

Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament

Konrad Schmid

Die Frage nach Gut und Böse von Mensch und Welt und die historischen Kontexte ihrer Thematisierungen im Alten Testament

Ist die Welt gut oder böse?¹ Die These, dass die Welt nicht nur gut, sondern sogar die beste aller möglichen sei, ist seit Gottfried Wilhelm Leibniz' Schrift „Theodizee“ aus dem Jahr 1710² bekannt. Sie hatte allerdings – wenn überhaupt – nicht viel länger als zwei Generationen Bestand, bis 1759 Voltaire seinen „Candide“ veröffentlichte³ und bis ihr 1784 Wilhelm Ludwig Wehrhlin seinen „Monolog einer Milbe im siebenten Stock eines Edamerkäses“ entgegenstellte,⁴ in dem sich eine Milbe rühmt, im bestmöglichen Käse hausen zu können, womit Wehrhlin die Zirkelstruktur von Leibniz' Argument bespottete. In der Tat stellt die aufklärerische Autosuggestion zu diesem Thema im Sinne von Leibniz der Sache nach eine gewisse Verkürzung dar, so dass nur schon von daher ein Blick in die Bibel als gewinnbringend für die Fragestellung vermutet werden kann.

Dass die Bibel die Frage nach der Güte von Mensch und Welt stellt, steht außer Frage. Aber sie hat sie nicht zu allen Zeiten gestellt und nicht zu allen Zeiten gleich gestellt.

Dass es – wie der Untertitel dieses Beitrags suggeriert – *Prozesse* fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament gegeben hat, dürfte aufgrund einer einfachen Beobachtung unbestreitbar sein: Blickt man in diejenigen Texte des Alten Testaments, die mit Fug und Recht an den Anfang seiner

¹ Bemerkenswerterweise scheint die Handbuch- und Lexikonkultur in Theologie und Religionswissenschaft diese Frage als nicht lemmarelevant eingestuft zu haben. Weder die Theologische Realenzyklopädie, die Religion in Geschichte und Gegenwart, das Neue Bibellexikon, das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, das Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament noch das Anchor Bible Dictionary verfügen über einen Eintrag zu „Gut“ oder „Gut und Böse“ (das „Böse“ wird gelegentlich behandelt). In einer gewissen Sachnähe zum Thema bewegen sich die Beiträge des Bandes LAATO/DE MOOR (2003) (s. dazu SCHMID 2006b), eine Annäherung an das Thema erlauben die in den Art. טוב und רע des ThWAT zusammengestellten Materialien (vgl. HÖVER-JOVAG 1982; DOHMEN/RICK 1993), s. auch u. Anm. 20.

² LEIBNIZ (1985).

³ VOLTAIRE (1971).

⁴ WEHRLIN (2009).

Literaturgeschichte gehören,⁵ so finden sich kaum – oder um präziser zu sein: keine – Aussagen über „gut und böse“ in Bezug auf die generelle Qualifizierung von Mensch und Welt. Das ist nur schon deshalb ein wenig überraschender Befund, weil die Größen Mensch und Welt *als solche* geistesgeschichtlich ohnehin erst im Gefolge von bestimmten Prozessen als Gegenstände eigenen Rechts interessant geworden sind – Prozessen, mittels derer sich einerseits die Definition des Menschen von der Königsfigur abgelöst hat und andererseits die Welt als eigene, von Gott getrennte Größe verstanden worden ist. Dass der Mensch als solcher und nicht mehr nur der König interessiert und dass die Welt als eigenständige Entität wahrgenommen wird, diese Perspektiven haben sich im Alten Testament erst im Gefolge des Verlusts des Königtums und der mit dem Aufkommen des Monotheismus verbundenen Trennung von Gott und Welt ergeben.

Ganz anders präsentiert sich der Befund, wenn man an das andere Ende der Entwicklung der Literatur des antiken Israel blickt, an die Kanongrenze des Alten Testaments und darüber hinaus.

Am deutlichsten findet sich das Bestreben einer moralischen Generalqualifizierung – zumindest des Menschen – im Bereich der Apokalyptik, deren Anfänge im 3. Jh. v.Chr. anzusetzen sind.⁶ Das Wechselspiel von Gut und Böse ist die Perspektive schlechthin, unter der das Verhältnis von ursprünglichem Schöpfungszustand des Menschen und der von ihm affizierten Welt interpretiert wird. Die gute Schöpfung hat sich sehr bald in ihr Gegenteil verkehrt und verharrt in diesem schlechten Zustand, so dass das Gute nunmehr verschwunden ist und dessen Rückkehr in dieser Weltzeit auch nicht mehr zu erwarten ist.

Besonders deutlich findet sich diese Sichtweise etwa in 4. Esra, einer v.a. lateinisch erhaltenen Apokalypse, die um 100 n.Chr. entstanden sein dürfte:⁷

4 Esr 3,20 Et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum.

Aber du hast das böse Herz nicht von ihnen weggenommen, damit dein Gesetz in ihnen Frucht brächte.

3,21 Cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt.

Weil er nämlich ein böses Herz (in sich) trug, verging sich der erste Adam und wurde besiegt, ebenso aber auch alle, die von ihm abstammen.

3,22 Et facta est permanens infirmitas et lex cum corde populi cum malignitate radicis, et discessit quod bonum est et mansit malignum.

So entstand eine dauernde Krankheit: das Gesetz im Herzen des Volkes zusammen mit der Wurzel des Bösen; das Gute schwand, das Böse blieb.

Die Menschheit ist gemäß 4. Esra mit einem „bösen Herzen“ geschlagen, das sich offenbar nach und nach Raum griff, so dass das Gute verschwand, aber das Böse blieb. Woher das „böse Herz“ kommt, ob Gott es dem Menschen gar selbst anerschaffen hat, das lässt 4. Esra offen – die Frage des *unde malum* ist für dieses Buch

⁵ Vgl. im Überblick SCHMID (2008).

⁶ Vgl. zu den Anfängen STEGEMANN (²1989), zu methodischen Fragen STECK (1981) (kritisch v.a. zu VIELHAUER ⁶1997) sowie im Überblick HAHN (1998); BEYERLE (1998); ders. (2005); COLLINS (2003).

⁷ Vgl. HARNISCH (1983); ders. (1969); STONE (1990), bes. 63–66; SCHMID (1998); ders. (2002).

nicht über die Feststellung hinaus, dass der erste Mensch damit belastet worden ist, verfolgbar.⁸

Ein weiteres prägnantes Beispiel findet sich im Wächterbuch des 1. Henoch,⁹ das vom urgeschichtlichen Fall der Engel in Folge von deren Übergriffen auf die Menschenwelt erzählt.¹⁰ Die Engel vermählen sich mit den Menschentöchtern, und die aus dieser Verbindung entspringenden Riesen sind das erste Sinnbild der Entstehung von Gewalt auf der Erde.

1 Hen 9,9: Und die Frauen haben Riesen geboren, und dadurch wurde die ganze Erde mit Blut und Unrecht angefüllt (vgl. auch 7,3–6).¹¹

Allerdings fällt im Gegensatz zu 4. Esra auf, dass hier das Böse auf der Welt zunächst einen außermenschlichen Ursprung hat: Es basiert auf einem Vorgang, der außerhalb menschlicher Verantwortung steht. Damit aktiviert 1. Henoch ein biblisches Sinnpotential, das bereits die Vorlage in Gen 6,1–4 prägt: Das göttliche Ge-

