

Gymnasium Interlaken, August 2005

Maturarbeit

Die Bibel als Mythos

Untersuchungen zu Genesis 1-11

Betreuende Lehrkräfte: Kurt Keller und Adrian Merkofer

Andrea Seiler, Leischenweg 34, 3806 Bönigen

Adriano Mannino, Parkstrasse 19, 3800 Matten

Andrea Seiler und Adriano Mannino

Die Bibel als Mythos

Untersuchungen zu Genesis 1-11

„Ich bin überzeugt, dass die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d.h. je mehr man einsieht und anschaut, dass jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit und Ortsverhältnissen einen eignen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat.“

Johann Wolfgang von Goethe

„Les mythes sont faits pour que l'imagination les anime.“

Albert Camus

Inhaltsverzeichnis

Abstract	4
Vorwort	5
Einleitung	7
1 Theoretische Grundlagen und weiterführende hypothetische Überlegungen zu Gn 1-11	9
1.1 <i>Arbeitshypthesen</i>	9
1.1.1 Mythos: Definition und Charakteristika	9
1.1.2 <i>Gn 1-11: Einstiegserläuterungen</i>	18
1.1.3 <i>Gn 1-11: Ein im Literalsinn zu verstehender historischer Tatsachenbericht?</i>	21
1.1.3.1 Schöpfungsgeschichten: <i>Gn 1,1-2,4a</i> und <i>Gn 2,4b-2,25</i>	21
1.1.3.2 Kain und Abel: <i>Gn 4,9-4,25</i>	22
1.1.3.3 Sintflut: <i>Gn 6,5-9,17</i>	23
1.1.3.4 Dilemma: Biblische Postulate vs. Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft	23
1.1.4 <i>Gn 1-11: „Klassische“ Mythen? – Adaption des Mythosbegriffs</i>	27
1.2 <i>Das Wesen von Gn 1-11 unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten</i>	36
1.2.1 Entwicklung vom Mythos zum Logos und Situierung von <i>Gn 1-11</i> darin	36
1.2.2 Jüdische und griechische Konzeptionen im Vergleich	40
1.2.2.1 Entstehung und Entwicklung des jüdischen Monotheismus	47
1.2.2.2 Differierender Grad der Überwindung des Mythos bei Juden und Griechen	50
1.3 <i>Interpretation / Deutung von Mythen</i>	53
1.3.1 Erläuterung des Deutungs- bzw. Interpretationsvorgangs	53
1.3.2 Erklärungsmodelle und daraus resultierende Interpretationsmethoden	54
1.3.2.1 Allegorische Interpretationsmethode	54
1.3.2.2 Ätiologische (explanatorische) Interpretationsmethode	55
1.3.2.3 Kulturhistorische Interpretationsmethode	55
1.3.2.4 Religionsgeschichtliche bzw. –wissenschaftliche Interpretationsmethode	56
1.3.2.5 Psychologische Interpretationsmethode	57
1.3.2.6 Theologische Interpretationsmethode	59
1.3.2.7 Moralische Interpretationsmethode	59
1.3.2.8 Literarische und literaturkritische Interpretationsmethode	60
1.3.2.9 Euhemeristische Interpretationsmethode	61
1.3.3 Diskussion der Interpretationsmethoden (Adäquatheit für <i>Gn 1-11</i>)	62
2 Interpretationsbeispiele für biblische Mythen aus Gn 1-11	65
2.1 <i>Inhaltsverzeichnis der mythischen Erzählungen aus Gn 1-11</i>	65
2.2 <i>Paradies- und Sündenfallmythos</i>	66
2.3 <i>Mythos von Kain und Abel</i>	72
2.4 <i>Sintflutmythos, Noah und seine Söhne</i>	79
3 Fazit	90
3.1 <i>Gn 1-11 als Mythos: Was der Text „gewinnt“</i>	90
3.1.1 Zum Stellenwert der Bibel in der jüdisch-abendländischen Kulturgeschichte	92
3.2 <i>Gn 1-11 als Mythos: Was der Text „verliert“</i>	93
3.2.1 Von der Crux fundamentalistisch-kreationistischer Konzeptionen	94
3.3 <i>„Alternative“ Glaubenskonzeption</i>	101
Bibliographie	104

Abstract

In view of the upswing of fundamentalist denominations and creationist ideas the area of tension apparently formed by the terms *Bible* and *myth* has recently again been intensified. Since the Bible, as a corpus of “sacred” texts, has embodied the principal basis of religion throughout the occidental cultural history since late antiquity, it is surrounded by a certain aura of inviolable singularity. Thus the application of the term myth to the Bible has time and again been controversially discussed, myth being both a poetic and religious phenomenon ubiquitously generated by human cultures.

Pursuing the main objective of scrutinizing the applicability of the notion of myth to the narratives of Gn 1-11 and of examining the humanistic and philosophical perspectives of a possible application, our *Untersuchungen zu Genesis 1-11* display that the narratives on biblical prehistory (Gn 1-11) are most adequately characterized as generally mythical. Though some specifications must obviously be put forth in order to distinguish these myths from ancient oriental, graeco-roman mythologies etc.: The biblical myths of Gn 1-11 – as opposed to the polytheism of “classical” ones – have, for instance, the peculiarity of being based on a monotheistic or at least henotheistic conception. Moreover, the biblical prehistory has undergone a kind of secularization and historicization: Nature is not considered animated by numinous entities but a mere secular creature and the mythical world of Gn 1-11 is connected to the secular calendar by numerous genealogies, which represents an innovation compared to “classical” myths as well.

Having elaborated the characteristics of Gn 1-11, it is possible to situate this corpus of myths in mankind’s cultural and intellectual history: Our historico-cultural interpretation of the biblical prehistory, which offers a novel approach to Gn 1-11, especially refers to the development leading from the conception of *mythos* (mythical world view) to the one of *logos* (rational, scientific world view). In the light of the peculiarities of Gn 1-11 it seems adequate to situate it between “classical” *mythos* and pure *logos*; for albeit these biblical narratives can basically be described as mythical, they contain several elements pointing to *logos*: among others, secularization and historicization. This theory is backed up by a comparative confrontation between Gn 1-11 (P-source) and Greek pre-socratic philosophers, whose reflexions astonishingly parallel the ideas emerging from biblical prehistory. Although pre-socratic philosophers do more resolutely overcome *mythos* than the Bible, one can detect chronological congruency as well as ideational similarities; therefore Gn 1-11 seems to be situated at approximately the same level as pre-socratic philosophy: between “classical” *mythos* and absolute *logos*.

On the basis of these theoretical considerations we furthermore interpret three biblical myths out of Gn 1-11 (narratives of the Paradise, Cain and Abel and the Deluge) in accordance with numerous methods of interpretation. By this procedure, we obtain interesting results leading to the final question of how religious beliefs and persuasions, in particular creationist ones, are affected by our theses: Since they show that creationist ideas are not able to meet the requirements of biblical pluriperspective portrayal, our *Untersuchungen zu Genesis 1-11* conclude with the depiction of an “alternative”, liberal conception of religious belief.

Vorwort

„Niemand stellt sich die Frage: Wozu Englisch? Die Antwort ist einfach - das brauche ich, um zu verstehen und verstanden zu werden. Und Latein? Auch hier ist die Antwort einfach - ich brauche es, um zu verstehen, was einen wesentlichen Teil unserer Vergangenheit und unserer Gegenwart ausmacht. Latein am Gymnasium Interlaken versteht sich als Schlüssel zum Verständnis unserer Kultur: Wir beschäftigen uns mit Themen, die weitergewirkt haben und weiterwirken: Sprache(n), Sprachgeschichte, Sprachentwicklung, Götter und Menschen, Diesseits und Jenseits, Theater, Kunstgeschichte, Recht, Philosophie, Mythologie und Psychologie, Mittelalter und Gegenwart.“

Die vorliegende Maturarbeit, *Die Bibel als Mythos – Untersuchungen zu Genesis 1-11*, steht ganz im Zeichen dieser Aussage über das Schwerpunktfach Latein im Leitbild¹ des Gymnasiums Interlaken; als geisteswissenschaftlich-interdisziplinäre Studie vereint sie u.a. die Fachgebiete Philosophie, Geschichte, Religionswissenschaft, Theologie, Psychologie und Mythenforschung in sich und bezieht damit eine Fülle des im Lateinunterricht behandelten kulturgeschichtlichen Stoffes ein. So war es auch insbesondere besagter interessanter vermittelter Unterricht, der uns zu dieser Themenwahl angeregt hat.

Des Weiteren wurde die Entscheidung, uns im Rahmen eines Maturarbeitsprojektes mit der Bibel und damit mit die Religion betreffenden Fragestellungen zu beschäftigen, durch den Aufschwung fundamentalistisch-kreationistischer Gruppierungen motiviert: Sei es in der Gestalt der hitzigen Debatte zwischen den Anhängern des Intelligent Design und denjenigen des Evolutionismus, die vor allem in den USA ausgefochten wird, sei es in der Form soziologischer Statistiken, welche den auffallenden Mitgliederzuwachs fundamentalistisch orientierter Freikirchen dokumentieren, oder sei es im für uns unmittelbar erfahrbaren Rahmen der „Bibelgruppe“ des Gymnasiums Interlaken – die Hochkonjunktur fundamentalistisch-kreationistischer Ideen und Religionsgemeinschaften manifestiert sich in ebenso mannigfaltiger wie eindeutiger Art und Weise. In dieser Hinsicht verstehen sich unsere *Untersuchungen zu Genesis 1-11* auch als philosophischer Diskussionsbeitrag zur angesprochenen Problematik, welche sich mit den plakativen Kurzformeln „Kreationismus vs. Evolution“ und im Bereich theologischer Textexegese „Kreationismus vs. Liberale, historisch-kritische Theologie“ umschreiben lässt.

