kaum zu übersehen: In Gen 1,2.6f fehlt jede Anspielung auf einen Kampf mit der Chaosmacht, wie er mit der Göttin Tiamat verbunden ist. Zwar könnte man hinter der in V. 2b erwähnten *rûaḥ* Gottes (Luther: »Geist Gottes«) die Tradition der Winde vermuten, welche nach dem babylonischen Marduk-Epos Enuma Elisch dem Schöpfergott Marduk als Waffe gegen seine Gegenspielerin Tiamat gedient haben. Doch selbst dann ginge V. 2b jegliche kämpferische Konnotation ab¹³. Als religions- und motivgeschichtliches Vergleichsmaterial zu *t^ehôm* bieten sich daher andere

and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament, Winona Lake/IN 2005. Eine Zusammenfassung der Debatte findet sich bei M. BAUKS, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), 1997, 122–126 (mit weiterer Literatur).

¹³ Gunkel hat diese Lücke mit großem argumentativen Aufwand durch die Einbeziehung des in den Psalmen durchscheinenden (zumeist ohne Erwähnung der *t^ehôm*!), jedoch in einem anderen traditionsgeschichtlichen Hintergrund wurzelnden Mythos vom Chaosdrachenkampf geschlossen. Zum Chaosdrachenkampf vgl. Ps 74,13–15; 89,10–13; 93 sowie Ps 104,5–7 (hier mit *t^ehôm*). Zum Motivkomplex und zur Abgrenzung zur Kosmogonie in Gen 1 vgl. TH. PODELLA, Der »Chaoskampfmythos« im Alten Testament. Eine Problemanzeige (in: M. DIETRICH / O. LORETZ [Hg.], Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof [AOAT 232], 1993, 283–329). Podella spricht sich dezidiert gegen eine traditionsgeschichtliche Verbindung von Chaos(drachen)kampf und Schöpfung aus. Vgl. ferner den Überblick bei M. BAUKS, »Chaos« als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung (in: B. JANOWSKI / B. EGO [Hg.], Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte [FAT 32], 2001, 431–464).

Traditionen an, so die ägyptische Vorstellung des ruhenden Urmeeres *Nun* oder die Beschreibung der vorgeschöpflichen Welt mit der Feststellung: »alle Länder waren Meer« in einem mesopotamischen Schöpfungstext¹⁴. Zu dieser Vorstellung passt jedenfalls, dass in den übrigen alttestamentlichen Belegen *t^ehôm* eine Art Urquelle bezeichnet, die das Land bewässert und fruchtbar macht (vgl. Ez 31,4,15; Dtn 8,7; Hi 38,30; Ps 78,15) – sei es als unterirdische (Gen 7,11; 8,2; 49,25; Dtn 33,13), sei es als überirdische, besser: überhimmlische Gewässer (vgl. Gen 7,11; 8,2), welche in der raumlosen Vorwelt noch ungeschieden sind. Diese Lesart wird dadurch bestätigt, dass das Wasser (*hammājim*) in Vers 2b durch seine Determination auf die in Vers 2a erstmals genannten und daher indeterminierten Wassermassen des Urzustandes (*t^ehôm*) bezogen ist.

(2) Für die Formulierung in V. 26: »Da sprach Gott, lasst uns Menschen machen nach unserem Bilde [...]« hat schon Gunkel herausgestellt, dass der Kohortativ als kommunikativer Plural zu verstehen ist. Im Hintergrund steht die auch andernorts im Alten Testament belegte himmlische Ratsversammlung¹⁵. Diese Vorstellung hat polytheistische Wurzeln, ist aber selbst nicht mehr polytheistisch¹⁶. Den gegen dieses Verständnis des Verses immer wieder vorgebrachten Einwand, dass die Priesterschrift den göttlichen Hofstaat sonst nicht erwähnt¹⁷, wird man nicht überbewerten dürfen. Die Notiz über die Entrückung Henochs (Gen 5,24 P) deutet jedenfalls an, dass die Priesterschrift mehr über die himmlische Welt weiß, als sie berichtet. Wenig überzeugend ist dagegen der Vorschlag, wonach in V. 26 ein kommunikativer Plural vorliege, der seine kommunikative Funktion verloren habe. Nach dieser Erklärung ist der pluralische Kohortativ allein den sprachlichen Konventionen mesopotamischer Schöpfungsmythen geschuldet, in denen die Menschenschöpfung zuweilen mit einem Kohortativ des Schöpfergottes oder einer Ankündigung in der Götterversammlung beginnt¹⁸. Die Annahme einer Adaption der Stilfigur ohne Berücksich-

¹⁴ Der zum »Eridu-Babylon-Typ« gehörende neusumerisch/neubabylonische Schöpfungstext CT 13, 35–38 (Übersetzung: TUAT III, 608 f) stammt aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.

¹⁵ Vgl. Gen 3,22; 11,7; Jes 6 (vgl. insbes. Jes 6,8 mit Pluralsuffix »für uns«); Ez 1–3; 1 Kön 22,19–22; Hi 1f; Ps 29,1; 82; 89,8; Dan 4,14; 7,10.

¹⁶ So schon richtig GUNKEL, Genesis (s. Anm. 6), 111.

¹⁷ So u. a. C. WESTERMANN, Genesis, 1. Teilbd.: Genesis 1–11 (BK.AT I/1), 1974, 200, der für einen *pluralis deliberationis* plädiert; W. H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24 (WMANT 17), 1967², 129f, der einen Kohortativ erkennt, der sich von einer polytheistischen Vorstellung »zu einer bloßen Redeform« abgewandelt habe; H. SEEBASS, Genesis, Bd. I: Urgeschichte (1,1–11,26), 1996, 79, der von einem *pluralis maiestatis* spricht.