⁸ Das „böse Herz“ in 4. Esra ist nicht einfach zu deuten. Einigermassen klar ist, dass es nicht einfach mit der rabbinischen Vorstellung des „bösen Trieb“ (vgl. Gen 6,5 sowie das Material bei Bill. IV/1, 466–483, ferner die Diskussion bei KOCH 1978 = ders. 1996: 90–92 Anm. 11; STONE 1990: 63–66) identifiziert werden kann (BRANDENBURGER 1962: 27f.33f; ders. 1983: 172f; HARNISCH 1969: 44–51), sondern allenfalls eine Folge dieses „Trieb“ darstellt (BRANDENBURGER 1962: 34; HARNISCH 1969: 48). Gegen diese letzte Deutung einer „Kausalverknüpfung“ hat sich Koch (1978: 90–92 Anm. 11) gewandt, s.E. ist „für einen bösen Trieb ... in der Anthropologie des Esra kaum Raum“. „Das böse Herz stellt keine Schöpfungsbegebenheit dar, sondern ist von Adam nachträglich ‚angezogen worden‘, dies aber so, daß es als eine Art magischer Gewandung nicht mehr abgestreift werden kann. Woher die Möglichkeit eines bösen Herzens kommt, interessiert den mit seiner Gegenwart und Zukunft, nicht aber mit metaphysischen Spekulationen befaßten Apokalyptiker nicht.“ 4. Esra vermeidet in der Tat die Aussage, Gott habe das „böse Herz“ dem Menschen anerschaffen (STONE 1990: 63 mit Anm. 18), und ist natürlich in seinem Gesamtkonzept darauf ausgerichtet, die „deuteronomistisch“ gedachte Verantwortlichkeit der Menschen gegenüber dem Gesetz (4 Esr 14) gerade gegen den Verhängnisgedanken der Sünde in Anschlag zu bringen; auf der anderen Seite ist aber ebenso deutlich, dass der Gedanke eines von Gott anerschaffenen oder jedenfalls tolerierten bösen Trieb für die Position Esras in *visio* I–III keineswegs absurd ist, wie sie auch dem rabbinischen Schrifttum geradezu geläufig ist (STONE 1990: 64; Bill. IV/1, 468). Koch optiert zudem in 3,21.26 textkritisch einseitig für *S* („das böse Herz anziehen“), die Überlieferungslage bei den Versionen ist jedoch an dieser Stelle so disparat (vgl. SCHREINER 1981: 314f; STONE 1990: 59; KLIN 1992: 8f), dass sie keinen anderen Schluss zulässt, als dass bereits die Versionen mit diesem Problem gekämpft haben. Dass die Frage der Herkunft des „bösen Herzens“ in 4. Esra weder von Esra noch von Uriel wirklich explizit gemacht wird, hat kaum mit einem möglichen Desinteresse des „Apokalyptikers“ zu tun, sondern ist sachlich bedingt: Woher das „böse Herz“ kommt, ist nicht (oder mit 14,47 nur für die Weisen) beantwortbar – sein Dasein ist schlicht eine je und je zu beobachtende Realität –, aber man kann es „aus seiner Rohheit herausführen“ (*erudire* 14,34, Schreiner [1981: 403] übersetzt: „in Zucht nehmen“).

⁹ Vgl. NEWSOM (1980); MOLENBERG (1984); STUCKENBRUCK (2000) sowie im Überblick BACHMANN (2010).

¹⁰ Man hat viel diskutiert über die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen der biblischen Urszene in Gen 6,1–4 und 1 Hen 6–16, die aber doch wohl eher so zu entscheiden ist, dass der ausgestaltete Henochbericht die kurze Episode aus der Genesis aufgenommen hat als dass Gen 6,1–4 ein Exzerpt aus dem Wächterbuch sei, wie etwa Paolo Sacchi gemeint hat; vgl. SACCHI (1990) 48f und die Diskussion bei SCHÜLE (2006) 224f.

¹¹ Zitiert nach UHLIG (1984) 525f. Zu diesem Text s. NICKELSBURG (2001) 213.

richt in Form der Flut hat seinen Grund nicht nur in der menschlichen Bosheit (Gen 6,5–8), sondern auch in einem göttlichen Verhängnis.¹² Doch affizieren die Engel in 1. Henoch sogleich auch die Menschen: Sie verraten ihnen himmlische Geheimnisse, etwa wie mit Kriegshandwerk und Kosmetik umzugehen ist, und treiben die Menschen so in die Bosheit:

1 Hen 8,1f: Und Azāz'el lehrte die Menschen Schwerter und Messer, Schilde und Brustpanzer herzustellen, und er zeigte ihnen [die Metalle] und ihre Bearbeitung, Armspangen, Schmuck und den Gebrauch der Augenschminken und der Augenverschönerung und das kostbarste und auserlesenste Gestein und allerlei Farbtinkturen. Und die Welt veränderte sich. Und es herrschte große Gottlosigkeit, und sie trieben viel Unzucht und gingen in die Irre, und all ihre Wege wurden böse.¹³

Anders als 4. Esra beantwortet 1. Henoch damit die Frage nach der Herkunft des Bösen im Menschen, hält sie aber wie 4. Esra von Gott fern: Nicht Gott ist für das Böse verantwortlich, sondern die gefallenen Engel und deren Machenschaften.¹⁴ Dass aber die Menschen im „Bösen“ verfangen sind, steht unfraglich fest. Allerdings fällt auf, dass die Qualifizierung des „Bösen“ in diesen Texten im Wesentlichen auf die Menschen enggeführt ist. Eine Generalbeurteilung der Welt als „böse“ lässt sich nicht finden. Sie wird zwar mit „Blut und Unrecht angefüllt“ (1 Hen 9,9), doch selbst erfährt sie keine negative Qualifikation. Dieser Beitrag wird allerdings zeigen, dass 1. Henoch in einer lang andauernden Tradition steht, die die Welt zuungunsten des Menschen mehr und mehr entlastet.

Andere Bereiche der jüdischen Literatur diesseits und jenseits der Kanongrenze bieten weitere Beispiele dafür, dass sie ein Interesse an der Wertung der Welt haben. Qoh 3,11 etwa vertritt – wohl durchaus im bewussten Gegenüber zu apokalyptisierenden Tendenzen der Entstehungszeit des Qoheldebuches¹⁵ – eine im Wesentlichen positive Sicht, wenn auch die zeitliche Differenzierung eine zentrale Rolle spielt („zu seiner Zeit“):

<p>אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְיָהּ בְּעֵתוֹ גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֵּאשׁ יְעַד־קוֹף:</p>	<p>Alles hat [Gott] so gemacht, dass es schön ist zu seiner Zeit. Auch die ferne Zeit hat er den Menschen ins Herz gelegt, nur dass der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, nicht von Anfang bis Ende begreifen kann.</p>
---	--

Die zur Qualifikation des Alls gebrauchte Terminologie יָפָה/„schön“ gegenüber בּוֹב/„gut“ in Gen 1 bedeutet kaum eine Abwertung,¹⁶ sondern versucht eher eine Akzentuierung in Richtung des griechischen καλός, das die Aspekte „gut“ und „schön“ kombiniert.

Vergleichbar ist auch die Aussage in Sir 39,16:¹⁷

¹² Vgl. OEMING (1993).

¹³ Zitiert nach UHLIG (1984) 521.

¹⁴ Vgl. COLLINS (1995).

¹⁵ Vgl. KRÜGER (1996) = ders. (1997), s. auch SCHMID (2011a), bes. 199–201.

¹⁶ Vgl. KRÜGER (2000) 172f.

¹⁷ Vgl. zum Thema weiter SPIECKERMANN (2008), zu Qoh und Sir bes. 85–92.

מעשה אל כלם טובים וכל צורך בעתו יספיק	Die Werke Gottes sind allesamt gut, jeglichen Bedarf stillt er zu seiner Zeit.
--	---

Noch deutlicher und entschiedener verhandelt wird die Frage nach der moralischen Qualität des Kosmos in der Alten Kirche, dort v.a. in Auseinandersetzung mit hellenistischen Schöpfungsvorstellungen, die sich ihrerseits v.a. von Platons Timaios her inspiriert hatten (Tim. 29aff), wo die Vorstellung vertreten wird, dass der Demiurg aus dem ungeordneten Chaos einen schönen Kosmos schafft, der allerdings nur unvollständige Abbildungen der ewigen Ideen enthält und deshalb keine perfekte Welt darstellt.¹⁸

Man sieht so – bei aller nötigen Differenzierung im Einzelnen: Es zeigen sich deutlich zwei Pole im Umgang mit der Frage nach Gut und Böse in Mensch und Welt, wenn man auf die ältere und die jüngere Literatur des antiken Israel und für den zweiten Pol dann darüber hinaus auch in die altkirchliche Literatur blickt. Die Thematik scheint sich nach und nach entwickelt zu haben, sowohl was die Wertung an sich als auch was deren Applikation auf die Welt *und* oder eben auch *oder* den Menschen betrifft. Wann und wo sind die Anfänge dieser Entwicklung nun zwischen diesen beiden Polen zu greifen?

Die Antwort darauf fällt nicht besonders schwer: Die apokalyptischen, spätweisheitlichen und altkirchlichen Zeugnisse sind natürlich nicht frei formuliert, sondern sie beruhen auf den entsprechenden zentralen Passagen der biblischen Urgeschichte in Gen 1–9, die den prominentesten Referenzpunkt für das Nachdenken über Gut und Böse von Mensch und Welt bilden. In literarhistorischer Hinsicht befindet man sich hier nicht ausschließlich, aber im Wesentlichen bei der Priesterschrift und ihren Folgetexten.¹⁹

Eine Bemerkung zu dieser Textauswahl ist allerdings vorzuschicken: Manche würden den Einsatzpunkt des Themas von Gut und Böse wohl eher im Bereich der vor- und frühexilischen Prophetie und in den deuteronomistischen Königsurteilen²⁰ suchen, wo sich in untereinander vergleichbarer Weise zum ersten Mal eine radikal wertende Perspektive auf die jeweiligen in den Blick genommenen Entitäten zeigt. Das ist durchaus richtig, aber diese gedanklichen Initiativen sind eher zur *Vorgeschichte* des Themas zu zählen und nicht als dessen geistesgeschichtlicher *Einsatzpunkt* anzusehen, und zwar vor allem, weil in diesen Texten – aus nahe liegenden geistesgeschichtlichen Gründen – König und Volk, nicht Mensch und Welt im Vordergrund stehen und weil der Qualifikation in „gut“ und „böse“ noch nicht der Status einer generellen Reflexion zukommt. Auf diese Texte wird aber bei der Frage nach den Gründen, weshalb überhaupt die Priesterschrift ethische Qualifizierungen eingeführt hat, noch einmal zurückzukommen sein.