Da die vorliegende Arbeit, entgegen der Norm, von zwei Autoren stammt, sei an dieser Stelle die Aufteilung der Texterarbeitung erwähnt: Die Kapitel 1.1, 1.2 sowie 3.2 hat Adriano Mannino niedergeschrieben, während Andrea Seiler das Vorwort, die Einleitung, den Hauptteil 2, das Kapitel 3.1 und 3.3 verfasst hat. Das Kapitel 1.3 ist ein gemeinsamer Teil; der Autor des jeweiligen Abschnittes wurde mit einem Kürzel (Initialen A.M. bzw. A.S.) angegeben.

Das Ergebnis von fast einem Jahr zwar nicht kontinuierlicher, aber doch intensiver Beschäftigung mit diesem packenden und auch ziemlich anspruchsvollen Thema liegt nun vor. Wir durften uns während des Arbeitsprozesses an tatkräftiger Unterstützung erfreuen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen hat:

Herzlich danken wir Peter Lauber für das interessante und lehrreiche Gespräch und die mit einem beträchtlichen Zeitaufwand verbundene Unterstützung betreffend Sekundärliteraturauswahl.

Äusserst hilfreich war zudem die konstruktive Zusammenkunft und Diskussion mit Pfarrer Samuel Bacher, der uns freundlicherweise einige Bücher aus seiner Privatbibliothek sowie eine von ihm selbst

¹ Leitbild Gymnasium Interlaken, publiziert als Broschüre, 1997.

verfasste Vortragsreihe zum Thema „Schöpfung“ zur Verfügung gestellt hat. Auch ihm sprechen wir hiermit unseren Dank aus.

Sehr verbunden fühlen wir uns ebenfalls mit Kurt Keller und Adrian Merkofer für die Betreuung der Arbeit. Ein spezieller Dank gebührt Kurt Keller, der uns als erste betreuende Lehrkraft stets hilfsbereit, entgegenkommend und kompetent zur Seite stand, sei es für Hinweise, Erläuterungen und Korrekturen fachlicher Art oder auch bei Informatikproblemen.

Einleitung

Die Bibel als Mythos – ein plakativer Haupttitel, der zwei scheinbar diametral entgegengesetzte Begriffe miteinander verbindet:

Einerseits die *Bibel*, die im jüdischen und später auch im abendländischen kulturhistorischen Umfeld als hauptsächliche Grundlage der Religion, als „heilige“ Autorität, als Gottes Wort galt und teilweise immer noch gilt; sie hebt sich dadurch von anderen literarischen Erzeugnissen ab und ihr wird daher, zumindest in religiösen Kreisen, eine gewisse Einzigartigkeit zugeschrieben; andererseits den *Mythos*, der oft als Inbegriff des Illusorisch-Phantastischen, des Erfundenen und der menschlichen Phantasie betrachtet wird und der, durch die Ubiquität der kulturellen Erscheinung „Mythos“, in seinem Vorkommen kaum als „einzigartig“² (im Sinne der biblischen „Einzigartigkeit“) zu bezeichnen ist.

Drängt sich mit der Verbindung dieser beiden Begriffe der Konflikt nicht geradezu auf? Ergeben sich nicht, wenigstens oberflächlich betrachtet, scheinbar unüberwindbare Spannungen?

Das Ziel der vorliegenden Arbeit, die als geisteswissenschaftlich-interdisziplinäre Studie – wie bereits erwähnt – u.a. die Fach- bzw. Wissensgebiete Philosophie, Geschichte, Religionswissenschaft, Theologie, Psychologie und Mythenforschung in sich vereint, besteht nun darin, eine vermittelnde Position einzunehmen und die Beziehungen zwischen dem schriftlichen Fundament des Juden- und Christentums und dem Mythos bzw. einigen spezifischen Mythen aufzuzeigen. Dabei ist der methodischen Korrektheit halber anzumerken, dass sich unsere Untersuchungen, wie man dem Untertitel der Arbeit entnehmen kann, auf die biblische Urgeschichte, d.h. auf Genesis 1-11 beschränken, und sich nicht, wie man anhand des Haupttitels annehmen könnte, auf die ganze Bibel beziehen.

Der inhaltlich-strukturelle Aufbau der vorliegenden Maturarbeit gestaltet sich folgendermassen:

In einem ersten, theoretischen Hauptteil (*Theoretische Grundlagen*) werden Arbeitshypothesen, bestehend v.a. aus definitorischen Begriffsbestimmungen und Textanalysen, und eine hypothetische kulturgeschichtliche „Theorie“ zum Wesen von *Gn 1-11* erarbeitet: Die Arbeitshypothesen umfassen den Versuch einer deskriptiven Definition des Begriffs „Mythos“, die „Widerlegung“ der absoluten Historizität von *Gn 1-11* und die anschliessende Adaption des Mythosbegriffs an die Erzählungen aus besagtem biblischen Textkorpus (Nachweis und Deutung mythischer Elemente in *Gn 1-11*; semantische Besetzung des Terminus „biblischer Mythos“, der sich unseres Erachtens auf die einzelnen Geschichten aus *Gn 1-11* anwenden lässt). Darauf aufbauend wird nachfolgend eine hypothetische Theorie dargestellt, welche sich als kulturgeschichtlich-philosophischer Deutungs- bzw. Interpretationsversuch des Wesens der biblischen Mythologie (*Gn 1-11*) versteht; sie ordnet *Gn 1-11* in einen breiten geistesgeschichtlichen Kontext ein und eröffnet insbesondere durch den Nachweis und die Deutung verblüffender Parallelen (chronologischer wie auch ideeller Natur) zu den philosophischen Reflexionen der Vorsokratiker ein neuartiges Verständnis dieser biblisch-mythischen Erzählungen (*Gn 1-11*). In einem letzten Kapitel dieses theoretischen Hauptteils werden schliesslich auf grundsätzlicher Ebene einige Vorüberlegungen zur Mythendeutung und anschliessend verschiedene interpretatorische Erklärungsmodelle bzw. Interpretationsmethoden, die sich auf mythische Erzählungen anwenden lassen, dargestellt und erläutert.

² Hierzu ist allerdings präzisierend anzumerken, dass Mythen durchaus „einzigartige“ Aspekte („Besonderheiten“) und Facetten zugesprochen werden können, wie z.B. gerade die Ubiquität oder sonstige besondere Eigenschaften. Es kann jedoch nicht von einer „Einzigartigkeit“ in dem Sinne gesprochen werden, wie sie der Bibel oftmals von gläubigen Menschen zugestanden wird, welche den gesamten biblischen Kanon als von Gott verbal inspiriert betrachten.

Die aus der Darstellung der *Theoretischen Grundlagen* resultierenden Ergebnisse werden danach in einem zweiten Hauptteil für die *Interpretationsbeispiele biblischer Geschichten als Mythen* („biblische Mythologie“) verwendet; der Sündenfall- und Paradiesmythos, die Erzählung vom Brudermord Kains an Abel sowie die Sintflutgeschichte werden unter den vielfältigen Aspekten der Mythendeutung kommentiert, assoziativ ausgelegt und interpretiert.

Basierend auf den aus dem ersten (*Theoretische Grundlagen*) und dem zweiten Hauptteil (*Interpretationsbeispiele für biblische Mythen aus Gn 1-11*) hervorgehenden Erkenntnissen untersucht der dritte und letzte Hauptteil (*Fazit*) die „Auswirkungen“ ebendieser auf *Gn 1-11* als (menschliche) kulturell-literarische Errungenschaft und auf die Stellung der Bibel, im Speziellen von *Gn 1-11*, in Bezug auf den Glauben. U.a. stellen wir uns in diesem Schlussteil unserer Arbeit der Fragestellung, ob überhaupt und inwiefern ein aufgeklärter Mensch angesichts der Erkenntnis, dass die Erzählungen aus *Gn 1-11* der Sphäre des Mythischen zuzurechnen sind, am Glauben an diese „Offenbarungsgeschichten“ festhalten darf bzw. kann, vermag doch eine fundamentalistisch-kreationistische Glaubenskonzepktion, mit der in der Regel eine *ad-litteram*-Bibelexegese einhergeht, der alttestamentarischen Mehrperspektivität kaum gerecht zu werden.

1 Theoretische Grundlagen und weiterführende hypothetische Überlegungen zu *Gn 1-11*

1.1 Arbeitshypothesen

1.1.1 Mythos: Definition und Charakteristika

„Mythos“ – ein Begriff, der selbst von vielen Mythen umrankt wird. So haben selbst mit dieser Thematik Vertraute nicht selten nur eine äusserst vage Vorstellung davon, was das Wesen eines Mythos eigentlich ausmacht. Erschwerend hierbei wirkt, dass die definitorischen Abgrenzungen mythischer Erzählungen von anderen narrativen Formen der Volkspoesie wie Sage, Legende oder Märchen für das „ungeschulte“ Auge freilich, wenn überhaupt, nur undeutlich erkennbar sind. So assoziieren Nichtfachfrauen/-männer mit dem ursprünglich griechischen Terminus „Mythos“³ gemeinhin jede Art von phantastisch-illusorisch, „märchenhaft“ oder eben „mythisch“ anmutenden Göttergeschichten, in der Regel insbesondere die in unserem Kulturkreis, wohl aufgrund ihres unvergänglichen, ja zeitlosen Fortwirkens in der abendländischen Kunst und Literatur (abendländisches kulturelles „Bildungserbe“), allgemein bekannten Erzählungen der griechischen Mythologie.