¹⁸ Vgl. H.-P. MÜLLER, Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos (Or 58, 1989, 61–85), 64 mit Anm. 14.

tigung der kommunikativen Struktur muss an dieser wichtigen Stelle des mit großer Sorgfalt formulierten Schöpfungsberichts folglich mit einer für die Priesterschrift gänzlich ungewohnten Unachtsamkeit rechnen. Andere wiederum unterstellen der Priesterschrift an dieser Stelle einen besonderen Scharfsinn. Sie gehen von einer rein formalen Adaption der sprachlichen Struktur aus, die jedoch nicht ernsthaft pluralisch zu verstehen sei. Danach handelt es sich um eine polemische Spitze gegen die mesopotamischen Mythen. Die pluralische Formulierung nehme die mesopotamischen Mythen auf, doch erscheine im Gegensatz zu diesen die Menschenschöpfung als freier Entschluss des einen Gottes¹⁹. Sieht man einmal von der Frage ab, ob hier den Verfassern und Lesern von Genesis 1 dann nicht doch zu viel Scharfsinn zugetraut wird, so bleibt mit Blick auf das im Zusammenhang mit Genesis 1 gern angeführte Marduk-Epos Enuma Elisch festzustellen, dass der Singular dies auch und besser getan hätte. Dort formuliert Marduk im Beisein der Götter die Selbstaufforderung zur Erschaffung der Menschen in der ersten Person Singular (Ee VI,1–8).

(3) Wichtigster Beleg für eine polemische Ausrichtung des priesterlichen Schöpfungsberichts ist indes die Darstellung der Erschaffung der Gestirne in Gen 1,14–19. Zur Begründung werden immer wieder folgende Eigenheiten der priesterlichen Darstellung genannt und den »Astralkulten« des alten Vorderen Orients gegenübergestellt²⁰:

¹⁹ Vgl. U. NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101), 2004, 171. Ähnlich, allerdings ohne polemische Abzweckung, MÜLLER (s. Anm. 18), 64, der sich im Anschluss an WESTERMANN (s. Anm. 17), 50f deswegen für einen Gebrauch der konventionellen Wendung als *pluralis deliberationis* ausspricht.

²⁰ W. H. SCHMIDT (s. Anm. 17), 119f; G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), 1987¹², 35; WESTERMANN (s. Anm. 17), 176f. 180–186. Für neuere Genesiskommentare vgl. SEEBASS (s. Anm. 17), 74f. Die im Folgenden genannten Argumente finden sich in der wissenschaftlichen (und populärwissenschaftlichen) Literatur in verschiedenen Varianten. Für eine differenzierte Aufnahme des Konsenses vgl. M. ALBANI, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68), 1994, 326–334. Auch für den nichtpriesterlichen Textanteil der Urgeschichte ist die »antibabylonische« Lesart ein verbreiteter Interpretationsansatz. So spricht D. M. CARR, Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches, Louisville/KY 1996, 245 für die nichtpriesterliche Urgeschichte von einem »counterwriting of its Mesopotamian counterpart«, was E. OTTO, Brückenschläge in der Pentateucherzählung (ThR 64, 1999, 84–99), 91 mit Anm. 21 wiederum eher als eine passende Charakterisierung der priesterlichen Urgeschichte ansieht. Das Paradebeispiel für eine antibabylonische Polemik in den nichtpriesterlichen Texten der Urgeschichte ist natürlich die Turmbauernzählung in Gen 11,1–9, doch ist auch hier Vorsicht angebracht. Vgl. SEEBASS (s. Anm. 17), 278; SCHÜLE (s. Anm. 12), 411–413 und demnächst J. CH. GERTZ, Babel im Rücken und das Land vor Augen. Anmerkungen zum Abschluss der Urgeschichte und zum Anfang der Erzählungen von den Erzeltern Israels (in: A. HAGE-

Nach Gen 1,14–19 ist erst am vierten Tag von den Gestirnen die Rede. Aus dieser Reihenfolge wird geschlossen, dass die Priesterschrift das Erschaffensein der Gestirne pointiert herausstellt. Zuweilen wird in diesem Zusammenhang auch die oft notierte Auffälligkeit genannt, wonach die Erschaffung des »Lichts« und die den Sternen zugewiesene Unterscheidung von Tag und Nacht bereits Gegenstand des ersten Schöpfungstages sind. Dies wird so ausgedeutet, dass der eine Gott den Gestirnen »wesenhaft« voraus sei, so dass diese nicht selbsttätig seien, sondern unaufhörlich Gottes Werk wiederholten²¹. Die »kosmische Lichtmacht« werde auf den Schöpfergott übertragen und die Bedeutung der Sonne entsprechend relativiert²².

Sodann gilt die Bezeichnung von Sonne und Mond als »Lampen« weithin als Degradierung der in der Umwelt mächtigen Gestirne, insofern diese auf ihre Funktion beschränkt würden. Im Vergleich mit »den« Astralkulten des alten Vorderen Orients wird zudem herausgestellt, wie begrenzt diese Funktion sei, da sich ihr »Herrschen« auf kalendarische Fragen beschränke und anders als in der Umwelt nicht das Schicksal der Menschen umfasse. Auch seien die Gestirne lediglich »Träger des Lichts« und nicht das Licht selbst.

Schließlich wird angeführt, dass das hebräische *jāre^aḥ* gleichermaßen »Mond« und »Mondgott«²³ bezeichnen könne und *šemeš* »Sonne«²⁴ unschwer mit dem im gesamten alten Vorderen Orient verbreiteten gleichnamigen Sonnengott zu identifizieren sei. Der Verfasser von Genesis 1 habe diese Bezeichnungen vermieden und spreche nur von den beiden »großen Lichtern«, um sie ihrer Göttlichkeit zu berauben.

III. Degradierte Astralgötter?

Es ist kaum zu bestreiten, dass sich die Eigenheiten der priesterlichen Darstellung der Erschaffung der Gestirne für eine Polemik ausschachten lassen. Das zeigen beispielhaft die Auslegung von Gen 1,14–27 in Dtn 4,16b–19a und die üblichen Paraphrasen des vierten Schöpfungstages in der exegetischen Literatur.

DORN / H. PFEIFFER [Hg.], Die Erzväter in der biblischen Tradition. FS M. Köckert [BZAW 400], 2009, 9–34).

²¹ Vgl. H. D. PREUSS, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92), 1971, 180.

²² ALBANI, *Astronomie* (s. Anm. 20), 329.

²³ Vgl. B. B. SCHMIDT, Art. Moon, DDD², 1999, 585–593.

²⁴ Vgl. E. LIPIŃSKI, Art. Shemesh, DDD², 1999, 764–768 sowie B. JANOWSKI, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit (in: DERS., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, 1999, 192–219).