¹⁸ Vgl. SCHUBERT (2011). Platons Timaios ist gut zugänglich in der zweisprachigen Ausgabe PLATON (2003).

¹⁹ Vgl. für eine erste Orientierung zur Priesterschrift SCHMID (2008) 146–156 sowie KRATZ (2000) 226–248, bes. 248.

²⁰ Vgl. dazu BLANCO WISSMANN (2008), besonders die kulturgeschichtlichen Überlegungen zur Unterscheidung von „gut“ und „schlecht“ (45) in babylonischen Texten (45–49).

Die Position der Priesterschrift und die sie bestimmenden Faktoren

Die Priesterschrift lässt sich vergleichsweise gut und genau datieren, nämlich wahrscheinlich in die Zeit zwischen 539 und 526 v.Chr. Aufgrund ihrer politischen Theologie, die zu wesentlichen Stücken die persische Reichsideologie rezipiert – jedes Volk lebt in seinem Land, mit seiner Sprache und seinem Kult in einer durch menschliche Herrscher vermittelten Theokratie –,²¹ wird sie kaum älter sein als die Eroberung des babylonischen Weltreichs durch den Perserkönig Kyros, die mit der kampflosen Einnahme Babylons 539 v.Chr. ein weltgeschichtliches Faktum wurde. Weil aber diese politische Theologie der Priesterschrift zwar die ganze Welt umfasst, Ägypten daraus aber ausweislich des Plagenzyklus in Ex 7–11 sowie der auffälligen Aussage in Ex 12,12,²² die vom Gericht an den Göttern Ägyptens spricht, auszuklammern scheint, liegt es nahe damit zu rechnen, dass die persische Eroberung Ägyptens durch Kambyses 526 v.Chr. noch nicht vorausgesetzt ist.²³ Die Wiedererrichtung des zweiten Tempels 515 v.Chr.²⁴ bildet keinen deutlichen *terminus ante quem* oder *terminus a quo*, dazu ist das Verhältnis des priesterschriftlichen Wüstenheiligtums zum zweiten Tempel zu unklar.²⁵ Doch man mag fragen, wie gut der Entwurf eines mobilen Zeltheiligtums in der sinaitischen Wüste²⁶ als Gründungslegende zu einem bereits errichteten zweiten Tempel in Jerusalem passt:²⁷ Näher liegt es, die Grundschrift der Priesterschrift vor 515 v.Chr. anzusetzen.

²¹ Vgl. dazu SCHMID (2009).

²² Zur Zugehörigkeit zur Priesterschrift vgl. GERTZ (2000) 396. BERNER (2010: 281f) interpretiert den Vers als nachpriesterschriftlichen Zusatz, der Ex 6,6; 7,4 („große Gerichte“) mit Jer 43,12f („Götter Ägyptens“) kombiniert.

²³ Zum Datum 526 v.Chr. vgl. QUACK (2011). Die oben erwähnte persische Reichsideologie ist allerdings erst in den Königsinschriften seit Dareios explizit belegt (vgl. WEISSBACH 1911; LECOQ 1997; SCHMITT 2009), was eher auf eine Ansetzung der Priesterschrift in oder nach der Dareioszeit hinweisen könnte. Doch ist die Weltordnungsidee des Perserreichs wohl kaum erst so alt wie ihre erste literarische Bezeugung (vgl. FREI/KOCH ²1996).

²⁴ Erheblich später datiert EDELMAN den Wiederaufbau, nämlich unter Artaxerxes I., ca. 445 v.Chr., vgl. ders. (2005), s. bereits DEQUEKER (1993). Zwar scheint diese Spätdatierung besser mit der Chronologie der Perserkönige in Esr 1–6 übereinzustimmen, doch ist die dortige Textabfolge kompositionell und inhaltlich unklar; zudem ergeben sich Kohärenzprobleme mit der Behandlung der Tempelbauthematik in Hag und Sach 1–8.

²⁵ Vgl. DE PURY (2007). Etwas später datiert KRATZ (2000) 248 („um 500 v.Chr.“), s. auch BERNER (2010) 435 (unter Bestreitung der Priesterschrift als ehemals literarisch selbständiger Quellschrift, vgl. dazu SCHMID 2011b und s.u. Anm. 27). Das Verhältnis des in Ex 25–40 beschriebenen Wüstenheiligtums zum zweiten Tempel ist nicht ganz klar: Die Maße in Esr 6,3 sind unvollständig und sachlich schwierig, vgl. GUNNEWEG (1985) 104–108. Vgl. die Diskussion bei JANOWSKI (²2000) 328–336.448.

²⁶ Vgl. dazu SCHMID (2010).

²⁷ Ob man die Quellenhaftigkeit der Priesterschrift aufgrund einiger weniger Erleichterungen in der mikrokontextuellen Erklärung ihrer Anteile v.a. in Gen 37–50 und Ex 14f aufgeben soll, wie Christoph Berner (2010: 435–438) vorgeschlagen hat, bleibt fraglich. Man bezahlt dafür den zu hohen Preis, dass das von den priesterschriftlichen Texten makrokontextuell klar entwickelte theologische Profil in Bezug auf ihre Gotteslehre, ihre politische Theologie und ihre Bundestheologie erheblich verwässert wird und man zu der wenig plausiblen Hilfsannahme greifen muss, die Urheber einer als Redaktionsvorgang aufgefassten ‚Priesterschrift‘ hätten ebenso gedacht wie die Redak-

Dass die Priesterschrift – wenn nicht *der*, so doch zumindest – *ein* prominenter Einsatzpunkt für die theologische Thematisierung von Gut und Böse in der Welt ist, liegt aufgrund ihrer stereotypen Qualifizierung des Geschaffenen innerhalb ihres Schöpfungsberichts in Gen 1 als „gut“ bzw. „sehr gut“ auf der Hand. Innerhalb des mutmaßlichen Bestandes der noch selbständigen Priesterschrift fällt der Begriff מַטְוֶה/„gut“ siebenmal, und zwar ausschließlich in Gen 1.

Er wird durchwegs im Rahmen der sogenannten Billigungsformel „und Gott sah, dass es gut war“ verwendet, die jeweils nach einem bestimmten Werk die Angemessenheit seiner tathaften Ausführung entsprechend der wörtlichen Anordnung positiv qualifiziert. „Gut“ ist also, was so ist, wie es von Gott angeordnet worden ist.

Ob man „gut“ hier mit der klassischen alttestamentlichen Wissenschaft, besonders im Gefolge von Wellhausen, auf den *funktionalen* Aspekt „lebensförderlich“ beschränken soll,²⁸ ist weder von der Semantik des Begriffes her noch vom priesterschriftlichen Gesamtkontext her eindeutig oder auch nur nahe liegend. „Gut“ ist vielmehr durchaus auch als *inhaltliche* Qualifikation zu verstehen. Das lässt sich vor allem von der Oppositionsstellung von Gen 1,31 und 6,12 her begründen:

Gen 1,31:
Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte,
und siehe, es war sehr gut (טוֹב מְאֹד).

Gen 6,12:
Und Gott sah auf die Erde,
und siehe, sie war verderbt (נִשְׁחָתָה).

Das „Gutsein“ und das – wenige Kapitel später im Erzählverlauf festgestellte – „Verderbtsein“ der Erde entsprechen einander reziprok, und da das „Verderbtsein“ auch – anachronistisch gesprochen – „moralisch“, jedenfalls mit der Frage verantwortlichen Handelns verbunden qualifiziert ist, da es mit dem Handlungsaspekt der מַחְמָה/„Gewalttat“ verknüpft wird, derer sich Mensch und Tier („alles Fleisch“) schuldig gemacht haben,²⁹ muss Entsprechendes auch für das „Gutsein“ in Gen 1,31

toren, denen im Rahmen der klassischen Zugänge die Zusammenarbeit der Priesterschrift mit ihren nichtpriesterschriftlichen Kontexten zugeschrieben wird (63). Dagegen spricht, was BLUM als die „diskontinuierliche Bezugnahme [der priesterlichen Komposition] auf die vorgegebene Überlieferung“ (1990: 332) bezeichnet hat, die die priesterschriftlichen Texte eben nicht einfach im Rahmen einer Ergänzungshypothese plausibel werden lässt (obwohl Blum auch die Option der Quellenhaftigkeit als problematisch ansieht).