Akzeptiert man nun die grobe, skizzenhafte Definition des Mythos als einer erfundenen, dem menschlichen Geist entsprungenen Götter- oder Heroengeschichte, in der die Grenzen der Realität überschritten werden können⁴, vorerst einmal, so muss man sogleich darauf bedacht sein, dass mit dieser noch äusserst unscharfen Begriffsbestimmung nicht auch schon eine Entwertung des Mythos, verstanden als blosses Hirngespinnst, als Produkt der menschlichen Vorstellungskraft und Phantasie, das einer näheren, eingehenden Betrachtung unwürdig ist, einhergeht.⁵ Dies erscheint umso bedeutsamer, wenn man die Konnotationen des Adjektivs „mythisch“ bedenkt, wird es doch oft synonym zu teilweise bereits erwähnten Ausdrücken wie „phantastisch“, „illusorisch“, „erfunden“, „sagenhaft“, „legendär“, „erdichtet“, ja gar „verfälscht“ oder „erlogen“ verwendet. Dass der Ausdruck „Mytho-

³ Der Begriff μῦθος, von welchem der entlehnte deutsche Ausdruck, das Fremdwort „Mythos“ herrührt, bedeutete im Altgriechischen „Rede“, „Kunde“, „Wort“, „Äusserung“ oder auch „Erzählung“ und war ursprünglich nicht mit dem Illusorisch-Erfundenen konnotiert; erst im 5. vorchristlichen Jahrhundert tritt μῦθος in eine klare semantische Opposition zum λόγος, der bei den Vorsokratikern Heraklit und Parmenides erstmals in der Bedeutung der logisch-rationalen, „philosophischen“ Denkweise verwendet wird.

⁴ Wenn Mythen, ähnlich den Träumen (zur Analogie von Traum und Mythos vgl. die Darstellung der psychologischen Interpretationsmethode im Kapitel 1.3.2.5) auch nicht an die Grenzen und Gesetzmässigkeiten der Realität gebunden sind, so dürfen sie jedoch keineswegs als irrational bezeichnet werden; dem Traumbewusstsein vergleichbar wohnt auch ihnen eine gewisse planende, ordnende und die mythischen Inhalte miteinander verknüpfende, Bezüge herstellende Logik inne.

⁵ Vgl. dazu die Einleitung des Kapitels 1.3, welche eine kurze Erörterung der Frage nach einer bloss „naiven“ (mythische Erzählungen als „Unterhaltungsliteratur“) oder einer „intellektuellen“, interpretierenden, deutenden (Streben nach Erkenntnis der tieferen Bedeutung der Mythen) Leseart von mythischen Geschichten zum Gegenstand hat.

Auch die Darstellung und Erläuterung der verschiedenen Erklärungsmodelle bzw. der daraus resultierenden Interpretationsmethoden wird erst im Kapitel 1.3 und noch nicht in diesem die vorliegende Arbeit eröffnenden Kapitel 1.1.1, in welchem „lediglich“ ein definitorischer Zugang zum Wesen des Mythos vermittelt werden soll, behandelt werden.

manie“ (bezeichnenderweise) für das seltene psychopathologische Phänomen der krankhaften Lügensucht steht, illustriert diese Konnotation des Mythischen mit dem Illusorischen und damit unser Anliegen, eine Entwertung des Mythos zu vermeiden, ebenfalls in treffender Art und Weise.

Hervorgehoben werden muss an dieser Stelle auch, dass der Mythos, verglichen mit den anderen, eingangs angesprochenen Formen der narrativen Volksdichtung (Sage, Legende, Märchen etc.), im Allgemeinen dennoch verhältnismässig wenige Assoziationen zum rein Fiktiv-Oberflächlichen, dem keine tiefere Bedeutung innewohnt, evoziert, umgibt ihn doch eine gewisse Aura der „Heiligkeit“, eine gewisse archaische Schwere und Würde, welche wohl in der Hauptsache von der gewichtigen kulturgeschichtlichen (Nach-)Wirkung mythischer Erzählungen und auch von ihrer Verbindung zur Religion herrührt.

Gerade diese Verbindung zur Religion⁶, zum Ritus und Kultus⁷, ist ein wesentliches Charakteristikum des Mythos. Er kann daher als ἱερός λόγος, als heiliges Wort, heilige Rede oder Äusserung und damit, neben der heiligen Handlung (Ritus, Kultus) und dem heiligen Objekt (z.B. Altar), als eine mögliche Manifestation des Religiösen verstanden werden. Freilich ist bzw. war, obwohl grundsätzlich äusserst viele Mythen als überlieferte Erzählungen oder heilige Texte Religionen mitkonstituier(t)en, nicht jede mythische Geschichte zwingend Bestandteil einer Religion, was der neukantianistische Philosoph und Kulturwissenschaftler Ernst Cassirer auch mit seiner Aussage „Mythos ist potentielle Religion“⁸ zum Ausdruck brachte: Sie erfasst einerseits die Erkenntnis, dass jedem Mythos die Eigenschaft zukommt, mögliches (potentielles) Element der Glaubensvorstellungen einer Religion, ἱερός λόγος zu sein („religiöses Potential“ in sich zu bergen), andererseits stellt sie aber, wie erwähnt, auch fest, dass nicht jeder Mythos notwendigerweise das Merkmal aufweist, Bestandteil einer Religion (gewesen) zu sein.

⁶ In ihrer „klassischen“ Form (z.B. im griechischen oder mesopotamischen Sinne) erwachsen Mythen nur auf dem für sie äusserst fruchtbaren Boden polytheistischer Religionen. Diesen sind in der Regel Vorstellungen anthropomorpher, in der Natur immanenter göttlicher Wesen eigen, derer sich der Mythos ohne Weiteres bedienen und die er schliesslich als personifizierte Numina in seinen Geschichten auftreten lassen kann.

Wenn sich der Polytheismus, verglichen mit dem Monotheismus, auch als geeignetere, ja einzig mögliche Grundlage für den Mythos in seiner ursprünglichen („klassischen“) Ausprägung erweist, so darf daraus, wie die vorliegende Arbeit zeigen wird, jedoch keineswegs geschlossen werden, monotheistische Religionen seien mythischen Erzählungen jeglicher Art völlig abhold.

⁷ Dass eine enge Verbindung zwischen Mythos und Religion, zwischen der „heiligen“ Erzählung also und dem religiösen Ritus und Kultus, bestand und teilweise noch heute besteht, steht aufgrund verschiedenster kulturhistorischer Zeugnisse ausser Frage. Welcher Art diese Beziehungen zwischen Mythos und religiösem Ritus und Kultus allerdings genau waren, d.h. welche Abhängigkeitsverhältnisse zwischen ihnen im Einzelnen bestanden, ist auch unter Experten der Religionswissenschaft und Mythenforschung nach wie vor umstritten. Oft vertreten wird allerdings die Theorie, Mythen seien aus dem (ätiologischen) Bestreben der Menschen, den Ursprung ihrer Riten und kultischen Handlungen zu erklären, heraus entstanden. Mythen, zumindest diejenigen, welche in enger Beziehung zum praktischen, spirituall-religiösen Leben gestanden hätten bzw. stünden, seien daher im Wesentlichen Ätiologien, *explanantia* der Riten und Kulte, welche, als *explananda*, einer „Begründung“, einer Erklärung und nicht zuletzt auch einer Legitimation bedurften (vgl. dazu die Darstellung der ätiologischen Interpretationsmethode von Mythen im Kapitel 1.3.2.2).

⁸ Rudolph (1994) 1.

In diesem Zusammenhang sei auch die zentrale Eigenheit mythischer Denk- und Vorstellungsweise kurz angeschnitten⁹: Der Mythos, als weltanschauliche Konzeption, als Versuch, die Welt zu deuten und zu verstehen, ist bereit, rational nicht bewiesene/beweisbare Aussagen mythischer Erzählungen über die Wirklichkeit ohne kritische Reflexion anzuerkennen. So finden sich in Mythen denn auch keine logisch-systematischen Erörterungen, keine rationalen Begründungen und Erklärungen metaphysischer Postulate, sondern lediglich als „wahr“ empfundene Darlegungen über den Kosmos und die Existenz des Menschen darin; ein Mythos erzählt, „präsentiert“, führt vor Augen, stellt dar, legt vor, „behauptet“ und braucht seine autoritativ-normativen, letztgültigen „Wahrheiten“ (objektiver Wahrheitsanspruch) nicht logisch hieb- und stichfest auf rationaler Grundlage argumentativ zu begründen, beansprucht er doch nur die Anerkennung durch den „Gläubigen“ und muss sich daher nicht vor dem kritischen Logos rechtfertigen.

Wie die Religion insgesamt, so ist auch der Mythos, als potentiell eine Religion mitkonstituierendes Element, ein Phänomen der menschlichen Kultur, das sich durch Ubiquität auszeichnet; so findet sich denn auch auf dem ganzen Globus kaum eine Zivilisation, ein Volk der Frühzeit¹⁰, das nicht eine eigene Mythologie, eigene mythische Vorstellungen und Erzählungen hervorgebracht hätte. Zweifelsohne ist diese Allgegenwart ein äusserst markantes, beachtenswertes und auch merkwürdiges, Fragen aufwerfendes Charakteristikum der Mythen, lässt sich doch daraus ihre fundamentale Bedeutung für den frühzeitlichen Menschen und die Erkenntnis ableiten, dass sie – als für die Frühzeit ausserordentlich typische kulturhistorische Zeugnisse – wohl eine tiefe „Wahrheit“ über die menschliche Existenz in sich bergen. Es kann daher versucht werden, diese „Wahrheit“ durch eine Interpretation bzw. Deutung der Mythen ans Licht zu rücken und zu erhellen.