Dtn 4,16b–19a ist zweifellos ein scharfzüngiger Text. Doch sein erstmals von Michael Fishbane herausgearbeiteter »polemical use« von Genesis 1²⁵ lebt von der Verbindung des priesterlichen Schöpfungsberichts mit dem Fremdgötter- und Bilderverbot. Genauer: Der Text des Deuteronomiums schärft das Bilderverbot ein, das in seinem Bezugstext (noch) keine Rolle spielt. In diesem Kontext gerät auch die Verehrung der Gestirne innerhalb »Israels« in den Blick. Schärfe gewinnt die Polemik dadurch, dass Sonne, Mond und Sterne wie die Kriechtiere und Fische begrifflich identifiziert werden. Wie auch sonst scheut sich die deuteronomistisch geprägte Ausschließlichkeitsrhetorik gerade nicht, die Dinge beim Namen zu nennen. Entsprechend hat für die Abwehr der Astralkulte auch eher ein Text wie Dtn 17,3 Pate gestanden.

Was die exegetische Literatur anbelangt, so verfallen die Paraphrasen von Gen 1,14–19 häufig in einen polemischen Ton, der dem priesterlichen Schöpfungsbericht selbst gänzlich fremd ist. Die Gestirne werden »degradiert« und »depotenziert« oder sie rangieren im Ablauf der Schöpfungswoche »unter ferner liefen«, noch »nach dem Gemüse«²⁶. Von solchen Äußerungen unterscheidet sich der biblische Text recht deutlich. Die Darstellung der Erschaffung der Gestirne ist neben derjenigen der Menschen der ausführlichste und komplexeste Abschnitt des priesterlichen Schöpfungsberichts. Hinzu kommt, dass der vierte Schöpfungstag im Zentrum der Schöpfungswoche steht. Beide Beobachtungen sprechen nicht für eine Marginalisierung dieses Schöpfungswerkes²⁷. Vielmehr unterstreichen sie seine zentrale Bedeutung für das Hauptanliegen des priesterlichen Schöpfungsberichts, nämlich die Souveränität und Universalität des einen Schöpfergottes herauszustellen.

Dass Souveränität und Universalität des Schöpfergottes sich gerade in der Erschaffung der Gestirne erweisen, ist eine Annahme, die Genesis 1 mit dem etwa zeitgenössischen Deuteronomiasajabuch teilt. Ein Blick auf Jes 40–48* lässt die Eigenart des priesterlichen Schöpfungsberichts in Formulierung, Abzweckung

²⁵ Vgl. M. FISHBANE, *Varia Deuteronomica* (ZAW 84, 1972, 349–352), 349; ferner E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), 2000, 168f. Der Bezug von Dtn 4,19a auf Genesis 1,14f ist im Gegensatz zur Exegese von Gen 1,20–27 in Dtn 4,16b–18 weniger deutlich und allein inhaltlichen Verbindungen und dem argumentativen Gefälle in Dtn 4 zu entnehmen. Die Formulierung stammt im Kern aus Dtn 17,3 und nicht aus Gen 1,14–19. Zu den Differenzen zwischen Gen 1 und Dtn 4 vgl. auch N. MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism«* (FAT II/1), 2003, 196ff.

²⁶ PREUSS (s. Anm. 21), 183.

²⁷ Skeptisch: O. H. STECK, *Aufbauprobleme in der Priesterschrift* (in: D. R. DANIELS / U. GLESSMER / M. RÖSEL [Hg.], *Ernten, was man sät*. FS K. Koch, 1991, 287–308).

und Tonlage deutlicher hervortreten. Jes 40–48* ist kontroverstheologisch angelegt²⁸. Charakteristisch hierfür ist die Rezeption von Aussagen der Marduk-Theologie, die in gesteigerter Gestalt für Jahwe in Anspruch genommen und gegen Marduk in Stellung gebracht werden. In der Theologie des Enuma Elisch ist Marduks Macht über die Gestirne das entscheidende Kriterium für seinen Aufstieg zum höchsten Gott. Nach Ee IV, 19–24 verlangen die Götter ihrem designierten König Marduk als Nachweis seiner Autorität und Befähigung zur Königsherrschaft ab, dass auf seinen Befehl hin ein Sternzeichen verschwindet und wieder erscheint. Wie der Kontext deutlich macht, steht hinter diesem Machterweis nichts weniger als die totale Befehlsgewalt über die Götter, insofern Marduk willfähige Götter verschonen und widerspenstige vernichten kann (Ee IV, 17f). Die Kehrseite von Marduks Macht über die Gestirne, die er als Standorte und Abbilder für die großen Götter errichtet (Ee V, 1–46), ist die Subordination der Götter zu »Sternenschafen« (Ee VII, 130f) und die Reduktion der Gestirne auf ihre kalendarische Funktion. Beides zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Mondgottes Sin, der von Marduk »erschaffen« oder »sichtbar gemacht«²⁹ und in dessen Schöpfungsordnung eingegliedert wird (Ee V, 12–22). In der Auseinandersetzung Deuterojesajas mit der Marduk-Theologie und der Ausbildung seiner eigenen Gotteskonzeption spielen diese Vorstellungen und das in ihnen sichtbare schöpfungstheologische Konzept eine zentrale Rolle, wobei die Rezeption alle Spielarten von der einfachen Übertragung auf Jahwe, der Überbietung Marduks und der Radikalisierung der theologischen Aussagen bis hin zur scharfen Kritik an der Marduk-Theologie umfasst. Letzteres gilt insbesondere für die mantischen Implikationen einer astrologisch fundierten Omenwissenschaft, die in einen scharfen Kontrast zur Jahwe-Prophetie gesetzt wird (Jes 44,25; 47,9–13). Die Überbietung Marduks folgt häufig einer reinen Steigerungsrhetorik (Jes 40,12–17)³⁰. Kommt es zu inhaltlichen Verschiebungen und einer Radikalisierung der Marduk-Theologie, dann verdankt sich dies der Deuterojesaja in der Tradition vorgegebenen Ausschließlichkeitsforderung Jahwes. Ihretwegen muss und darf Deuterojesaja anders als die Marduk-Theologie keinerlei Rücksicht auf die Göttlichkeit der Gestirne nehmen.