²⁸ WELLHAUSEN (³1886) 316; WESTERMANN (1974) 228f („in einem mehr funktionalen Sinn gemeint: ‚gut für ...‘“). STECK (²1981b: 184 Anm. 775) spricht etwa von „wohlgelungen-förderliche[r] Funktionalität“: vgl. auch STECK (1970) 34–36 Anm. 43; OTTO (1994) 63f; KRATZ/ SPIECKERMANN (1999) 273. Zu einer möglichen Parallele aus dem „Denkmal memphitischer Theologie“ vgl. SCHMIDT (1964) 62. Eine wenig verbindliche Auskunft gibt SEEBASS (1996) 86, der v.a. die Erwägungen von WESTERMANN (1974) 229 zur Nähe von „gut“ und „schön“ aufnimmt.

²⁹ Dazu fügt sich, dass das die Flut bedingende Problem der מַחְמָה/„Gewalttat“ in Gen 9,1–6, nach der Flut, durch *gesetzliche Maßnahmen*, nämlich das Verbot des Blutgenusses und die Einführung der Todesstrafe (vgl. dazu ZEHNDER 2010), geregelt wird. Das bedeutet, dass der „verderbte“ Zustand der Welt unmittelbar vor der Flut durch spätere menschliche Handlungen zwar nicht wieder in sein ursprüngliches Gegenteil überführt, aber doch immerhin so verbessert werden kann, dass er trotz Gewalttat Leben ermöglicht. „Verderbtheit“ der Welt ist demnach eine Qualifikation, die durch „gutes“ menschliches Handeln in Richtung einer zwar nicht mehr „sehr guten“, aber „besseren“ Welt transformierbar ist. Das „Gutsein“ oder „Verderbtsein“ der Welt ist also keine inhaltsfreie Qualifikation.

und im vorlaufenden Kontext gelten: Gott klassifiziert das von ihm Geschaffene – zumindest *auch* – als in „moralischer“ Hinsicht „gut“.³⁰

Nur schon der Umstand der *Existenz* der Billigungsformel *als solcher* zeigt, dass Gen 1 damit rechnet, dass eine Diskrepanz zwischen göttlicher Anordnung eines Werks und dessen tatsächlicher Beschaffenheit in der Realität *grundsätzlich möglich* ist: Nur dann macht die Feststellung „es war gut“ überhaupt Sinn. Dass Gen 1 diese mögliche Differenz zulässt, beruht auf dem einfachen Umstand, dass die Weltansicht von Gen 1 *empirisch* abgestützt ist. Die Welt ist für die Priesterschrift eben nicht einfach eine automatische und unveränderliche Realisierung von Gottes Programm (oder wie die Priesterschrift sagen würde: von Gottes Wort), sondern sie verfügt offenbar über eine gewisse Eigendynamik.

Das wird aus der wohlbekannten Darstellung der Möglichkeit und dann auch Realisierung der Depravation der ursprünglich sehr guten Schöpfung in ihr Gegenteil im weiteren, durch den priesterschriftlichen Lesezusammenhang von Gen 1–6 dargestellten Geschehen unmittelbar evident – ein Zusammenhang dessen Indikation durch die Oppositionsstellung von Gen 1,31 und 6,12 bereits genannt wurde:

Gen 1,31:

Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.

Gen 6,11–13:

Aber die Erde wurde verderbt vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalttat (טמא).

(12) *Und Gott sah auf die Erde, und siehe, sie war verderbt;*

denn alles Fleisch hatte seinen Wandel verderbt auf der Erde.

(13) Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen; denn die Erde ist voller Gewalttat (טמא) von ihnen her. So will ich sie denn von der Erde vertilgen.³¹

Die Entsprechung von Gen 1,31 und 6,11–13 ist standardmäßig in den Kommentaren notiert worden. Allerdings hat man diesen Zusammenhang für die konkrete Auslegung von Gen 1 oft nicht hinreichend berücksichtigt. Z.B. hielt H. Gunkel in seinem Genesiskommentar fest:

So wie Gottes Urteil über die Welt, lautet natürlich auch das Urteil des Erzählers: die Welt ist gut. [...] Ganz anders denkt hierüber das spätere Judentum: die Welt liegt im Argen.³²

³⁰ Auffälligerweise fehlt die Qualifizierung als „gut“ bei der Himmelsfeste im hebräischen Text (und zwar wohl schon in 4QGen^b), die LXX hingegen bietet auch hier erwartungsgemäß die Billigung. Weshalb die Himmelsfeste nicht „gut“ sein soll, ist nicht recht einzusehen, obwohl manche vermuteten, die Feste könne deshalb noch nicht als „gut“ bezeichnet werden, da erst die Trennung von Land und Meer unterhalb ihrer dieses Werk zur Güte hin komplettiere. Es kann sein, dass solche Überlegungen die Streichung der Billigungsformel veranlasst haben mögen, vermutlich bietet die LXX doch den ursprünglichen Text, auch wenn hier keine Sicherheit zu erzielen ist. Vgl. die Diskussion bei SCHMIDT (1964) 61; STECK (²1981b) 40–44.82.

³¹ Vgl. zu dieser über die Menschenwelt herausgreifenden Perspektive, die in der „Fleisch“-Begrifflichkeit impliziert ist, STIPP (1999).

³² GUNKEL (⁶1964) 105.

Gunkel erliegt mit diesem Urteil über den priesterschriftlichen Erzähler einem klassischen Fehler, der ihm als Formgeschichtler³³ eigentlich nicht hätte unterlaufen dürfen: Er missachtet die Gattung von Gen 1 und respektiert nicht, dass Gen 1 nie ein Text für sich, sondern immer Kopfstück eines größeren Lesezusammenhangs gewesen ist. Insofern gilt auch für die Priesterschrift: Die Welt, die gegenwärtig erfahrbare Welt ist eben nicht mehr „sehr gut“ und besteht nur fort dank dem in Gen 9 kodifizierten göttlichen Gewaltverzicht gegen sie. Die Welt war zwar *ursprünglich* „gut“, gerade darin aber unterscheidet sich das – wie Gunkel sich ausdrückt – „spätere Judentum“ nicht von der Priesterschrift, wie 4. Esra und 1. Henoch zeigen.

Dabei ist wichtig zu erkennen, wie v.a. E.A. Knauf zu Recht betont hat,³⁴ dass die Priesterschrift selber nicht eine Urgeschichte *hat*, sondern der Sache nach insgesamt eine Urgeschichte *ist*: Ihr kompletter Textablauf steht im Dienste der Etablierung mythisch strukturierter Begründungszusammenhänge für gegenwärtige Lebensordnungen. Genau genommen muss man deshalb formulieren: Die Welt ist zwar ganz uranfänglich „gut“, aber bereits im Rahmen der urgeschichtlichen Anfänge dann auch schon „verderbt“.

Dass der für die Priesterschrift grundlegende Prozess der Depravation der Welt nicht nur durch den Lesezusammenhang *nach* Gen 1 dargestellt, sondern bereits *in* Gen 1 selbst literarisch angezeigt wird, ist selten gesehen worden, aber gut begründbar. Dieser Prozess wird deutlich, wenn man auf das Motiv des Segens in Gen 1 achtet: Den göttlichen Segen erhalten gemäß Gen 1 die Fische und die Menschen, nicht aber die Vögel³⁵ und die Landtiere. D.h., bereits in der „sehr guten“ Schöpfung von Gen 1 ist eine Instabilität angelegt: Nicht alle Geschöpfe sind für den Segen vorgesehen. Weshalb nicht?

Zunächst hängt das mit der in Gen 1 offenkundigen Struktur zusammen, dass bestimmte Lebensräume für bestimmte Wesenheiten geschaffen werden, wie die Entsprechungen der Werke der Tage zwei und drei mit denen der Tage fünf und sechs zeigt: Das Meer ist für die Fische vorgesehen, der Himmel für die Vögel, und das Land für die Landtiere und die Menschen. Dass das Land nun für *zwei* Wesenheiten als Lebensraum dienen muss, wird von der Priesterschrift dadurch als problematisch indiziert, dass nur eine Wesenheit, nämlich die Menschen, auf Kosten der Tiere, gesegnet wird. Weshalb aber erhalten die Vögel keinen Segen? Weil sie eben *de facto* auch das Land als Lebensraum mitbenutzen, zum Nisten, zur Nahrungsaufnahme und zur Fortpflanzung.

Mit dem Motiv des selektiv verteilten Segens wird aber auch deutlich: Die Priesterschrift unterscheidet offenbar einerseits *Qualität* und andererseits *Dauerhaftigkeit* bestimmter Ordnungen. Natürlich sind alle Ordnungen von Gen 1 gut, aber nicht alle sind von Dauer. Am deutlichsten erkennbar ist das an den Nahrungszuweisungen an die Geschöpfe: Dass alle Geschöpfe sich vegetarisch ernähren sollen, ist zwar gut, aber nicht von Dauer. Nach der Flut wird der Fleischkonsum für die

³³ Vgl. zu ihm nach wie vor KLATT (1969); neuerdings WITTE (2011).