Doch nicht nur die kulturelle Erscheinung des Mythos im Allgemeinen, sondern auch die Inhalte mythischer Erzählungen, d.h. die in den Mythen behandelten Themata, ihre narrativen Strukturen, ja gar die einzelnen mythischen Motive, erwiesen sich durch die ethnologische Mythenforschung als verblüffend ubiquitär¹¹; sie begegnen uns in ähnlicher Ausprägung, wenn auch freilich durch lokale

⁹ Der Begriff „Mythos“ bezeichnet nicht nur mythische Erzählungen (Göttergeschichten), sondern steht auch für die mythische Denk- und Vorstellungsweise, für eine weltanschauliche Konzeption also, der mythische Geschichten (begriffen als „wahre“, autoritative, letztgültige Aussagen über die Wirklichkeit) und damit auch ein mythisches Natur- und Kulturverständnis zu Grunde liegen und die damit im Gegensatz zum Logos, der auf Tatsachen fussenden, rationalen Denkweise oder Konzeption der Weltanschauung steht. Insbesondere im Kapitel 1.2.1 wird „Mythos“ meist in dem hier erläuterten Sinne verwendet werden.

¹⁰ Der Begriff „Frühzeit“ bezeichnet hier den Zeitraum zwischen dem Neolithikum und dem klassischen Altertum (Antike).

¹¹ Als illustratives Beispiel eines ubiquitären mythischen Motivs lässt sich die Vorstellung eines Ur-Chaos (manchmal konnotiert mit dunklen, dämonischen Mächten, aber auch ohne moralische Wertung gewissermassen also produktive „Ur-Suppe“) anführen, welches häufig als Ur-See, das vor jeder Schöpfung bereits existiert und oftmals Schöpfergottheiten hervorbringt, dargestellt wird; dieses Motiv lässt sich, wie die meisten mythischen Motive, in verschiedensten Mythologien, beispielsweise in der ägyptischen (der Schöpfer- und Sonnengott *Re-Aton* entspringt dem Chaos), mesopotamisch-babylonischen (das männliche Ur-See des Süsswassers, *Apsu*, und das weibliche Ur-See des Ozeans oder Salzwassers, *Tiamat*, das oft als Schlange oder Drache dargestellt wurde, bilden als komplementäre kosmische Kräfte zusammen das Ur-Chaos, vereinigen sich und bringen eine ganze Götterdynastie hervor; zur Symbolik und Konnotation des Motivs der Schlange vgl. das Kapitel 2.2.), griechischen (das vergöttlichte Ur-Chaos lässt *Erebos*, die Dunkelheit, *Nyx*, die Nacht, *Gaia*, die Erde, *Tartaros*, die Unterwelt sowie *Eros*, die Liebe als kosmische Kraft, entstehen; aus den Verbindungen

Besonderheiten, welche sich aus den jeweiligen natur- bzw. kulturräumlichen Voraussetzungen ergeben¹², gekennzeichnet, in den Mythologien nahezu aller frühzeitlicher Völker.

Als, neben dem in der Fussnote 11 beschriebenen Ur-Chaos, weitere Beispiele für typische, ubiquitäre mythische Motive kann man u.a. anführen:

- den Chaos-Kampf: Ein heroischer Schöpfergott bekämpft und besiegt schliesslich einen dem Chaos entsprungenen oder das Chaos personifizierenden Drachen oder eine Schlange, aus dessen bzw. deren Leib anschliessend häufig die Schöpfung hervorgeht.
- das kosmische Ur-Ei, das die Schöpfung hervorbringt; u.a. die chinesische, zahlreiche afrikanische und auch die aztekische Mythologie kennen dieses Motiv.
- die Vorstellung eines Paradieses oder Goldenen Zeitalters, z.B. die *aurea aetas* in Ovids Metamorphosen.
- den Kampf zwischen Götterdynastien, der u.a. in mesopotamisch-babylonischen und griechischen Mythen als ein zentrales Motiv finden lässt.
- den Brudermord: *Seth*, Gott des Unheils und der Dunkelheit, tötet in einem ägyptischen Mythos seinen Bruder und Rivalen *Osiris*; im Gründermithos der Stadt Rom bringt *Romulus* seinen Bruder *Remus* um und wird schliesslich, als Nachfahre des Troers *Aeneas*, zum alleinigen Gründer und ersten König Roms.
- die Sintflut: Als Beispiele hierfür seien die auf der 11. Tafel des *Gilgamesch-Epos* geschilderte Geschichte des Weisen *Utnapischtim* und der Mythos von *Deukalion* und seiner Gattin *Pyrrha* in der griechischen Mythologie erwähnt.
- die unzähligen motivischen Stereotypen bei den personifizierten Numina, so beispielsweise das Motiv
 - einer Erdgöttin als „Mutter Natur“: z.B. *Gaia* in der griechischen, *Ninhursag* in der mesopotamisch-babylonischen Mythologie,
 - eines Göttervaters, der zugleich auch als Wettergott fungiert: *Zeus/Jupiter* mit dem Attribut des Blitzkeils in der griechisch-römischen oder auch *Thor* mit seinem Hammer in der germanischen Mythologie,
 - einer Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin, welche auch mit dem Mond assoziiert wird: *Aphrodite/Artemis* bzw. *Venus/Diana* in Griechenland bzw. in Rom, *Aschtoret*, auch *Aschera* oder *Ishtar* genannt, in Phönizien, Ugarit und Mesopotamien,

dieser Gottheiten geht in der Folge schliesslich das ganze Pantheon hervor) und nicht zuletzt auch in der biblischen Urgeschichte (Vgl. das Kapitel 1.1., wo im Zuge der Überlegungen zu *Gn 1-11* auf weitere allgegenwärtige mythische Motive eingegangen werden wird), nachweisen und steht daher sozusagen repräsentativ für die Ubiquität der mythischen Motive auf der ganzen Erde.

¹² So beobachtet man z.B. in den mythischen Vorstellungen menschlicher Kulturen, die in äusserst ariden, klimatischen Schwankungen unterworfenen Gebieten ansässig sind bzw. waren, eine klare Vorrangstellung der Wetter- und im Speziellen auch der Wasser-Numina gegenüber den die anderen Lebensbereiche abdeckenden Gottheiten, was in anschaulicher Art und Weise illustriert, wie sich naturräumliche Voraussetzungen, welche die Menschen existentiell beeinflussen, im Mythos niederschlagen können und die mythischen Motive dadurch lokal prägen und ausgestalten; so wird den Wasser-Numina in regenarmen, trockenen Regionen denn auch häufig eine herausragende Kraft, Macht, ja schicksalsbestimmende Autorität zugeschrieben.

- eines ausgesprochen listigen, klugen, weitsichtigen göttlichen Heros, welcher die Menschen erschaffen hat und sich, sei es als Kulturbringer, sei es als warnende Instanz, als der Menschheit wohlgesinnt erweist: *Enki* in der sumerischen, *Ea* in der babylonischen und *Prometheus* in der griechischen Mythologie.

Nebst der motivischen lässt sich, wie bereits erwähnt, auch eine thematische Ubiquität feststellen: So sind beispielsweise die folgenden Themata stets wiederkehrende τόποι der Mythologien:

- die Kosmogonie als Mythos, der die Weltentstehung zum Gegenstand hat und deren semantisches Feld damit im Grunde die Theogonie (Entstehung und Ursprung der Götter) und die Anthropogonie (Entstehung des Menschen) einschliesst,
- die Kosmologie (Naturerscheinungen, Werden und Vergehen im Kosmos), der man wiederum die Anthropologie¹³ (Themen, welche die menschliche Existenz prägen: das Böse, der Tod, Gefühle wie Neid, Hass, Angst, aber auch Zuneigung, Liebe etc.) unterordnen kann,
- die Eschatologie (Schilderung der Endzeit, letzte Ereignisse, Weltuntergang),
- die Soteriologie (Erwartung und Herabkunft eines göttlichen Heilsbringers, eines „Messias“),
- die Natur- und die Kultur-Ätiologie (Erklärung, Ursprung, „Begründung“ von Natur- bzw. Kulturphänomenen).

Einzelmythen, bestehend aus narrativ erweiterten und miteinander verbundenen mythischen Motiven, welche z.B. eines oder allenfalls auch mehrere der eben darlegten Themen behandeln, trifft man nun – dies ist ebenfalls ein zentrales Charakteristikum des Mythischen – niemals „einzeln“, „alleine“, isoliert von anderen mythischen Erzählungen an, sondern sie erscheinen stets als Glieder eines kohärenten, ganzheitlichen mythologischen Systems, d.h. in narrativer Verbindung mit zahlreichen weiteren Einzelmythen; Genealogien und thematische Bezüge bestärken, festigen zudem die Konsistenz des „erzählarchitektonischen“ Gefüges der Einzelmythen und lassen auf diese Weise einen sogenannten „Mythenkranz“, „Mythenkreis“ (in der griechischen Mythologie beispielsweise den thebanischen „Sagen-“, oder genauer, „Mythenkreis“) und schliesslich die ganze Mythologie, eine in sich abgeschlossene, ganzheitliche, „universelle“ mythische Welt entstehen. Gerade durch diese „Universalität“, „allumfassende“ Ganzheitlichkeit hebt sich der Mythos beispielsweise deutlich von der Sage ab, der man im Allgemeinen die Eigenschaft der „Punktualität“¹⁴ attribuieren kann; die „Universalität“ ist es auch, welche ein mythisches System zu einer gesamten „Weltdeutung“¹⁵, zu einer weltanschaulichen

¹³ Freilich nicht zu verwechseln mit der philosophischen Disziplin der „Anthropologie“.