²⁸ Zum Folgenden vgl. M. ALBANI, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 1), 2000.

²⁹ Zur Übersetzung von *(w)apû(m)* im Š-Stamm in Ee V, 12 vgl. AHW III, 1460. Nach Lamberts Übersetzung (TUAT III, 588) »erschuf« Marduk den Mondgott. W. HOROWITZ, Mesopotamian Cosmic Geography (Mesopotamian Civilizations 8), Winona Lake/IN 1998, 116 gibt die Stelle textgemäßer mit »he [...] made the moon appear« wieder. Vgl. ALBANI, Gott und die Heerscharen (s. Anm. 28), 68 mit Anm. 265.

³⁰ Vgl. ALBANI, Gott (s. Anm. 28), 130 zum Vergleich von Jes 40,12–17 und dem Marduk-Hymnus DT 109.

Kann Deuterajesaja mit Blick auf den Sternenhimmel die rhetorische Frage stellen, wer dies geschaffen hat (Jes 40,26), so scheint sich die Schöpfermacht Marduks auf den himmlischen Raum zu beschränken, in dem er den Göttern und ihren Abbildern, den Sternen, ihren Ort zuweist (Ee V, 1f). Wie das schon genannte Beispiel des Mondgottes zeigt, sind die Unterschiede jedoch eher graduell (Ee V, 12–22). Mit Blick auf die Erschaffung der Gestirne bleibt festzuhalten: Für Deuterajesaja bietet die in der Marduk-Theologie nicht aufgebene, sondern konzeptionell integrierte Göttlichkeit der Gestirne³¹ sicher einen willkommenen Angriffspunkt in der Auseinandersetzung mit Marduk. Im Vordergrund steht jedoch die Frage, wer der souveräne Schöpfergott und Weltenlenker ist. Es geht nicht um Sonne, Mond und Sterne, sondern um Marduk oder Jahwe³².

Im priesterlichen Schöpfungsbericht werden die Souveränität und Universalität des einen Schöpfergottes in Einzelzügen wie der Schöpfung durch das Wort oder der Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes herausgestellt. Für die Priesterschrift gibt es keinen Zweifel, dass der eine Schöpfergott mit Jahwe zu identifizieren ist. Insofern schließt Genesis 1 wie Jes 40–48* den gleichlautenden Anspruch anderer Götter aus. Das kann man als Polemik bezeichnen. Sinnvoll ist das nicht, da die Aussage von Souveränität und Universalität des einen Schöpfergottes anders als im Deuterajesajabuch nicht im argumentativen Gegenüber konkurrierender Ansprüche entfaltet wird. Gerade weil Genesis 1 gänzlich unpolemisch ist, braucht P weder die These noch die Antithese zu markieren und kann sogar darauf verzichten, den lediglich mit dem Gattungsbegriff *ʾēlohîm* »Gott« oder »Götterwesen« bezeichneten Schöpfergott explizit mit Jahwe zu identifizieren.

Aus diesen Gründen wird man die Bezeichnung von Sonne und Mond als »große Leuchten« nicht als Polemik werten dürfen. Es bleibt unbestritten, dass

³¹ In diesem Zusammenhang ist auf die oft beschriebene Gleichsetzungstheologie hinzuweisen, die auf eine inkludierende Identifikation der Götter in der Gestalt des Marduk hinausläuft. Vgl. Ee VI, 119f und dazu ALBANI, Gott (s. Anm. 28), 49ff mit weiterer Literatur.

³² Die Polemik gegen die Astralkulte bzw. die Auseinandersetzung um die Astralisierung der Jahwe-Religion gehört religionsgeschichtlich ohnehin eher in die ausgehende Königszeit. Dies legen jedenfalls die Konfliktlinien des Dtn und – soweit erkennbar – die Reform des Josia nahe. Vgl. dazu C. UEHLINGER, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum (in: W. GROSS [Hg.], Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung« [BBB 98], 1995, 57–89). In der alttestamentlichen Babel-Polemik spielt das Motiv eine nachgeordnete Rolle (vgl. Jer 50f). Grundtenor ist hier die Rache für die Untaten Babylons an Jerusalem und die Selbstüberhebung des von Jahwe eingesetzten Werkzeugs. Geht es um Polemik gegen den babylonischen Kult, stehen die Götterbilder und -symbole im Vordergrund (vgl. Jer 50,38: Land von Götzenbildern), was freilich mittelbar auch die Gestirne betrifft.

durch die gewählte Terminologie die auch im Alten Testament weithin spürbare religiöse Konnotation von *šemeš* (Sonne) und *järe^aḥ* (Mond) – in Gen 1,16 scheint sie in der Herrschaftsaussage ziemlich ungefiltert durch – zurücktritt. Vermutlich war dies sogar ein gewünschter Nebeneffekt des ganz auf die Souveränität des einen Schöpfergottes zielenden Schöpfungsberichts. Doch ist die Vermeidung religiöser Konnotationen nicht das Kernanliegen der Formulierung. Die Bezeichnung von Sonne und Mond als »große Lichter«, die in ägyptischen und mesopotamischen Texten durchaus geläufig ist³³, ist vielmehr der Subsumierung der Schöpfungswerke unter Oberbegriffe oder Gattungsnamen geschuldet. So handelt der fünfte Tag davon, wie die Meere und der Raum zwischen Himmel und Erde belebt werden. Selbstredend wussten die Verfasser wie die Adressaten von Genesis 1, dass im Meer unter anderem Fische leben (vgl. Gen 1,26). Doch werden genauere Bezeichnungen gemieden, und niemand hat hierin bislang eine Polemik vermutet. Stattdessen wird eine Art biologische Systematik eingeführt, die zwischen Stamm, Gattung und Art zu unterscheiden weiß. Dabei differenziert P für die Tiere des Meeres zwischen den »lebenden Wesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt, nach ihren Arten« und den großen Seeschlangen. Offenkundig gehören Luthers berühmte »Walfische« einer anderen Gattung an, sind aber lebende Wesen (*napēš ḥajjāḥ*) wie die anderen Meerestiere und wie die Tiere auf dem Land und in der Luft (vgl. Gen 1,20.21.24.30). Die vermeintliche Polemik in der Nichtverwendung der Begriffe »Sonne« und »Mond« geht folglich auf das Bemühen des Verfassers zurück, die Schöpfung zu klassifizieren. Im Unterschied zum hymnischen Schöpferlob in den Psalmen (vgl. Ps 8,4; 19,5; 74,16; 104,19; 136,7–9) handelt es sich um Wissenschaftsprosa. Der Hymnus preist den Gott Jahwe als den, »der große Lichter gemacht hat, [...] die Sonne, den Tag zu regieren, [...] den Mond und die Sterne, die Nacht zu regieren« (Ps 136,7–9*). Die Wissenschaftsprosa dekliniert dagegen ihre Systematik durch³⁴: Die Leuchten (*m^e’orot*) an der Feste des Himmels, das sind die großen Lichter (*hamm^e’orot hagg^edolīm*) und die Sterne; bei den großen Lichtern ist wiederum zu unterscheiden zwischen dem größeren Licht (*hammā’ōr haqqādol*) und dem kleineren Licht (*hammā’ōr haqqāton*), de-