³⁴ KNAUF (2000a); ders. (2000b); vgl. auch LOHFINK (1978) = ders. (1988).

³⁵ Vgl. dazu die Diskussion bei LEUENBERGER (2008) 386f.

Menschen, implizit auch für die Tiere freigegeben, offenkundig in Rücksicht auf die erfahrbare Lebenswirklichkeit.

In einem bestimmten Aspekt unterscheidet sich nun aber die Priesterschrift deutlich von den späteren apokalyptischen Weltentwürfen: Sie kennt zwar den Vorgang der Depravation des ursprünglich „Guten“, der Begriff **רע** „Böse“ gehört aber nicht zu ihrem Vokabular. Die Priesterschrift spricht stattdessen von **תשח** „Verderbtheit“ oder „Zerstörung“, wie aufgrund der bereits angeführten zentralen Aussage über den Zustand der Welt unmittelbar vor der Flut in Gen 6,12 deutlich ist. Nur schon dieser Befund ist auffällig: Der Sache nach „Böses“ gibt es nach der Priesterschrift also nur als *privatio boni*, als depraviertes Gutes, nicht als aus sich selber heraus existierende oder existenzfähige Qualität der Welt.

„Gut“ ist für die Priesterschrift zwar ein Merkmal der anfänglichen Gegenwelt, dies gilt aber nicht mehr uneingeschränkt von der gegenwärtig erfahrbaren Lebenswelt. Doch auch diese ist nicht einfach schlecht. Wie schon oft gesehen worden ist, rechnet die Priesterschrift damit, dass mit der Einrichtung des Kultes (Ex 25–40) die anfängliche Güte der Welt in und für Israel partiell restituiert wird.³⁶ Erhard Blum spricht nachgerade von einer „Schöpfung in der Schöpfung“³⁷, die durch das Heiligtum in der Welt errichtet wird. Dass das richtig ist, kann man etwa an der Parallelgestaltung des Abschlusses der Schöpfung in Gen 1 und des Abschlusses der Arbeiten am Heiligtum in Ex 39f³⁸ oder auch an dem Motiv, dass die Freigabe des Fleischverzehr, nach Gen 9 eine Konzession an die depravierte Welt, nun für Israel wieder eingeschränkt wird, sehen: Geessen werden darf nur das Fleisch *reiner* Tiere, die unreinen Tiere sind tabu.

Überraschenderweise aber benutzt die Priesterschrift für die im Heiligtum partiell restituierte Schöpfung nicht den Begriff **טוב** „gut“. Offenbar ist „gut“ für die Priesterschrift eine unteilbare Kategorie. Die Priesterschrift hätte wohl von „relativ gut“ sprechen müssen, aber das wäre gegenüber Gen 1 blasphemisch gewesen. Statt von „gut“ spricht die Priesterschrift vielmehr von „heilig“. Das Thema der Heiligkeit ist in der Priesterschrift belegstatistisch reziprok zum Thema der Güte verteilt: Alle Belege bis auf einen fallen in den Bereich der Sinaiperikope Ex 25–40. Die Ausnahme ist Gen 2,3, wo vom Heiligen des siebten Tages durch Gott die Rede ist. Allerdings bezeichnet „heiligen“ hier noch nicht den Sabbat, sondern nur dessen urgeschichtliche Abbildung in Gottes Ruhen an diesem Tag.³⁹

Die Lancierung des Themas von Gut und Böse im Alten Testament durch die Priesterschrift lässt sich demnach wie folgt zusammenfassen:

- 1) Nur die Schöpfung ganz am Anfang ist schlechterdings „gut“, für die gegenwärtige Lebenswelt gilt dies nur mehr in eingeschränktem Maß.
- 2) Die Priesterschrift differenziert allerdings von Anfang an zwischen Güte und Segen. Eine bestimmte Lebensordnung kann zwar gut sein, sie wird es aber nur

³⁶ Vgl. LEUENBERGER (2008) 405–409.

³⁷ BLUM (1990) 311.

³⁸ Vgl. z.B. WEIMAR (1984); POLA (1995); SCHMID (2008) 147.

³⁹ Vgl. dazu und zur Verankerung von Gen 2,3 im Rahmen der Priesterschrift KRÜGER (2009b).

- dauerhaft bleiben, wenn sie in den Genuss des göttlichen Segens kommt – wenn nicht, kann und wird sie zerfallen.
- 3) Böses gibt es nur als verkommenes Gutes. Es existiert nicht kraft seiner selbst, sondern nur als Resultat eines Depravationsvorgangs.
 - 4) In der verkommenen Welt kann in Israel dank Gottes Stiftung des Kults, der Heiligung ermöglicht, eine partielle Restitution der anfänglichen Schöpfung stattfinden. Für die Beschreibung dieser partiellen Restitution wird allerdings der Begriff „gut“ vermieden.
 - 5) Gott steht jenseits von „gut“ und „böse“, die Priesterschrift kennt keine entsprechende begriffliche Qualifizierung für Gott.

Es ist deutlich, dass diese Konzeption keinen Dualismus impliziert – im Gegenteil: Die erfahrbare Welt ist zwar nicht mehr so gut wie am Anfang, aber sie ist immer noch positiv qualifizierbar, es gibt Instrumente zur partiellen Restituierung ihrer anfänglichen Qualität, und das Böse ist keine eigenständige Macht, sondern nur das Resultat von schöpfung-internen Depravationsprozessen.

Weshalb aber führt die Priesterschrift – wenn nicht zum ersten Mal, so doch zum ersten Mal prominent – diese Qualifizierung von „Gut“ und verkommenem Guten zur Interpretation der Welt überhaupt ein?

Zunächst einmal sind ihr diese Kategorien *nicht* von *Enuma eliš*⁴⁰ vorgegeben gewesen, das – wie die Forschung seit Gunkel hinreichend deutlich gezeigt hat⁴¹ – im Hintergrund von Gen 1 steht. *Enuma eliš* geht es nicht um die Frage der moralischen Qualität des Kosmos, sondern vielmehr um die Suprematie Marduks in der Götterwelt. Es ist auch nicht angezeigt, auf einen mancherorts postulierten persischen Dualismus, und sei es auch nur als *kritisch* rezipierte Hintergrundfolie der Priesterschrift, zu rekurrieren. Dazu ist dieses Konzept ohnehin selbst zu wenig greifbar, und die Priesterschrift lässt nicht wirklich eine Auseinandersetzung in diesem Sinn erkennen.⁴²

Die Frage nach „Gut und Böse“ scheint also nicht aus der Umwelt abzuleiten zu sein, sondern vielmehr auf einer interpretatorischen Eigenleistung der Priesterschrift zu beruhen. Wie ist die Priesterschrift auf diese Idee gekommen?

Unter den möglichen Einfluss nehmenden Faktoren lassen sich folgende nennen: Zunächst einmal ist die Gegenwart der Verfasser der Priesterschrift zu bedenken, die frühpersische Zeit. Die Priesterschrift ist mit ihrer theokratischen Ausrichtung eine entschiedene Advokatin der Perserherrschaft, die – obwohl diese eine Fremdherrschaft darstellt – dank ihrer relativen Toleranz in religiösen und kulturellen Fragen und ihres Ordnungscharakters von der Priesterschrift als gottgewollt interpre-

⁴⁰ Vgl. TUAT II, 565–602.

⁴¹ Vgl. v.a. GUNKEL (²1921); BAUKS (1997) 255–261; ZGOLL (2011).

⁴² Man vergleiche nur die persischen Königsinschriften, die recht nahe beim politischen Konzept der Priesterschrift stehen. Die Königsinschriften des Xerxes etwa werden stereotyp durch die Aussage eröffnet: „Ein großer Gott (ist) Ahuramazda, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf, der den Menschen schuf, der die Segensfülle schuf für den Menschen, der den Xerxes zum König machte, den einen zum König von vielen, den einen Gebieter von vielen“. Vgl. WEISSBACH (1911) 107–119; SCHMITT (2009).

tiert werden kann.⁴³ Die Priesterschrift versucht gewissermaßen, die erlebbare Lebenswelt so nahe wie möglich an die dahinter angenommene Schöpfungsordnung anzugleichen, ohne aber ihre ambivalenten Seiten zu verleugnen und so in einen strukturellen Manichäismus abzuleiten. Für die Priesterschrift ist die Welt zwar nicht optimal, aber dank des Kults doch immer noch so etwas wie die beste aller möglichen, und das fordert gewissermaßen die ursprüngliche Qualifizierung als „gut“ in der Sache nachgerade von selbst heraus.

Damit in Zusammenhang steht für die Priesterschrift zweitens die Herausforderung des kritischen Umgangs mit der vorexilischen und exilischen Gerichtsprophetie und der deuteronomistischen Geschichtsinterpretation in den Vorderen Propheten, die gewissermaßen das Thema der Verkommenheit einer an sich als „gut“ konzipierten Ordnung bereits in präliminarischer Form lanciert, aber zunächst – wie in der damaligen intellektuellen Matrix nur zu erwarten – vorrangig auf das Königtum bezogen hatten und erst nach und nach zu einer Anklage des Volkes vorgegangen waren.⁴⁴ Dagegen hat sich die Priesterschrift zu verteidigen: Israel und die Welt sind nicht einfach verdorben, sondern in einer nach wie vor zumindest *vergleichsweise* guten Ordnung aufgehoben.