¹⁴ Aufgrund ihres meist konkreten Ortsbezugs, der Isolation von anderen derartigen (sagenhaften) Geschichten und auch ihres im Vergleich zum Mythos einseitigen ätiologisch-moralisierenden Charakters lässt sich die Sage, im Gegensatz zur „universellen“ Natur des Mythos, als „punktuell“ bezeichnen. Gemeinhin erschöpft sich der Inhalt einer Sage in der Darstellung eines Natur-Aition, seltener auch eines z.B. den Ursprung lokaler Bräuche klärenden Kultur-Aition (konkreter Ortsbezug), aus dessen narrativer Ausgestaltung in der Regel eine emphatisch hervorgehobene moralische Botschaft, Ermahnung hervorgeht; als Paradebeispiel hierfür sei die in der Region „Bödeli“ (Berner Oberland) wohlbekannte „Hardermannli“-Sage, die in typischer Art und Weise eine Naturätiologie mit einer Moralbotschaft verbindet, erwähnt.

¹⁵ Durch die „Universalität“ des Mythos, die Ganzheitlichkeit mythologischer Systeme gelangt man zu einer Gesamtschau des Kosmos, welche insbesondere durch die Genealogien zu einem konsistent-kohärenten Ganzen wird.

Konzeption, zu einer Denk- und Vorstellungsweise und damit zu einem Versuch, den Kosmos und die menschliche Existenz darin zu fassen, zu verstehen, werden lässt; und nicht zuletzt ist es daher sie, die das facettenreiche Wesen und die Funktionen des Phänomens „Mythos“ erst in voller Tragweite zum Vorschein bringt¹⁶.

Allgemein anerkannte Funktionen des Mythos für den frühzeitlichen Menschen sind u.a. die Beantwortung, die Klärung philosophischer Grundfragen des Lebens (Woher kommt die Welt? Was ist der Mensch? etc.), welche auf dem Charakteristikum der Mythologien, „universelle Welterklärungs-systeme“ zu sein, fusst oder auch die Begründung und Legitimation gesellschaftlich-sozialer Strukturen und Institutionen durch entsprechende Ätiologien. Der Mythos wird damit, um es mit dem renommierten Ägyptologen Jan Assmann zu sagen, als „Erfindung einer normativen Vergangenheit“¹⁷, welche nahezu alle Bereiche des Lebens („Universalität“ des Mythos, ganzheitliche mythische Welt) durch explanatorische Zurückführung auf den entsprechenden Archetypus autoritativ „regelt“, begriffen und gedeutet.

Wenden wir uns nun, bevor zum Schluss dieses Kapitels der Versuch unternommen werden wird, den Begriff „Mythos“ in einem Satz summarisch zu definieren, noch der Frage zu, wodurch sich diese in sich abgeschlossene mythische Welt in ihrem „Inneren“ gemeinhin im Einzelnen auszeichnet. Nachfolgend werden die vier Bereiche „*Protagonisten des Mythos*“, „*mythischer Raum*“, „*mythische Zeit und mythisches Zeitverständnis*“ und „*Beziehung der Menschen zum Übersinnlichen im Mythos*“ in vier kurzen, teilweise bereits Dargelegtes wiederaufnehmenden Absätzen erläutert werden:

Die *Protagonisten* mythischer Erzählungen sind handelnde Menschen, Heroen (meist Halbgötter oder Menschen, welche nach ihrem Tod eine Apotheose erfahren), eigenartige Ungeheuer, „Monstra“, Fabelwesen und schliesslich die Götter, welche im Allgemeinen, wie es für den Polytheismus typisch ist, äusserst anthropomorph erscheinen, werden ihnen doch dieselben körperlichen und psychischen Merkmale zugeschrieben, durch welche sich auch die Menschen auszeichnen. Man könnte diese personifizierten Numina demnach gewissermassen als „menschliche Psychen“ in unsterblichen, mit ewiger Jugend gesegneten Körpern, die sich jeweils durch für sie charakteristische besondere Fähigkeiten auszeichnen, niemals aber Allmacht besitzen, bezeichnen. Für alle in Mythen auftretenden Wesen gilt im Allgemeinen, dass sie mit Namen und entsprechender Genealogie bekannt sind, durch die sie in das „universelle“, ganzheitliche mythologische System, in dieses narrative Gefüge eingeordnet werden können.

Mythische Geschichten spielen in einer „gemeinsamen“ Welt, die sich Menschen, Götter und alle weiteren übersinnlichen Wesen teilen. Der *mythische Raum* ist daher „einheitlich“, „einfältig“ (*simplex*), es herrschen in ihm keine klaren Trennlinien zwischen der sinnlich-terrestrischen und der übersinnlich-numinosen Sphäre. So dienen denn auch abwechselnd real existierende irdische Gebiete, Länder und Städte, und Orte aus dem Bereich des Übersinnlichen (z.B. die Unterwelt, in die man übrigens durch verschiedene auf der Erde an bestimmten geographischen Punkten gelegene Eingänge hinabsteigen kann, oder auch Wohnsitze der Götter, die sich meist in himmlischen Gestaden oder auf einem realen Berg befinden) als Schauplätze des mythischen Geschehens.

¹⁶ Auf die verschiedenen Hypothesen zum eigentlichen Wesen und zu den Funktionen des Mythos wird im Kapitel 1.3.2 im Einzelnen eingegangen werden.

¹⁷ Assmann (2000) 83; der mythische Zeitbegriff, auf den Assmanns Aussage bereits Bezug nimmt, wird in diesem Kapitel gleich noch näher untersucht werden.

Während man dem mythischen Raum doch einen klaren Bezug zur Realität zusprechen muss, trifft dies in der Regel für die *mythische Zeit* nicht zu: Mythen spielen entweder in einer grauen Ur-, Vor- bzw. Frühzeit oder, was insbesondere für eschatologische Mythen gilt, in einer fernen Endzeit. Da diese Ur- oder Endzeiten aber kaum in einem tatsächlichen Bezug zur historischen Zeit stehen, können Mythen als in gewisser Weise „ausserzeitlich“ bezeichnet werden, ereignet sich das mythische Geschehen doch in einer „eigenen“ Zeit (jener Ur- bzw. Endzeit) jenseits der faktischen Geschichte. Das *mythische Zeitverständnis* ist im Allgemeinen – typisch für die Kulturen des Alten Orients und der Antike – ein zyklisches, d.h. „geschichtliche“ Zeit wird als regelmässige, sich ins Unendliche erstreckende Abfolge sich wiederholender Zeitalter gedeutet und damit nicht als lineares, irreversibles Kontinuum begriffen.¹⁸

Im Mythos erschrickt kein Mensch ob der „Epiphanie“ eines Gottes. Nur so lässt sich die Gelassenheit erklären, mit der Homer den *Diomedes* im 6. Gesang der *Ilias* seinen Kontrahenten *Glaukos* fragen lässt, ob er einer der sterblichen Erdenbewohner oder ein Gott sei. Dies illustriert in treffender Art und Weise die, im Gegensatz zur Sage¹⁹, fast nüchterne *Beziehung der Menschen zum Übersinnlichen* in mythischen Erzählungen; das Numinose ist im Mythos, sei es bloss im Hintergrund der Handlung, sei es passiv oder auch aktiv agierend, ständig präsent und ist, wie bereits bei den Betrachtungen zum mythischen Raum erläutert wurde, genauso Teil dieser einen, „gemeinsamen“, einheitlichen mythischen Welt wie das Profane auch.

Um die in diesem Kapitel 1.1.1 ausgeführten Überlegungen auf einen Nenner zu bringen, kann man den Begriff „Mythos“, zusammenfassend und vereinfachend, wie folgt in einem Satz definieren:

Mythen¹ sind oft² Religionen mitkonstituierende³, traditionelle⁴ Götter- und/oder Heroengeschichten⁵, in denen die Grenzen der Realität überschritten werden können⁶ und durch die der frühzeitliche Mensch⁷, bewusst oder unbewusst⁸, versucht, die ihn umgebende Welt, die „Wirklichkeit“ und seine Existenz darin darzustellen, zu rechtfertigen, zu sichern, zu verstehen, zu deuten, zu erklären oder gar zu beeinflussen⁸.

Erläuterungen zur Definition:

¹ Mit Absicht wird das Definiendum hier in den Plural gesetzt: Er soll an die „Universalität“, die Ganzheitlichkeit der narrativen Systeme der mythologischen Überlieferung sowie die Bezüge zwischen verschiedenen Einzelmythen erinnern. Ein Einzelmythos kann nur im Kontext anderer Einzelmythen, im „Mythenkranz“ und schliesslich im Gefüge der ganzen Mythologie verstanden werden. So kommen denn auch die einzelnen Elemente des eigentlichen Wesens des Gattungsbegriffs „Mythos“ erst durch die Gesamtheit, durch die narrative Verbindung der Einzelmythen, d.h. erst im Korpus der überlieferten mythischen Erzählungen zum Vorschein.

¹⁸ Natürlich lässt sich weder das zyklische Zeitverständnis noch die geschilderte „Ausserzeitlichkeit“ auf historisierte Mythen („vergeschichtlichte“ mythische Erzählungen) oder mythisierte Geschichte (um einen historisch „wahren“ Sachverhalt, „Kern“ bilden sich im Laufe der Zeit fiktive narrative Erweiterungen oft glorifizierender Art) anwenden. Zum Begriff des „historisierten Mythos“ vgl. das Kapitel 1.1.4.

¹⁹ In der Sage sind übersinnliche, übernatürliche Wesen (Naturgeister, z.B. Zwerge, Elfen, Feen etc., aufgrund des christlichen Hintergrundes insbesondere auch der Teufel), wenn sie auch für die Menschen nichts Aussergewöhnliches darstellen, stets mit dem Unheimlichen, Unheilvollen und Dämonischen konnotiert; man fürchtet sich vor ihnen und erschauert, wenn sich eine übersinnliche Kreatur in der terrestrischen Sphäre bemerkbar macht.

² Als Adverb zum partizipialen Adjektiv „*mitkonstituierende*“ und nicht etwa als Prädikatsbestandteil zu verstehen.