³³ Vgl. den unten bei Anm. 39 genannten Text KAR 307 (SAA 3: 39 32). Dieser Text entwickelt wie Genesis 1 eine eher architektonische Sicht des Himmels. Dass sich die Beschreibung als »Leuchte« und die göttliche Stellung der Gestirne nicht ausschließen, belegt die Anrufung des Šin, des Mondgottes der nordsyrischen Stadt Harran, durch den assyrischen König Assurbanipal (668–626 v. Chr.): »Für Šin, die Leuchte Himmels [und der Erde] / der bedeckt ist mit der Herrschermütze der Himmelsgöttlichkeit / der bestimmt Tag, Monat und Jahr / der die Schlingen des Fein[des] sehen lässt / der das Gericht vollzieht, die Bestimmung der Göt[ter] entscheidet [...]« (E. G. PERRY, Hymnen und Gebete an Šin [Leipziger semitistische Studien, 2/4], 1907, 29, Z. 1–5).

³⁴ Vgl. bereits WELLHAUSEN (s. Anm. 12), 296f.

ren unterschiedliche Funktionsbereiche die Unterscheidung von Tag und Nacht und die kalendarische Einteilung garantieren (Gen 1,14–19).

IV. Priesterliche Wissenschaftsprosa im Kontext des ostmediterran-nahöstlichen Kulturraums

Mit Blick auf das Interesse des priesterlichen Schöpfungsberichts, die einzelnen Schöpfungswerke zu klassifizieren, ist immer wieder auf die ionische Naturphilosophie verwiesen worden. Welche Perspektive sich damit für Genesis 1 eröffnet, lässt bereits William F. Albright erahnen: »P's mind was an enlightened product of the sixth century B.C.; we must consider his world-view in connection with the philosophy of contemporary Ionia, and of other cultured lands of the eastern Mediterranean«³⁵. In der Tat bieten die leider nur fragmentarisch und über Dritte überlieferten Kosmogonien des Anaximander von Milet (ca. 610–546 v. Chr.) und des Anaximenes von Milet (ca. 580–528 v. Chr.) eine mögliche Analogie für die Rezeptionsprozesse, die dem etwas jüngeren Schöpfungsbericht in Genesis 1 zugrundegelegt haben können.

Vor allem Walter Burkert hat in den letzten Jahren verschiedentlich darauf hingewiesen, dass die Kontakte und Übernahmen zwischen Griechenland und dem alten Vorderen Orient nicht nur die traditionelle Weisheit und Mythologie berührt haben³⁶, sondern auch den Bereich, der gemeinhin als der spezifisch naturphilosophische Neuanfang der Vorsokratiker bezeichnet wird³⁷. Hauptbeleg für diese These sind wiederholt notierte Berührungen zwischen der Kosmo-

³⁵ W. F. ALBRIGHT, Contributions to Biblical Archaeology and Philology (JBL 43, 1924, 363–393), 369. Der Hinweis auf Thales findet sich auch schon bei WELLHAUSEN (s. Anm. 12), 297.

³⁶ Für eine ausführliche Diskussion und Bestandsaufnahme vgl. M. L. WEST, The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford 1997. Zum (vorwiegend) archäologischen Befund vgl. J. BOARDMAN, Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., aus dem Englischen von K.-E. und G. FELTEN, München 1981 (= DERS., The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade, Oxford 1980³), für einen Überblick zum Kulturkontakt zwischen Mesopotamien und der Ägäis vgl. ferner S. DALLEY / A. T. REYES, Mesopotamian Contact and Influence in the Greek World. 1. To the Persian Conquest. 2. Persia, Alexander and Rome (in: S. DALLEY (Hg.), The Legacy of Mesopotamia, Oxford 1998, 85–124).

³⁷ Vgl. W. BURKERT, Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros (WSt 107, 1994, 179–186); DERS., Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern, München 2003, bes. Kap. III: Ostwestliche Weisheitsliteratur und Kosmogonie: Zur Vorgeschichte der Philosophie. Vgl. ferner U. HÖLSCHER, Anaximander und der Anfang der Philosophie (in: DERS., Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie, 1968, 9–89), 82–89; M. L. WEST, Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971, bes. 76–110.

gonie der beiden Milesier mit neuassyrischen Notizen und spekulativen Weiterführungen zu klassischen Texten mythischen und wissenschaftlichen Inhalts. Diese Texte wurden erstmals von Alasdair Livingstone als Textgruppe eigener Art zusammengestellt, deren Interesse es gewesen sei, »to find ways of making existing theology accord more precisely with the facts of natural world«³⁸. In diesem Interesse gleichen sie nach Burkert den Vorsokratikern, die neue naturkundliche Einsichten in das Gerüst ihrer mythischen Tradition eintrugen und so mythologische Vorstellungen mit der Alltagserfahrung vermittelten.