Wie macht sie das? Es ist schon oft gesehen worden, dass die Priesterschrift Elemente ihr vorgegebener Gerichtsprophetie aufnimmt und in mythischer Weise bricht.⁴⁵ Am deutlichsten erkennbar ist dies an der Rezeption von Am 8 und Ez 7 in Gen 6,13, die zeigt, dass die priesterschriftliche Ansage des Endes, das gekommen ist, keine Eigenschöpfung ist, sondern aus der Gerichtsprophetie stammt. Die Priesterschrift nimmt diese auf, aber sie historisiert sie und setzt sie so außer Kraft: Gottes Gerichtswille bezieht sich nur mehr auf die vorsintflutliche Epoche, ist also Geschichte.

Ein dritter Grund, möglicherweise der wichtigste, besteht in den geistesgeschichtlichen Verschiebungen, die der aufkommende und von der Priesterschrift selber engagiert bejahte Monotheismus mit sich brachte. *Dass* die Priesterschrift selber dezidiert monotheistisch denkt, ergibt sich nur schon aus ihrem absoluten, d.h. artikellosen Gebrauch der Elohim-Begrifflichkeit; er zeigt, dass Elohim – eigentlich der Begriff für die Klasse aller Gottheiten – in der Priesterschrift mit dem einzigen Element dieser Begrifflichkeit, der Schöpfergottheit, koinzidiert.⁴⁶ Nun muss man sich dessen bewusst sein, dass das Aufkommen des Monotheismus mehr und anderes ist als die bloße Reduktion der Anzahl numinöser Wesen auf ein einziges. Vielmehr verändert sich mit der Vorstellung nur eines Gottes das Gesamtgefüge von Welt und Gott insgesamt. Monotheismen bringen nachgerade zwangsläufig eine scharfe Trennung von Gott und Welt mit sich, die in aller Regel auf eine erheb-

⁴³ Vgl. im Überblick SCHMID (2008) 140–146.

⁴⁴ Vgl. knapp SCHMID (2008) 120–122, ausführlich SCHMID (2004); ders. (2006a) sowie BLANCO WISSMANN (2008).

⁴⁵ Vgl. SMEND (1981) = ders. (1986) = ders. (2002); GOSSE (1994); SCHMID (2008) 148.

⁴⁶ Vgl. dazu DE PURY (2002); ders. (2008); SCHMID (2003); kritisch zur Bestimmung von Elohim als eigennamenartige Verwendung in der Priesterschrift BLUM (2008).

liche Transzendierung Gottes herauslaufen.⁴⁷ Und dies ist im Blick auf die Frage nach Gut und Böse bei Gott einerseits⁴⁸ und in Mensch und Welt andererseits von erheblichem Belang: Während etwa die Psalmenfrömmigkeit mit Zuversicht davon ausgehen kann, dass Gott „gut“ ist (Ps 25,8; 34,9; 109,21; 119,68) und dass man Gott danken soll, weil er „gut“ ist und seine Gnade ewig währt (Ps 106,1; 107,1; 118,1.29 u.ö., vgl. Ps 52,11 und 54,8 für die Kurzformel כִּי טוֹב), so sind spezifisch monotheistische Reflexionstexte sehr viel zurückhaltender, Gott als schlechterdings „gut“ zu klassifizieren. Charakteristisch ist vielmehr, was etwa Jes 45,5–7⁴⁹ von Gott sagt:

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד	Ich bin Jhwh und keiner sonst,
[...] וְלֹאֵתִי אֵין אֱלֹהִים	außer mir gibt es keinen Gott. [...]
: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד:	Ich bin Jhwh und keiner sonst,
יּוֹצֵר אֹר	der das Licht bildet
וּבִרְאָה חֹשֶׁךְ	und die Finsternis schafft,
(1QJes ^a : טוב) עֲשֵׂה שְׁלוֹם	der Heil vollbringt
וּבִרְאָה רָע	und Unheil schafft,
: אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה כָל-אֱלֹהִ:	ich, Jhwh, bin es, der all dies vollbringt.

Jes 45,5–7 legt sogar allen Wert darauf, dass der spezifisch göttliche Schöpfungs-terminus בְּרָא besonders mit den negativen Manifestationen Gottes zusammengedacht wird.

Mit anderen Worten: Der im antiken Israel aufkommende Monotheismus transzendiert die Gottesvorstellung in einem solchen Maße, dass ihre ethische Qualifizierung nicht mehr ohne weiteres möglich ist. Dafür aber rücken umgekehrt nun die Größen Mensch und Welt als Schöpfungen Gottes in den Vordergrund, die ihrerseits qualifizierbar werden, wobei sich in der Priesterschrift eine Unterscheidung zwischen dem ursprünglich guten Schöpfungszustand und den demgegenüber minder positiven Resultaten von innerweltlichen Entwicklungen dieses Urzustandes zur Erklärung der gegenwärtigen Gegebenheiten nahe gelegt hat.

Die Priesterschrift scheint also der erste generelle Qualifikator in der Geistesgeschichte des antiken Israel gewesen zu sein und hat damit einen großen Teil ihrer Nachgeschichte mit beeinflusst. Zu diesen Folgen sind nun noch einige knappe Bemerkungen im Sinne eines Ausblicks anzubringen.

⁴⁷ Der Religionswissenschaftler Fritz Stolz hat hierzu den hilfreichen Begriff der Leitdifferenzen in einer Religion geprägt. In monotheistischen Systemen des antiken Israels wird die vorgegebene Leitdifferenz von Kosmos und Chaos durch jene von Gott und Welt abgelöst. Vgl. STOLZ (1983); ders. (1996); ders. (2001) 139–157.

⁴⁸ Vgl. dazu die Übersicht bei HÖVER-JOVAG (1982) 335–337.

⁴⁹ Vgl. LEUENBERGER (2010).

Die Position des nichtpriesterschriftlichen Sintflutprologs und -epilogs (Gen 6,5–8; 8,20–22)

Die theologiegeschichtliche Heimat dieser Texte wurde vor 50 Jahre noch ganz anders bestimmt als heute. Gen 6,5–8 und 8,20–22 nahm man mit Gen 2f zusammen und schrieb sie dem während der salomonischen Aufklärung wirkenden Jahwisten zu. Von diesem Jahwisten hat sich jedenfalls ein maßgeblicher Strang der alttestamentlichen Forschung mittlerweile verabschiedet.⁵⁰ Dass Gen 6,5–8 und 8,20–22 in den nachpriesterschriftlichen Bereich gehören, ist zwar umstritten, aber gleichwohl recht gut begründbar:⁵¹ Behilft man sich nicht mit kleinteiliger Literarkritik, so zeigt Gen 6,7 deutlich Anklänge an Gen 1, und 8,20f setzt mit der Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren die priesterliche Opfertora aus Lev 1–7 voraus und reproduziert auch mit Blick auf die Akzeptanz des Opfers priesterlichen Sprachgebrauch.

In Gen 6,5–8 und 8,20–22 scheint sich die ethische Qualifikation von Mensch und Welt noch einmal deutlich verschärft zu haben. Die Bosheit der Menschen ist groß auf der Erde, und aller Trieb des Planens seines Herzens ist nur böse die ganze Zeit, so formuliert es Gen 6,5. Ein Vergleich mit der priesterschriftlichen Aussage in Gen 6,12 zeigt, dass hier drei Veränderungen stattgefunden haben:

Erstens: Die Subjekte der Schuld werden eingegrenzt von „allem Fleisch“ – in der Priesterschrift umfasst dies Mensch *und* Tier⁵² – auf „den Menschen“ allein. Zweitens: Das Problem ist nicht mehr der Wandel, sondern das dahinterliegende Planen des Herzens. Drittens: Das Resultat ist nicht akzidentell „verderbt“, sondern „alle Zeit“ „nur schlecht.“

Gen 6,5 entwirft also eine gänzlich verdunkelte Anthropologie, die nun allerdings, wie namentlich die Parallelaussage in Gen 8,21 deutlich macht, mit einer in ihrer theologischen Komplexität gesteigerten Gottesvorstellung und einer neutraleren Bewertung der Welt einhergeht. Der Epilog der Flutepisode in Gen 8,21 stellt klar, dass die Bosheit der Menschen nach der Flut nicht mehr mit göttlichem Gericht sanktioniert wird, sondern im Gegenteil unter der Zusage steht, nicht mehr kausal mit dem göttlichen Gericht verknüpft zu werden. Man kann diese Veränderung der göttlichen Logik deutlich an der gegensätzlichen Verwendung von כִּי, eigentlich eine begründende Partikel („denn“), in Gen 6,7 einerseits und Gen 8,21 andererseits ablesen. In Gen 6,7 begründet כִּי den göttlichen Vernichtungsbeschluss und ist offenkundig in kausalem Sinn verwendet. In Gen 8,21 hingegen ist כִּי logisch in konzessivem Sinn mit dem Vorausgehenden verknüpft. Die Bosheit der

⁵⁰ Vgl. DOZEMAN/SCHMID (2006); GERTZ/SCHMID/WITTE (2002). Der von LEVIN propagierte Jahwist (1993; ders. 2007) ist zwar methodisch in erheblich weiterführender Weise als Redaktor gefasst, verbleibt aber im von der Forschungsgeschichte vorgegebenen Prokrustesbett des Tetra-teuch.