³ Hier wird auf die Verbindungen des Mythos zum Ritus und Kultus, darauf, dass der Mythos als „heilige“ Rede eine mögliche Manifestation des Religiösen sein kann, hingewiesen. Mit dem Adverb „oft“ wird zudem klargestellt, dass nicht jeder Mythos zwingend Bestandteil einer Religion ist oder war. Umgekehrt aber kann man feststellen, dass mythische Vorstellungen als überlieferte Erzählungen oder heilige Texte (ἱεροὶ λόγοι) Bestandteile jeder Religion sind.

⁴ Das Adjektiv „*traditionelle*“ verweist auf die lange Überlieferungsgeschichte und die vielfältigen kulturhistorischen Nachwirkungen (bildende Kunst, Literatur, Musik etc.) der Mythen als meist mündlich tradierte Erzählungen der Volksdichtung und versucht damit auch die archaische Würde, diese den Mythos umgebende Schwere (Mythos, in Verbindung mit der Religion, als ἱερός λόγος) zu erfassen.

⁵ Durch die zusammengesetzten Substantive „*Götter- und Heroengeschichten*“ werden die narrative Struktur der Mythen sowie die, versteht man den Mythos im griechisch-antiken Sinne, hauptsächlichen und häufigsten Protagonisten der Mythen, die Götter und die Heroen, erfasst. Gleichzeitig wird damit angedeutet, dass der Mythos in seiner („klassischen“) „Reinform“ nur auf dem für ihn äusserst fruchtbaren Grund des Polytheismus gedeiht. Dies heisst allerdings keineswegs, dass nicht auch Mythen mit monotheistischer Grundkonzeption existieren, wie zu einem späteren Zeitpunkt, insbesondere im Kapitel 1.1.4, erläutert werden wird.

⁶ Der erste Relativsatz des Definiens („...*in denen die Grenzen der Realität überschritten werden können...*“) soll auf die phantastisch-märchenhaften Züge, die Mythen häufig eigen sind, hinweisen. Dieser „Charakterzug“ der mythischen Erzählungen berechtigt allerdings nicht dazu, sie als irrational zu bezeichnen, besitzen Mythen doch auch, ähnlich den Träumen (auf die Analogien von Traum und Mythos wird im Kapitel 1.3, im Speziellen im Unterkapitel 1.3.2.5., näher eingegangen werden), eine eigene ordnende und planende Logik. Es soll zudem auch auf die leider allzu oft geäusserte, unreflektierte Auffassung, Mythen seien bloss Hirngespinnste, sozusagen erfundene Lügengeschichten, Phantastereien des menschlichen Geistes, die interpretiert zu werden nicht würdig seien, hingewiesen werden. Diese Haltung, welche mythischen Vorstellungen und Erzählungen gegenüber nicht das geringste hermeneutische Bedürfnis aufbringt, vermag dem Mythos jedoch in keiner Art und Weise gerecht zu werden.

⁷ Durch das adjektivische Attribut „*frühzeitlich*“ wird anzuzeigen versucht, dass die Bedeutung mythischer Vorstellungen für die Menschen mit fortschreitender Zeit abgenommen hat und dass die Philosophie, der „Logos“ als Methode, die Welt zu begreifen, den Mythos allmählich verdrängt hat.

⁸ Schafft Spielraum sowohl für die psychologischen Interpretationsmethoden („*unbewusst*“) als auch für die anderen, die doch im Allgemeinen von einer mehr oder weniger bewussten Wahl der mythischen Inhalte ausgehen. (Vgl. das Kapitel 1.3)

⁹ Der Infinitivsatz hat zum Ziel, möglichst vielen verschiedenen Hypothesen zum Wesen der Mythen und den darauf basierenden Deutungsmethoden gerecht zu werden. (Vgl. Kapitel 1.3)

Nachdem wir uns in diesem Kapitel um einen definitorischen Zugang zum Mythosbegriff bemüht haben, gehen wir nun *in medias res*, zum zentralen Gegenstand der vorliegenden Arbeit: zum Bibeltext *Gn 1-11*.

Die in diesem ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit *1.1.1* dargelegten grundsätzlichen theoretischen Überlegungen werden, während sie für die unmittelbar folgenden *1.1.2* und *1.1.3* nicht von grosser Relevanz sind, vor allem im Kapitel *1.1.4* wieder aufgenommen werden.

1.1.2 *Gn*²⁰ 1-11: Einstiegserläuterungen

Den nachfolgenden Untersuchungen zu *Gn 1-11* vorausschicken muss man die Feststellung, dass sich bei allen Studien zu biblischen Texten – so auch bei unseren Betrachtungen zu den Anfangskapiteln des 1. Buches Mose – eine zentrale Problemstellung ergibt: Das Buch Genesis (1. Mose), wie auch die Bibel als ganzes Textkorpus, liefert keineswegs authentisches Quellenmaterial zur Frühzeit der jüdischen Religion, sondern ist das Resultat eines jahrhundertlangen Auswahl- und Kanonisierungsprozesses. Alle Erzählungen aus *Gn 1-11* liegen somit in hochgradiger theologischer Reflexion und Verarbeitung zu umfassenden Erzählwerken vor, weshalb es äusserst schwierig und nur sehr bedingt möglich ist, auf ursprünglichere, womöglich sogar auf mündliche Tradierungsstufen zu schliessen. Bestandteil der Aufgabe der Bibelforschung ist es daher u.a., die ursprünglichen Versionen der biblischen Erzählungen zu rekonstruieren und die entsprechenden Umstände ihrer Entstehung (Entstehungszeit, literarisch-ideelle Vorläufer, Autor/en bzw. Redaktor/en etc.) bestmöglich zu erschliessen.

Des Weiteren muss an dieser Stelle als Vorbemerkung erwähnt werden, dass der Pentateuch (1.-5. Buch Mose), wie die angesprochene historisch-kritische Bibelforschung nachweisen konnte, keineswegs aus der Feder eines einzigen Autors (Moses) stammt – was die Bibel übrigens selbst suggeriert (vgl. u.a. *Esra 3,2*, *Mal 3,22*, *Mk 12,26*) – sondern von mehreren Autoren bzw. Redaktoren zu verschiedenen Zeiten verfasst wurde und, wie jedes andere literarische Werk auch, ihre Quellen hat. Selbst die Genesis geht nicht auf nur einen Verfasser zurück, sondern vereint in sich die Schriften zweier Hauptautoren/-redaktoren: Es sind dies die Schilderungen des chronologisch früheren Jahwisten, der etwa im 10. vorchristlichen Jahrhundert tätig war und der den Gottesnamen *Jahwe* verwendet, sowie die Erzählungen der Priesterschrift, deren Verfasser, jüdische Schriftgelehrte, ungefähr zur Zeit des Babylonischen Exils, also im 6. Jahrhundert v.Chr., wirkten und die Gott mit dem Plural *Elohim* bezeichnen. Auf diese Sachverhalte wird zu späteren Zeitpunkten noch genauer eingegangen werden.

Bevor wir uns nun aber den konkreten Überlegungen zu *Gn 1-11* zuwenden, wird dem Leser nachfolgend der Bibeltext *Gn 1,1-2,25* (Quelle für alle in der vorliegenden Arbeit zitierten Bibelstellen: <http://www.bibel-online.net/>: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984*; zur Veranschaulichung gewisser Sachverhalte wurde zudem die *Biblia Sacra Vulgata* des Hieronymus herangezogen), welcher die beiden Schöpfungsgeschichten enthält, bereitgestellt werden. Dies halten wir vor allem aus einem Grund für zweckmässig, ja notwendig: Eine profunde Kenntnis der beiden biblischen Schöpfungsberichte, d.h. von *Gn 1,1-2,25*, ist für das Verständnis insbesondere des Hauptteils 1 unerlässlich; freilich dürfen wir aber nicht erwarten, dass jeder Leser unserer Arbeit diese Voraussetzung erfüllt. Daher erschien es uns unentbehrlich, *Gn 1,1-2,25* an dieser Stelle zu zitieren. Im Übrigen ist es gewiss auch für Bibelkenner hilfreich, sich vor der weiteren Lektüre die beiden Erzählungen über Gottes Schöpfung nochmals zu vergegenwärtigen oder, was – wie wir zu vermuten wagen – wohl auch nicht selten der Fall sein wird, ihrer Dualität überhaupt erst richtig gewahr zu werden.

²⁰ *Genesis*: Griechisch für „Entstehung“; das 1. Buch Mose, welches das Alte Testament eröffnet, erhielt erst im 3. vorchristlichen Jahrhundert von den griechischen Gelehrten, welche die Septuaginta anfertigten, die Bezeichnung „*Genesis*“. Der ursprüngliche hebräische Name dieses Buches lautete, als Zitat des ersten Wortes des Textes, „*Bereschit*“ („*Im/Am Anfang*“). Dieses Prinzip, ein Buch mit seinem Textanfang zu benennen, trifft man auch bei zahlreichen andern Schriften des alten Orients an, u.a. beim mesopotamischen Schöpfungsepos *Enuma Elisch*.

Der Begriff *Genesis* wird in der vorliegenden Arbeit, der allgemeinen Übereinkunft folgend, bei Angaben von Bibelstellen mit *Gn* abgekürzt.