Besonders interessant ist in dieser Hinsicht ein um 650 v. Chr. von einem Beschwörungspriester namens Kišir-Aššur geschriebener kosmologischer Kommentar zum *Enuma Elisch*³⁹. Unter dem Titel »Geheimnis der Großen Götter« wird hier im Anschluss an die mythische Tradition und im Weiterdenken derselben die Struktur einer naturkundlich wahrgenommenen Welt entworfen, was sich im Übrigen immer auch als Depotenzierung der alten Hauptgötter lesen lässt. Danach existieren drei Schichten des irdischen Bereichs: die feste Erde, auf der die Menschen leben, darunter eine (Grund-)Wasserschicht mit dem Wassergott Ea, wie sie sich aus den Gegebenheiten Mesopotamiens nahe legt, und eine Unterwelt. Den drei irdischen Schichten korrespondieren drei jeweils durch eine feste Platte von einander getrennte Stockwerke des Himmels⁴⁰. Der obere Himmel ist der Sitz von Anu, dem klassischen Himmels-gott mesopotamischer Tradition, und der 300 himmlischen Götter. Der mittlere Himmel besteht aus strahlendem Stein und ist der Thron des allein regierenden Bel-Marduk. Dieser mittlere Himmel ist wohl als Sitz des Sonnenlichts vorgestellt, zu dem es heißt, »Bel-Marduk saß darin [...] und ließ eine Lampe (*bušinnu*) aus Elektrum leuchten«⁴¹. Am unteren, von der Erde aus sichtbaren Himmel hat Bel-Marduk die Gestirne der Götter, die Fixsterne, eingezeichnet. Letzteres impliziert, dass sich die Sterne nicht unabhängig bewegen können und die Bewegung der Gestirne von der Rotation des Himmels herrührt⁴². Fortgeführt

³⁸ A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, 71.

³⁹ KAR 307. Transliteration und Übersetzung in: A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria, 3), Helsinki 1989, 99–102 (im Folgenden: SAA 3). Zum Verständnis des Textes vgl. HOROWITZ (s. Anm. 29), 3–19 und passim; ferner LIVINGSTONE, *Works* (s. Anm. 38), 78–91. Für eine Einführung in die keilschriftliche Kommentarliteratur vgl. demnächst E. FRAHM, *Origins of Interpretation. An Introduction to Babylonian and Assyrian Text Commentaries* (Guides to the Mesopotamian Textual Records), 2009. Vgl. aaO Kap. 8 zur Bibliothek der Familie des Kišir-Aššur.

⁴⁰ Für eine graphische Darstellung vgl. LIVINGSTONE, *Works* (s. Anm. 38), 81.

⁴¹ SAA 3: 39 32. Zur Diskussion vgl. HOROWITZ (s. Anm. 29), 12 f.

⁴² Vgl. HOROWITZ (s. Anm. 29), 15.

wird die Beschreibung durch astronomische Berechnungen über die Himmelsausdehnungen. Ohne die Sprache der Schöpfungsmythen aufzugeben, strebt die Darstellung über den erzählenden Mythos hinaus, insofern sie allein an der bestehenden Struktur der Welt interessiert ist. Auf eine ähnliche Weise werden im folgenden Abschnitt des Textes die mythologische Vorgabe des zu kommentierenden Textes und die naturkundliche Betrachtung spekulativ verknüpft, wenn etwa Körperteile der Tiamat mit geographischen Begebenheiten identifiziert werden und eine am Kampf zwischen Marduk und Tiamat orientierte Ätiologie geographischer und zoologischer Sachverhalte entwickelt wird⁴³.

Die von Burkert angeführten Ähnlichkeiten mit den »milesischen Philosophen« in der Beschreibung des Kosmos und im Sachanliegen sind bemerkenswert⁴⁴, zumal sie der griechischen Tradition überwiegend fremd waren: Anaximenes nahm einen eisartigen und kristallinen Himmel an, in dem die Sterne wie Nägel im kristallinen Himmel angebracht sind oder wie feurige Blätter als Bilder am Himmel hängen⁴⁵. Hieraus folgt, dass die Gestirne sich nicht unter der Erde hindurch bewegen, sondern »um die Erde herum, wie sich der Filzhut um unseren Kopf herumdreht«⁴⁶. Der Kartograph Anaximander⁴⁷, der den im Orient vertrauten, im Griechischen hingegen ungewöhnlichen Plural für Himmel »οὐρανοί« verwendete⁴⁸, kannte ebenfalls einen dreistöckigen Himmel, verband diese Vorstellung aber mit verschiedenen Kategorien von Gestirnen⁴⁹. Genau genommen handelt es sich um drei Räder wachsenden Um-

⁴³ SAA 3: 39 r1–19. Eher konventionell ist die Verknüpfung von kultischer und mythischer Ebene durch die Benennung des Königs mit dem Namen einer Gottheit mit Blick auf eine bestimmte kultische Handlung im darauf folgenden Abschnitt. Vgl. SAA 3: 39 r20–21 und dazu B. PONGRATZ-LEISTEN, INA ŠULMI IRUB. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akitu*-Prozession in Babylon und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. (Baghdader Forschungen 16), 1994, 87f. Ein weiteres Gebiet der »neuen« Wahrnehmung der Natur ist die Medizin. Auch hier gibt es strukturelle Ähnlichkeiten zu griechischsprachigen Texten. Vgl. N. P. HEESSEL, Stein, Pflanze und Holz. Ein neuer Text zur »medizinischen Astrologie« (Or 74, 2005, 1–22), bes. 20–22.

⁴⁴ Textausgaben: H. DIELS / W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich 1966¹² (im Folgenden: DK); GEMELLI MARCIANO (s. Anm. 11).

⁴⁵ DK 13 A 14.

⁴⁶ DK 13 A 7. Vgl. für die Sonne, die nur wegen der hohen Berge im Norden des Nachts nicht zu sehen ist, DK 13 A 14.

⁴⁷ An dieser Stelle darf ein Hinweis auf die konzeptionelle Nähe der Anaximander zugeschriebenen Geographie zu der aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert v. Chr. stammenden »Babylonischen Weltkarte« nicht fehlen. Vgl. HOROWITZ (s. Anm. 29), 20–42.

⁴⁸ DK 12 A 9.