⁵¹ KRÜGER (1997) = ders. (2009a); KRATZ (2000) 259–262; BOSSHARD-NEPUSTIL (2005) 66–71.95–99, anders GERTZ (2006). Vgl. auch die im Rahmen des Quellenmodells verbleibende Darstellung von OBERFORCHER (1981).

⁵² Vgl. STIPP (1999).

Menschen „begründet“ hier in paradoxem, nämlich konzessivem Sinn den göttlichen Verzicht auf künftige Gerichtsschläge.⁵³

Was die Welt betrifft, so fällt auf, dass sie in Gen 8,21 gewissermaßen neu neutral gesehen wird:

לֹא-אֶכְרַח לְקַלְל עוֹד אֶת-הָאָרֶץ בְּעֵינֵי הָאָדָם		Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen.
---	--	--

Der Fluch über die Erde fällt in 8,21 in die Verantwortung der Menschen, sie selbst soll künftig nicht mehr aufgrund deren Schuld geschlagen werden. Für die Priesterschrift (Gen 6,12) war noch die Erde selbst verderbt:

וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁתַּחֲתָה		Und Gott sah die Erde und siehe, sie war verderbt.
---	--	---

Man mag zwar Gen 6,12 als eine elliptische Formulierung ansprechen, da der Sache nach nicht die Erde, sondern die Menschen und Tiere gemeint sind; doch selbst mit einer solchen Interpretation wird deutlich, dass sich die Sensibilität von Gen 6,12 zu Gen 8,21 hin deutlich von der Erde auf den Menschen hin verschoben hat.

Das heißt also: Mit der Steigerung des Motivs der Bosheit der Menschen wird die Erde ihrerseits wieder neutraler qualifiziert, sie ist nur mehr Bühne der Veranstaltungen der Bosheit der Menschen, die aber die Erde dank der nachsintflutlich inversen Logik des göttlichen Handelns nicht mehr in negativer Weise affiziert.

Ausblick

Die anthropologische Engführung im Gefolge der Priesterschrift brachte es mit sich, dass das Problem von Gut und Böse im späten Alten Testament vorrangig zunächst mittels einer Veränderung des Menschen zu lösen versucht wurde, sei es mit der Herzensbeschneidung in Dtn 30,6, der Implantation der Tora ins Herz in Jer 31,33 oder der Transplantation eines neuen, fleischernen Herzens an die Stelle des alten steinernen Herzens in Ez 36,26.⁵⁴

Die weitere Diskussion zum Thema von Gut und Böse in Mensch und Welt hat sich allerdings damit keineswegs erschöpft und im Weiteren alles andere als linear abgespielt. In der späten Weisheit wird versucht, wie die eingangs dieses Artikels gegebenen Belege zeigen, an der Güte der Welt über die Kategorien einerseits ihrer zeitlichen Entwicklung und andererseits der menschlichen Unfähigkeit einer hinreichenden Erkenntnis festzuhalten. Die mit diesen spätweisheitlichen Positionen zeitgenössischen Prophetentexte in Jes 65f setzen dagegen auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, die aufgrund ihrer ausschließlich gerechten Bevölkerung gewissermaßen verfallssicher sein wird. Die Apokalyptik schließt an beides an, differenziert

⁵³ Vgl. dazu ausführlicher SCHMID (2005); SCHMID (2008) 153–155.

⁵⁴ Vgl. KRÜGER (2009a) 127–132.

Böse und Gut im zeitlichen Ablauf und hofft so in ihren späteren Ausprägungen auf einen neuen Äon.

Man mag sich fragen: Welchen Erkenntnisgewinn bringen diese biblischen und nachbiblischen Positionen mit sich über die aufklärerischen Spekulationen hinaus für die Frage, wie gut denn der Mensch oder die Welt sei? Die Antwort darauf kann an dieser Stelle nicht mehr gegeben werden, doch ist für die Frage als solche zu werben, denn die alttestamentliche Wissenschaft sollte durchaus Theologiegeschichte treiben, wie es dieser Beitrag versucht hat, aber auch Theologie selbst. Das aber wäre ein anderes Kapitel.

Literaturverzeichnis

- BACHMANN, V., (2010): Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36), BZAW 409, Berlin u. New York.
- BAUKS, M., (1997): Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, WMANT 74, Neukirchen-Vluyn.
- BERNER, C., (2010): Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, FAT 73, Tübingen.
- BEYERLE, S., (1998): Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums, VF 43, 34–59.
- (2005): Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik, JSJ.S 103, Leiden u.a.
- (STRACK, H.L./)BILLERBECK, P. (1956): Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV/1., München.
- BLANCO WISSMANN, F., (2008): „Er tat das Rechte ...“. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25, AThANT 93, Zürich.
- BLUM, E., (1990): Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin u. New York.
- (2008): Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘, in: I.U. Dafherth/P. Stoellger (Hrsg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen, 97–119.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E., (2005): Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9, BWANT 165, Stuttgart u.a.
- BRANDENBURGER, E., (1962): Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12–21 (1 Kor 15), WMANT 7, Neukirchen.
- (1983): Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches, AThANT 68, Zürich.
- COLLINS, J.J., (1995): The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls, in: A. Lémaire (Hrsg.), Congress Volume Paris 1992, VT.S 61, Leiden u.a., 25–38.
- (2003): From Prophecy to Apocalypticism. The Expectation of the End, in: B. McGinn u.a. (Hrsg.), The Continuum History of Apocalypticism, New York u. London, 64–88.
- DEQUEKER, L., (1993): Darius the Persian and the Reconstruction of the Jewish Temple in Jerusalem (Ezra 4,24), in: J. Quaegebeur (Hrsg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991, OLA 55, Leuven, 67–92.
- DOHMEN, C./RICK, D., (1993): Art. 𐤀𐤏𐤁, ThWAT VIII, Stuttgart u.a., 582–612.
- DOZEMAN, T./SCHMID, K. (Hrsg.), (2006): A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation, SBL.SS 34, Atlanta.
- EDELMAN, D., (2005): The Origins of the ‚Second Temple‘. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem (BibW), London u. Oakville.

- FREI, P./KOCH, K., (²1996): Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, Fribourg u. Göttingen.
- GERTZ, J.C., (2000): Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen.
- GERTZ, J.C./SCHMID, K./WITTE, M. (Hrsg.), (2002): Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin u. New York.
- GERTZ, J.C., (2006): Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung, in: U. Schorn/M. Beck (Hrsg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum, FS H.C. Schmitt, BZAW 370, Berlin u. New York, 41–57.
- GOSSE, B., (1994): Exode 6,8 comme réponse à Ézéchiël 33,24, RHPHR 74, 241–247.
- GUNKEL, H., (²1921): Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen.
- (⁶1964): Genesis, HKAT I/1, Göttingen.
- GUNNEWEG, A.H.J., (1985): Esra, KAT XIX/1, Gütersloh.
- HAHN, F., (1998): Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, BThSt 36, Neukirchen-Vluyn.
- HARNISCH, W., (1969): Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse, FRLANT 97, Göttingen.
- (1983): Die Ironie der Offenbarung. Exegetische Erwägungen zur Zionvision im 4. Buch Esra, ZAW 95, 75–95.
- HÖVER-JOVAG, I., (1982): Art. שׁוֹרֵט, ThWAT III, Stuttgart u.a., 315–339.
- JANOWSKI, B., (²2000): Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn.
- KLATT, W., (1969): Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, FRLANT 100, Göttingen.
- KLJN, A.F.J., (1992): Die Esra-Apokalypse (IV. Esra) nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übersetzt und herausgegeben, GCS, Berlin.
- KNAUF, E.A., (2000a): Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte: Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R.G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hrsg.), Schriftauslegung in der Schrift, FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin u. New York, 73–84.
- (2000b): Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. Römer (Hrsg.), The Future of Deuteronomistic History, BETHL 147, Leuven, 101–118.
- KOCH, K., (1978): Esras erste Vision. Weltzeiten und Weg des Höchsten, BZ 22, 46–75 = ders., (1996): Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Bd. 3, Neukirchen-Vluyn, 77–106.
- KRATZ, R.G./SPIECKERMANN, H., (1999): Art. Schöpfer/Schöpfung II., TRE 30, Berlin u. New York, 258–283.
- KRATZ, R.G., (2000): Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen.
- KRÜGER, T., (1996): Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: A.A. Diesel u.a. (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel, BZAW 241, Berlin u. New York, 107–129 = ders., (1997): Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich, 151–172.
- (1997): Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: ders./R.G. Kratz (Hrsg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck, OBO 153, Fribourg u. Göttingen, 65–92 = ders. (2009a), 107–136.
- (2000): Kohelet (Prediger), BK XIX, Neukirchen-Vluyn.