Priesterschriftlicher Schöpfungsbericht (Gn 1,1-2,4a)

¹Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. ²Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. ³Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. ⁴Und Gott sah, daß das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis ⁵und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag. ⁶Und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, die da scheidet zwischen den Wassern. ⁷Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und es geschah so. ⁸Und Gott nannte die Feste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag. ⁹Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Orte, daß man das Trockene sehe. Und es geschah so. ¹⁰Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer. Und Gott sah, daß es gut war. ¹¹Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringe, und fruchtbare Bäume auf Erden, die ein jeder nach seiner Art Früchte tragen, in denen ihr Same ist. Und es geschah so. ¹²Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringt, ein jedes nach seiner Art, und Bäume, die da Früchte tragen, in denen ihr Same ist, ein jeder nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. ¹³Da ward aus Abend und Morgen der dritte Tag. ¹⁴Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre ¹⁵und seien Lichter an der Feste des Himmels, daß sie scheinen auf die Erde. Und es geschah so. ¹⁶Und Gott machte zwei große Lichter: ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch die Sterne. ¹⁷Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, daß sie schienen auf die Erde ¹⁸und den Tag und die Nacht regierten und schieden Licht und Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war. ¹⁹Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag. ²⁰Und Gott sprach: Es wimmle das Wasser von lebendigem Getier, und Vögel sollen fliegen auf Erden unter der Feste des Himmels. ²¹Und Gott schuf große Walfische und alles Getier, das da lebt und webt, davon das Wasser wimmelt, ein jedes nach seiner Art, und alle gefiederten Vögel, einen jeden nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. ²²Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich mehren auf Erden. ²³Da ward aus Abend und Morgen der fünfte Tag. ²⁴Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendiges Getier, ein jedes nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art. Und es geschah so. ²⁵Und Gott machte die Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art und alles Gewürm des Erdbodens nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. ²⁶Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. ²⁷Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib. ²⁸Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. ²⁹Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise. ³⁰Aber allen Tieren auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das auf Erden lebt, habe ich alles grüne Kraut zur Nahrung gegeben. Und es geschah so. ³¹Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag. ² ¹So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. ²Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte ³ Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte. ^{4a}So sind Himmel und Erde geworden, als sie geschaffen wurden.

Jahwistischer Schöpfungsbericht (Gn 2,4b-2,25)

^{4b}Es war zu der Zeit, da Gott der HERR Erde und Himmel machte. ⁵Und alle die Sträucher auf dem Felde waren noch nicht auf Erden, und all das Kraut auf dem Felde war noch nicht gewachsen; denn Gott der HERR hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und kein Mensch war da, der das Land bebaute; ⁶aber ein Nebel stieg auf von der Erde und feuchtete alles Land. ⁷Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.

⁸Und Gott der HERR pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten hin und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte. ⁹Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. ¹⁰Und es ging aus von Eden ein Strom, den Garten zu bewässern, und teilte sich von da in vier Hauptarme. ¹¹Der erste heißt Pischon, der fließt um das ganze Land Hawila, und dort findet man Gold; ¹²und das Gold des Landes ist kostbar. Auch findet man da Bedolachharz und den Edelstein Schoham. ¹³Der zweite Strom heißt Gihon, der fließt um das ganze Land Kusch. ¹⁴Der dritte Strom heißt Tigris, der fließt östlich von Assyrien. Der vierte Strom ist der Euphrat.

¹⁵Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte. ¹⁶Und Gott der HERR gebot dem Menschen und sprach: Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, ¹⁷aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben.

¹⁸Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei. ¹⁹Und Gott der HERR machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen. ²⁰Und der Mensch gab einem jeden Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen; aber für den Menschen ward keine Gehilfin gefunden, die um ihn wäre. ²¹Da ließ Gott der HERR einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er schief ein. Und er nahm eine seiner Rippen und schloß die Stelle mit Fleisch. ²²Und Gott der HERR baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm. ²³Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist. ²⁴Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden sein ein Fleisch. ²⁵Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht.

1.1.3 Gn 1-11: Ein im Literalsinn zu verstehender historischer Tatsachenbericht?

Hat Gott tatsächlich die ganze Welt in bloss sechs Tagen erschaffen (*Gn 1,1-2,4a*)? Wurde Adam, der erste Mensch, tatsächlich über 900 Jahre alt (*Gn 5,5*)? Verdanken die heute noch lebenden Tierarten und der Mensch ihre Existenz tatsächlich der Frömmigkeit Noahs (*Gn 6,5ff*)?

Begreift sich *Gn 1-11* als Geschichtsschreibung? Welche Relevanz für das Verständnis der biblischen Urgeschichte haben diese Fragen überhaupt?

Von zentraler Bedeutung für den Versuch, Antworten auf diese Problemstellungen zu finden, ist eine objektive Untersuchung dieser Kapitel der Genesis auf ihre Historizität (historische „Wahrheit“), d.h. auf ihre Kongruenz mit den empirisch fundiert belegten Erkenntnissen der Natur- bzw. Geschichtswissenschaft und ihre Kohärenz und Stringenz, ihre innere Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit, „Widerspruchsfreiheit“.

Im Folgenden werden exemplarisch einige Textauszüge bzw. ganze Erzählungen aus *Gn 1-11* angeführt und diskutiert werden, welche „Unstimmigkeiten“ enthalten und daher illustrieren, dass der Buchstabenglaube, für den fundamentalistisch-kreationistische religiöse Gruppierungen nach wie vor vehement eintreten, und damit die Auffassung, die Genesis äussere historische Tatsachen, äusserst problematisch sind:

1.1.3.1 Schöpfungsgeschichten: *Gn 1,1-2,4a* und *Gn 2,4b-2,25*

Der Abschnitt *Gn 1,1-2,25* vereint, wie bereits kurz angesprochen, in sich zwei verschiedene, sich in gewisser Weise sogar widersprechende Schöpfungsberichte:

Der erste (*Gn 1,1-2,4a*) stammt aus der sogenannten Priesterschrift, welche nach dem Babylonischen Exil (Verschleppung der Juden, insbesondere der jüdischen Oberschicht, durch den babylonischen König Nebukadnezar II. ab 587/86 v.Chr., die erst im Jahre 538 v.Chr. dank der Eroberungen des persischen Königs Kyros II. beendet wurde) von jüdischen Priestern verfasst wurde. Diese Schöpfungsgeschichte schildert, wie Gott, der hier *Elohim* (hebräische Pluralform) genannt wird, die ganze Welt in sechs Tagen erschuf und schliesslich am siebten Tag ruhte. Der Mensch, welcher völlig gleichberechtigt als Mann und Frau am sechsten Tag als letztes „Werk“, als Krone der Schöpfung erschaffen wird, erhält von Gott den Auftrag, über die Welt zu herrschen. Wie alle andern Kreaturen wird auch der Mensch in dieser Geschichte durch das blosses Wort Gottes, durch die schöpferische Kraft seiner verbalen Äusserung erschaffen.

Der zweite Schöpfungsbericht (*Gn 2,4b-2,25*) hingegen, vom ersten durch eine inhaltliche Zäsur inmitten des vierten Verses des zweiten Kapitels getrennt, entstammt der Feder bzw., um nicht eine unhistorische Metonymie zu verwenden, dem *κάλαμος* des sogenannten Jahwisten, in dessen Schrift Gott stets als *Jahwe* bezeichnet wird, woher sich, unschwer zu erkennen, sein Name herleitet. Verfasst wurde dieser Text vermutlich bereits während des 10. vorchristlichen Jahrhunderts, also etwa zur Zeit der Könige Saul, David und Salomo. Obgleich dieser zweite Schöpfungsbericht unmittelbar auf den ersten folgt, unterscheiden sich die beiden Schilderungen inhaltlich doch beträchtlich voneinander: Wird im ersten Schöpfungsbericht eine Schöpfung durch das blosses Wort dargestellt, so ist im zweiten ein kreativ agierender Gott, ein *deus faber* mit unverkennbar anthropomorphen Zügen, am Werk, der den Menschen aus Erde formt und ihm anschliessend den Lebensodem einhaucht. Auch wird der Mensch hier nicht, im Gegensatz zur Version aus der Priesterschrift, von Anfang an als Mann und Frau erschaffen, sondern als „Mensch“, gleichbedeutend mit Mann, aus dessen Rippe der *deus faber* erst zu einem späteren Zeitpunkt (nach der Erschaffung der Tiere) die Frau formt. Damit widerspricht

auch die chronologische Reihenfolge der Schöpfungswerke in der Erzählung des Jahwisten derjenigen aus der Priesterschrift.

Wir haben es also mit einem Text zu tun, der denselben Vorgang (Schöpfung der Welt) auf zwei sich doch in grundlegender Weise unterscheidende Arten schildert. Welchen Schöpfungsbericht soll man nun als historische „Wahrheit“ betrachten? Waren dem oder den biblischen Autoren bzw. Redaktoren diese „Widersprüchlichkeiten“ etwa nicht bewusst?

Tatsache ist jedenfalls, dass *Gn 1,1-2,25* (Schöpfungsgeschichten) den Anforderungen der Historizität aufgrund der aufgezeigten inneren „Widersprüchlichkeiten“ kaum genügt. Liegt daher nicht die Vorstellung nahe, dass die biblischen Autoren/Redaktoren aus einem vielfältigen Fundus von bereits vorhandenen Erzählungen geschöpft haben?