⁴⁹ DK 12 A 18: Ἀναξίμανδρος καὶ Μητρόδορος ὁ Χίος καὶ Κράτης ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρον καὶ τοὺς πλάνητας (»Anaximander, Metrodoros von Chios und Krates haben an die oberste Stelle aller Gestirne die Sonne gesetzt, ihr folge der Mond, unter ihnen stün-

fangs, die als Sonne, Mond und Sterne erscheinen, sobald durch Löcher das Feuerlicht hinter der untersten Himmelsschicht durchdringt⁵⁰. Am weitesten von der Erde entfernt ist nach Anaximander die Sonne, es folgen der Mond und die Sterne⁵¹. Wie in dem neuassyrischen Text verbinden sich damit Vermessungen des Himmels⁵². Die zugrundeliegenden Berechnungen weisen wie die von Anaximander angeblich erstmals in Griechenland installierte Sonnenuhr⁵³ oder die Einteilung des Tages auf zwölf Stunden⁵⁴ nach Babylon, wo sie eine lange Vorgeschichte haben⁵⁵.

Nun wird der neuassyrische Text in seinem Kolophon gekennzeichnet als ein »Geheimnis der großen Götter. Der Wissende soll es dem Wissenden zeigen, der Unwissende darf es nicht sehen. Tabu der großen Götter«⁵⁶. Es handelt sich also um einen esoterischen Text, zudem auf Akkadisch geschrieben und daher wie auch das Enuma Elisch für einen Ionier aller Wahrscheinlichkeit nach unzugänglich. Dies führt zur Überlegung, inwieweit Anaximander und Anaximenes einerseits und der assyrische Beschwörungspriester andererseits Teil einer Koiné des ostmediterranean-nahöstlichen Kulturraumes gewesen sind, in dem

den Fixsterne und Planeten.« [Text und Übersetzung nach GEMELLI MARCIANO (s. Anm. 11), 43]).

⁵⁰ DK 12 A 11: Τὰ δὲ ἄστροι γίνεσθαι κύκλον πυρός ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἔκπνοάς δ' ὑπάρξει πόρους τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστροι. διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἔκπνοων τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι (»Die Gestirne entstünden als Feuerkreis, der sich aus dem kosmischen Feuer abgesondert hat und von der Luft eingeschlossen worden ist. [An den Gestirnen] gebe es als Ausblaselöcher gewisse röhrenartige Durchgänge, an welchen diese sichtbar seien; deshalb entstünden auch die Finsternisse, wenn die Ausblaselöcher verstopft würden.« [Text und Übersetzung: ebd.]); vgl. DK 12 A 10; DK 12 A 21 (Sonne); DK 12 A 22 (Mond).

⁵¹ Vgl. DK 12 A 18. Nach Anaximenes ist nicht die Sonne am weitesten von der Erde entfernt, sondern die Sterne, da sie fühlbar nichts zur Erwärmung der Erde beitragen. Vgl. DK 13 A 7.

⁵² DK 12 A 19: [...] Ἄναξιμάνδρου πρῶτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδήμος ἰστορεῖ (»[...] Indem Anaximander als Erster die Rede über die Größen und die Abstände [der himmlischen Körper] ersonnen hat, wie Eudemos berichtet.« [Text und Übersetzung nach GEMELLI MARCIANO (s. Anm. 11), 43]). Vgl. DK 12 A 21; DK 12 A 22.

⁵³ DK 12 A 1. Dass die Sonnenuhr von den Babyloniern zu den Griechen gelangt ist, weiß Herodot zu berichten (Hist. 2,109).

⁵⁴ Herodot, Hist. 2,109.

⁵⁵ D. L. COUPRIE, The Discovery of Space. Anaximander's Astronomy (in: DERS. / R. HAHN / G. NADDAF, Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy, Albany/NY 2003, 167–254), 168f u. ö. verneint jeden babylonischen Einfluss auf Anaximanders »speculative astronomy« mit dem Argument, dass sich die Dreidimensionalität des Himmels bei Anaximander grundlegend von der zweidimensionalen babylonischen Sicht unterscheide. Der oben genannte Kommentar zum Enuma Elisch belegt das Gegenteil.

⁵⁶ SAA 3: 39 r26–27.

sich seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. eine maßgeblich von Mesopotamien inspirierte neue Art der Naturkunde etabliert hat. In dieses Bild fügen sich dann auch die Konvergenzen der milesischen Philosophen zu fast zeitgleichen Texten des Alten Testaments. So erinnert der eisartige und kristallene Himmel des Anaximenes an die Beschreibung der Himmelsfeste in Ez 1 (V. 22) und Ex 24 (V. 10) sowie in späterer Zeit bei Jesus Sirach (vgl. Sir 43,1). Das Anbringen der Gestirne an der Himmelsfeste gleicht wiederum Genesis 1, wo die Himmelsfeste mehrfach genannt (V. 6.7.8.14.15.17.20), jedoch nicht beschrieben wird. Die Himmelsräder des Anaximander wecken Assoziationen an die Konstruktion des Thronwagens in Ez 1 (V. 15–21), wobei der dort beschriebene Thron (vgl. Ez 10,1) wiederum dem von Bernsteinglanz umstrahlten, innerhimmlischen Lapislazuli-Thron Marduks in dem genannten neuassyrischen Text ähnelt⁵⁷. Vielleicht lässt sich auch die Verteilung der Erschaffung des Lichts und der Gestirne auf den ersten und vierten Schöpfungstag in Anlehnung an Anaximander so erklären, dass das Licht eine Art feinstoffliche, feuerartige Materie ist, die sich nach der Scheidung von der Finsternis oberhalb des Himmelsozeans befindet (vgl. Gen 1,5) und durch die Gestirne auf die Erde scheint⁵⁸.

Die wichtigste Gemeinsamkeit ist jedoch eine neue Geisteshaltung, in der die mythische Tradition und die Anfänge einer als naturkundlich-technisch zu bezeichnenden Weltansicht zu einem Weltbild verbunden werden, das gleichermaßen mythologisch wie naturkundlich »exakt« ist⁵⁹. Für Genesis 1 sei nur an

⁵⁷ Mit Blick auf Ez 1 und Ex 24,10 hat sich jüngst F. Hartenstein dafür ausgesprochen, dass es sich um eine Aufnahme des bislang nur in KAR 307 belegten kosmologischen Konzepts »eines gestuften Himmels zusammen mit der im Himmelsinneren thronenden Gestalt des Welten- und Götterkönigs« handelt. Vgl. F. HARTENSTEIN, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs (in: JANOWSKI / EGO [s. Anm. 13], 125–179), 142–152 (Zitat: aaO 151). Zum Vergleich von Ez 1,22.26–28; 10,1 und Ex 24,10 mit KAR 307 vgl. ferner HOROWITZ (s. Anm. 29), 9. 11.