- (2009a): Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, *ATHANT* 96, Zürich.
- (2009b): Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1–3, in: C. Karrer-Grube (Hrsg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld*. FS R. Bartelmus, *AOAT* 359, Münster, 155–169.
- LAATO, A./MOOR, J.C. de (Hrsg.), (2003): *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden u.a.
- LECOQ, P., (1997): *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen*, Paris.
- LEIBNIZ, G.W. Freiherr von, (1985): *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Uebels = Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. und übers. von H. Herring, Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften Bd. 2, 1 und 2, 2, Darmstadt.
- LEUENBERGER, M., (2008): *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, *ATHANT* 90, Zürich.
- (2010): „Ich bin Jhwh und keiner sonst“. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels *Jes 45,1–7*, *SBS* 224, Stuttgart.
- LEVIN, C., (1993): *Der Jahwist*, *FRLANT* 157, Göttingen.
- (2007): *The Yahwist: The Earliest Editor in the Pentateuch*, *JBL* 126, 209–230.
- LOHFINK, N., (1978): *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in: J.A. Emerton (Hrsg.), *Congress Volume Göttingen 1977*, *VT.S* 29, Leiden, 183–225 = ders., (1988): *Studien zum Pentateuch*, *SBAB* 4, Stuttgart, 213–253.
- MOLENBERG, C., (1984): *The Roles of Shemihaza and Asael in 1 Enoch 6–11*, *JJSt* 35, 136–146.
- NEWSOM, C., (1980): *The Development of 1 Enoch 6–19. Cosmology and Judgment*, *CBQ* 42, 310–329.
- NICKELSBURG, G.W.E., (2001): *1 Enoch*, Bd. 1, Hermeneia, Minneapolis.
- OBERFORCHER, R., (1981): *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik*, *IThSt* 8, Innsbruck u.a.
- OEMING, M., (1993): *Sünde als Verhängnis. Gen 6,1–4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten*, *TThZ* 102, 34–50.
- OTTO, E., (1994): *Theologische Ethik des Alten Testaments*, *ThW* 3, 2.
- PLATON, (2003): *Timaios*, hg. von T. Paulsen/R. Rehn, Reclam 18285, Stuttgart.
- POLA, T., (1995): *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s*, *WMANT* 70, Neukirchen-Vluyn.
- PURY, A. de, (2002): *Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch*, in: J.C. Gertz u.a. (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, *BZAW* 315, Berlin u. New York, 25–47.
- (2007): *P^s as the Absolute Beginning*, in: T. Römer/K. Schmid (Hrsg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, *BETHL* 203, Leuven, 99–128.
- (2008): *Wie und wann wurde ‚der Gott‘ zu ‚Gott‘?*, in: I.U. Dalferth/P. Stoellger (Hrsg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, *RPT* 35, Tübingen, 121–142.
- QUACK, J.F., (2011): *Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyses*, *Journal of Egyptian History* 4, 228–246.
- SACCHI, P., (1990): *Jewish Apocalyptic and Its History*, *JSP.S* 20, Sheffield.
- SCHMID, K., (1998): *Estras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem des »bösen Herzens«*, *JSJ* 29, 261–277.
- (2002): *Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox. Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch*, in: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, *WUNT* 147, Tübingen, 183–206.
- (2003): *Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel*, in: M. Oeming/

- ders. (Hrsg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zürich, 11–38.
- (2004): Das Deuteronomium innerhalb der „deuteronomistischen Geschichtswerke“ in Gen-2 Kön, in: E. Otto/R. Achenbach (Hrsg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen, 193–211.
 - (2005): Jenseits von Verfügungswissen und Orientierungswissen. Evangelische Ethik und das Evangelium, ZEE 49, 190–197.
 - (2006a): Hatte Wellhausen recht? Das Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomismus in den Königebüchern, in: M. Witte u.a. (Hrsg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur Deuteronomismuskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin u. New York, 23–47.
 - (2006b): Rez. zu A. Laato/J.C. de Moor, *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden u.a. 2003, ThLZ 131, 155–158.
 - (2008): *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt.
 - (2009): Gibt es eine „abrahamitische Ökumene“ im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17, in: A.C. Hagedorn/H. Pfeiffer (Hrsg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. FS M. Köckert, BZAW 400, Berlin u. New York, 67–92.
 - (2010): Der Sinai und die Priesterschrift, in: R. Achenbach/M. Arneith (Hrsg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie, BZAR 13, Wiesbaden, 114–127 = ders., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tübingen 2011, 143–158.
 - (2011a): Neue Schöpfung als Überbietung des neuen Exodus. Die tritojesajanische Aktualisierung der deuterotesajanischen Theologie und der Tora, in: ders., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tübingen, 185–205.
 - (2011b): Rez. zu C. Berner, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungserzählung Israels*, FAT 73, Tübingen 2010, ZAW 123, 292–294.
- SCHMIDT, W.H., (1964): Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn.
- SCHMITT, R., (2009): *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*, Wiesbaden.
- SCHREINER, J., (1981): *Das 4. Buch Esra*, JSHRZ V/4, Gütersloh.
- SCHUBERT, A., (2011): Schöpfung – Positionen der Theologie- und Kirchengeschichte, in: K. Schmid (Hrsg.), *Schöpfung*, TdT 4, Tübingen, 185–223.
- SCHÜLE, A., (2006): *Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, AThANT 86, Zürich.
- SEEBASS, H., (1996): *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn.
- SMEND, R., (1981): „Das Ende ist gekommen“. Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: J. Jeremias/L. Perliitt (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 67–74 = ders., (1986): *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I*, BevTh 99, München, 154–159 = ders., (2002): *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen, 238–243.
- SPIECKERMANN, H., (2008): Is God's Creation Good? From Hesiodus to Ben Sira, in: K. Schmid/C. Riedweg (Hrsg.), *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*, FAT II/34, Tübingen, 79–94.
- STECK, O.H., (1970): *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b–3,24*, BSt 60, Stuttgart.
- (1981a): Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias/L. Perliitt (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 301–315.
 - (1981b): Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a, FRLANT 115, Göttingen.
- STEGEMANN, H., (1989): Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 495–509.

- STIPP, H.-J., (1999): „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift“, ZAW 111, 167–186.
- STOLZ, F., (1983): Unterscheidungen in den Religionen, in: H.F. Geisser/W. Mostert (Hrsg.), *Wirkungen hermeneutischer Theologie*. FS G. Ebeling, Zürich, 11–24.
- (1996): Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt.
- (2001): *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Theophil 4, Zürich.
- STONE, M.E., (1990): *Forth Ezra, Hermeneia*, Minneapolis.
- STUCKENBRUCK, L.T., (2000): The „Angels“ and „Giants“ of Genesis 6:1–4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions, DSD 7, 354–377.
- UHLIG, S., (1984): *Das äthiopische Henochbuch*, JSHRZ V/6, Gütersloh.
- VIELHAUER, P., (⁶1997): Die Apokalyptik, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Bd. 2*, Tübingen, 492–508.
- VOLTAIRE, (1971): *Candide oder Die Beste der Welten*. Dt. Übertragung und Nachwort von E. Sander, Universal-Bibliothek 6549, Stuttgart.
- WEIMAR, P., (1984): Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BN 23, 81–134; 24, 138–162.
- WEISSBACH, F., (1911): *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig.
- WEKHRLIN, W.H., (2009): Monolog einer Milbe im siebten Stock eines Edamerkäses, in: P. Bekes/V. Frederking (Hrsg.), *Heinrich von Kleist, Die Marquise von O... und andere Prosa, Texte*. Medien, Braunschweig, 196–198.
- WELLHAUSEN, J., (³1886): *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin.
- WESTERMANN, C., (1974): *Genesis*. 1. Teilband. Genesis 1–11, BK I/1.
- WITTE, M., (2011): Von der Analyse zur Synthese – Historisch-kritische Anmerkungen zu Hermann Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte, in: U.E. Eisen/E.S. Gerstenberger (Hrsg.), *Hermann Gunkel revisited. Literatur- und religionsgeschichtliche Studien, Exegese in unserer Zeit* 20, Münster, 1–31.
- ZEHNDER, M., (2010): Cause or Value? Problems in the Understanding of Gen 9,6a, ZAW 122, 81–89.
- ZGOLL, A., (2011): Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: K. Schmid (Hrsg.), *Schöpfung, TdT 4*, Tübingen, 17–69.