⁵⁸ Vgl. B. HALPERN, The Assyrian Astronomy of Genesis 1 and the Birth of Milesian Philosophy (Eretz-Israel 27), 2003, 74–83. Freilich spricht die Abfolge von V. 16 (Gott »machte die Leuchten«) und V. 17 (»Gott befestigte die Leuchten an der Feste / setzte sie in den Himmel«) eher für die Annahme, dass es sich um Himmelskörper handelt und nicht um eingesetzte Lichtluken. Eine schöne Parallele für die biblische Schöpfungschronologie bietet der allerdings nur schlecht erhaltene sumerische Text: »Vor der Schöpfung« aus der Ur III-Zeit (ca. 2100–2000 v. Chr.): Zunächst herrschte Finsternis, dann wurden Himmel und Erde getrennt. Während der Himmel bereits erleuchtet war, brachte die noch in der Dunkelheit liegende Erde Pflanzen hervor (NBC 11108. Zeile 9: »earth, bringing forth plant life did not glow on its own« [Textrekonstruktion und Übersetzung nach HOROWITZ (s. Anm. 29), 138f]).

⁵⁹ So schon WELLHAUSEN (s. Anm. 12), 297 über Genesis 1 und Thales und seine Nachfolger.

die herausgehobene Verwendung des Schöpfungsverbs *bārā'* erinnert⁶⁰. Von allen Verben, die im Alten Testament für das Schöpfungshandeln Gottes benutzt werden, hat es den höchsten Grad theologischer Abstraktion. Ausschließlich Gott vorbehalten, ohne Analogie im handwerklichen Gebrauch und nie mit einer Materialangabe verbunden, enthebt das Verb das Schöpfungshandeln jeder Vorstellbarkeit. Daneben redet der Schöpfungsbericht in Genesis 1 aber auch ganz traditionell vom »Machen Gottes« oder vom »Hervorsprossenlassen der Erde«, da er auf bildliche Vorstellungen zurückgreifen muss, will er Gottes Schöpfungshandeln beschreiben. Die vom priesterlichen Verfasser von Genesis 1 mit dem Schöpfungsverb *bārā'* eingeführte Abstraktion wird also nicht konsequent durchgehalten, vielmehr ist sie in das Gerüst traditioneller Vorstellungen eingetragen. Bei Anaximander und dem Verfasser von Genesis 1 hat die neue Geisteshaltung zudem mit der Wissenschaftsprosa eine neue Ausdrucksform gefunden. Das Werk des Anaximander gilt als das erste griechische Buch in Prosa⁶¹, und auch der priesterliche Verfasser von Genesis 1 hat für seine Form des Schöpfungsberichts innerhalb des Alten Testaments keine klassischen Vorbilder⁶².

Fragen wir abschließend nach den äußeren Bedingungen der vermuteten Rezeptionsprozesse, so ist für die Milesier die Ausrichtung an den Wissenschaftskulturen Mesopotamiens und auch Ägyptens schon aufgrund der politischen und wirtschaftlichen Kontakte Milets im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. naheliegend. Auch hat die babylonische Wissenschaft zu dieser Zeit Weltgeltung besessen. Für die Jerusalemer Priesterschaft und ihre Nachkommen dürfte sich die Lage kaum anders dargestellt haben, auch wenn die Weltgeltung babylonischer Wissenschaft alttestamentlich nur in Gestalt ihrer polemischen Abwertung überliefert ist (vgl. Jes 47,13).

Wann genau der wissenschaftliche Kontakt begonnen hat, darüber lässt sich nur spekulieren. Mit Ausnahme der Sintfluterzählungen sind uns die Übernahmen eher in Stoffen und Motiven erhalten⁶³. Deren Mischung mit Stoffen anderer Traditionskreise spricht, wie schon Gunkel erkannt hat, für einen längeren Prozess. Mit dem Hinweis auf das neuassyrisch bestimmte 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. wird man für die Anfänge in Juda und Jerusalem sicher nicht falsch

⁶⁰ Das Verb findet sich in der Über- und Unterschrift des Schöpfungsberichts (Gen 1,1; Gen 2,3) sowie bei der Erschaffung der ersten Lebewesen (Gen 1,21) und des Menschen (1,27).

⁶¹ DK 12 A 7. Anaximenes scheint seinem Vorgänger hierin gefolgt zu sein; vgl. DK 13 A 1.

⁶² Das gilt *mutatis mutandis* auch dann, wenn Genesis 1 ein Tatbericht aus priesterlicher Tradition zugrunde gelegen haben sollte.

⁶³ Vgl. dazu J. CH. GERTZ, Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos (DVfLG 81, 2007, 503–522).

liegen. Sollten die Verfasser der Priesterschrift unter den Exulanten in Babylon zu suchen sein, so wird diese Situation ein Übriges bewirkt haben. Wie dem auch sei, der priesterliche Verfasser von Genesis 1 war wie die ionischen Naturphilosophen oder die assyrischen Beschwörungspriester Teil einer *scientific community*, die ihre wesentlichen Anregungen aus der Natur- und Himmelskunde Mesopotamiens erhalten hat. Die Besonderheiten und Leistungen der jeweiligen Weltentwürfe werden mit dieser Einschätzung nicht bestritten. Im Gegenteil: In Griechenland hat die Teilhabe an der neuen Geisteshaltung zur Vorstellung einer in sich abgeschlossenen, autonomen Natur geführt. Die Priesterschrift hat dagegen den Gedanken des transzendenten, souveränen und universellen Schöpfergottes am naturkundlichen Material herausgestellt. Zur Entzauberung der Natur haben damit beide auf ihre Weise einen wesentlichen Beitrag geleistet.

Summary

An examination of the suggestion of anti-Babylonian polemics in the priestly creation account – as it is often claimed – shows that there is no evidence for an anti-Babylonian orientation in Genesis 1. This is especially the case in regard to the creation of the heavenly bodies (Gen 1:14–19). Instead we have to consider that Genesis 1 was part of an Eastern Mediterranean *koiné*, i.e. a culture area in which during the 7th century BCE a new form of natural science established itself that received its main impulses from Mesopotamia.