1.1.3.2 Kain und Abel: *Gn 4,9-4,25*

⁹*Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?* ¹⁰*Er aber sprach: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde.* ¹¹*Und nun: Verflucht seist du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgetan und deines Bruders Blut von deinen Händen empfangen.* ¹²*Wenn du den Acker bebauen wirst, soll er dir hinfort seinen Ertrag nicht geben. Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden.* ¹³*Kain aber sprach zu dem HERRN: Meine Strafe ist zu schwer, als daß ich sie tragen könnte.* ¹⁴*Siehe, du treibst mich heute vom Acker, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, daß mich totschißt, wer mich findet.* ¹⁵*Aber der HERR sprach zu ihm: Nein, sondern wer Kain totschißt, das soll siebenfältig gerächt werden. Und der HERR machte ein Zeichen an Kain, daß ihn niemand erschläge, der ihn fände.* ¹⁶*So ging Kain hinweg von dem Angesicht des HERRN und wohnte im Lande Nod, jenseits von Eden, gegen Osten.* ¹⁷*Und Kain erkannte sein Weib; die ward schwanger und gebar den Henoche.*

Nach dem Tode Abels präsentiert sich uns die folgende Situation: Auf der von Gott vor noch nicht allzu langer Zeit erschaffenen Erde leben noch drei Menschen, namentlich Adam, seine Frau Eva und Kain, der nach dem Brudermord noch übrig gebliebene Sohn des ersten Menschenpaares. Trotz der Tatsache, dass ausser seinen Eltern kein weiterer Mensch auf der Erde lebt, fürchtet Kain sonderbarerweise, fortan als „vogelfrei“ zu gelten und einer Rache zum Opfer zu fallen, weshalb es Gott für nötig hält, ihn unter seinen besonderen Schutz zu stellen. Doch implizieren nicht gerade diese Angst Kains und das Vorgehen Gottes die Präsenz anderer Menschen? Genau dies wird in der Fortsetzung dieser Erzählung offenbar vorausgesetzt: Kain begibt sich ins Lande Nod und nimmt sich ein Weib. Wer hat nun dieses Land benannt und woher stammt Kains Frau, die nach der inneren Logik der Erzählung ja gar nicht da sein dürfte?

Die scheinbar illuminierende Antwort aus US-amerikanischen kreationistischen Kreisen lässt nicht lange auf sich warten: Kains Weib sei seine Schwester, eine in der Zwischenzeit gezeugte Tochter von Adam und Eva. Auch die anderen offenbar anwesenden Menschen, vor denen sich Kain fürchtet, seien seine Geschwister, allesamt Kinder des ersten Menschenpaares. Selbst wenn man bei der wortwörtlichen Biblexegese bleibt, gestaltet sich hier die Gegenargumentation so simpel wie offenkundig: Diesem weiteren Nachwuchs von Adam und Eva wird an keiner Stelle auch nur ein Wort gewidmet, was allerdings angesichts der für den Handlungsverlauf doch nicht ganz unbedeutenden Stellung dieser Menschen erstaunlich ist. Des Weiteren lässt sich hervorbringen, dass diese Kinder des ersten Menschenpaares nicht einmal in den Genealogien erwähnt werden, wo der biblische Autor doch so sehr auf Vollständigkeit bedacht ist:

Geschlechtsregister (Adam bis Noah): Gn 5,1-5

¹*Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes* ²*und schuf sie als Mann und Weib und segnete sie und gab ihnen den Namen «Mensch» zur Zeit, da sie geschaffen wurden.* ³*Und Adam war 130 Jahre alt und zeugte einen Sohn, ihm gleich und nach seinem Bilde, und nannte ihn Set;* ⁴*und lebte danach 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter,* ⁵*daß sein ganzes Alter ward 930 Jahre, und starb.*

In den biblischen Genealogien werden jeweils die wichtigsten Söhne eines Mannes mit Namen genannt, allfällige weitere Nachkommen aber zumindest noch erwähnt. Unmissverständlich kann man dieser oben angeführten Passage entnehmen, dass Adam und Eva nach Kain und Abel noch einen Sohn, Set, hervorbrachten und erst anschliessend weitere Kinder gezeugt wurden. Die kreationistische Argumentation lässt sich also mit der Waffe der Kreationisten selbst, der pedantischen, fundamentalistischen, wortwörtlichen Auslegung der Bibel, neutralisieren.

Hat sich also auch hier eine „Unstimmigkeit“ in den Text eingeschlichen, die vom biblischen Autor übersehen wurde? Oder liegt angesichts dieser typisch alttestamentarischen Mehrperspektivität nicht vielmehr wiederum der Schluss nahe, dass der Autor bereits bestehende Erzählungen aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und in ein neues Gewebe von Erzählsträngen eingeflochten hat, dass sich also die Geschichte von Kain und Abel ursprünglich gar nicht auf die Kinder des ersten Menschenpaares bezog?

1.1.3.3 Sintflut: Gn 6,5-9,17

Auch die biblische Sintfluterzählung vermag, was ihre innere Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit wie auch die Deckungsgleichheit mit allgemein anerkannten Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung angeht, nicht zu überzeugen. Da sie im Kapitel 2.4 Gegenstand eines ausführlichen Deutungsversuchs sein wird, beschränken wir uns an dieser Stelle auf die Angabe der fraglichen, „widersprüchlichen“ Bibelstellen.

Es sind dies *Gn 7,2-3* und *Gn 7,8-9* (Anzahl der in der Arche mitgeführten Tiere, je sieben von allen „reinen“ Tieren und je ein Paar von allen „unreinen“ bzw. je ein Paar aller Tiere) bzw. *Gn 7,17* und *Gn 8,3* (Dauer der Sintflut, 40 bzw. 150 Tage); des Weiteren stellt sich die Frage, wie sich *Gn 6,14-15* (Angaben zu den räumlichen Abmessungen der Arche) und *Gn 6,19* (Weisung Gottes an Noah, von jeder Tierart je ein Männchen und ein Weibchen mit an Bord zu nehmen), *Gn 7,2-3* bzw. *Gn 7,8-9* vereinbaren lassen.

Auch die Sintflutgeschichte suggeriert daher die Abhängigkeit der biblischen Urgeschichte (*Gn 1-11*) von verschiedenen altorientalischen literarischen Quellen.

1.1.3.4 Dilemma: Biblische Postulate vs. Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft

Zwischen dem Wortlaut der Bibel und den allgemein anerkannten, empirisch fundierten Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft ergeben sich unüberwindbare Konflikte. Im Folgenden wird exemplarisch auf die Frage nach dem Erdalter sowie auf die Evolutionslehre und die Stellung von *Gn 1-11* zu ihr eingegangen werden.

Ermittelt man, gemäss den verschiedenen Geschlechtsregistern, welche von Adam über Noah und Abraham bis zu David und schliesslich zu Jesus führen, die Anzahl der Generationen von Adam bis zu Jesus, dessen Geburtsjahr historisch fassbar ist, so kommt man auf 77, woraus schliesslich ein Erdalter

von einigen wenigen tausend Jahren resultiert (z.B. berechnet mit der Annahme von durchschnittlich 50 Jahren Generationszeit, mit Berücksichtigung der sehr hohen Lebensalter, die von den Menschen der frühen Generationen erreicht wurden, ehe Gott das menschliche Leben – gemäss *Gn 6,3* – auf 120 Jahre begrenzte).

Selbst wenn man die Schöpfungstage als „göttliche Tage“ versteht und sich an *Ps 90,4* und *2 Petr 3,8*, wo jeweils gesagt wird, dass 1000 Jahre vor Gott wie ein Tag seien, hält, ergeben sich, verglichen mit der empirisch ausserordentlich genau belegten Auffassung der modernen Naturwissenschaften (geologische Zeiträume, Erstarrung der Erde vor ungefähr 4,5 Milliarden Jahren), immer noch verschwindend geringe Zeitdimensionen. Will man nun nicht in religiöser Hybris alle allgemein anerkannten naturwissenschaftlichen Datierungsmethoden anzweifeln, so wird man zugeben müssen, dass man der biblischen Urgeschichte auch in dieser Hinsicht kaum gerecht werden kann, zwingt man ihr die Fesseln absoluter historischer Unfehlbarkeit auf.

Einen weiteren zentralen Streitpunkt zwischen Kreationisten und Naturwissenschaftlern bildet die Evolutionslehre Charles Darwins: Der erste, priesterschriftliche Schöpfungsbericht der Bibel (*Gn 1,1-2,4a*) postuliert gemäss seinem Wortlaut eine statische, in sich vollendete Schöpfung nach Arten, die eine Höherentwicklung, ja gar eine Herausbildung neuer Arten aus bestehenden offensichtlich ausschliesst. Zudem wird dem Menschen eine klare Sonderstellung in der Hierarchie der Natur zugestanden, er erhält von Gott den Auftrag zur Herrschaft über dessen Schöpfung. Von einem evolutionistischen Standpunkt aus ist diese Ansicht kaum vertretbar, zumal sich der Mensch nach der Theorie durch zufällige Mutationen und natürliche Auslese aus affenähnlichen Lebensformen (Australopithecinen) über Millionen von Jahren entwickelt hat. Menschliches Leben ist also das Produkt einer Reihe zufälliger Prozesse und geniesst keine Sonderstellung in der Natur. Bezeichnend ist, dass sogar Papst Johannes Paul II., das ehemalige Oberhaupt der vergleichsweise äusserst konservativen Katholischen Kirche, im Jahre 1996 anerkennen musste, dass die Evolutionstheorie mehr als bloss eine spekulative „Hypothese“ sei: Die weder gesuchte noch provozierte Übereinstimmung der Ergebnisse von unabhängig voneinander ausgeführten naturwissenschaftlichen Arbeiten stelle, so der mittlerweile verstorbene Papst in besagtem Jahr, für sich ein bedeutsames Argument zugunsten dieser Theorie dar. Um aber den Glauben mit dem Wissen in Einklang zu bringen, geht bzw. ging der Papst von einer finalistisch-theistischen Evolution aus, so dass der Mensch, begriffen als von Gott unmittelbar angestrebtes Ziel der Evolution, seine Sonderstellung im Kosmos nicht einbüsst. Diese „Assimilation“ der Evolutionslehre Darwins an die biblischen Schöpfungsberichte verzerrt allerdings ein fundamentales Grundprinzip der Evolutionstheorie, auf das schon Darwin Nachdruck legte: den Zufallsfaktor, die *random mutations*, die zufälligen, „planlosen“ Mutationen also, die zusammen mit den jeweils vorherrschenden natürlichen Umweltbedingungen bewirken, dass biologische evolutionäre Prozesse nicht zielgerichtet sind.

Letzten Endes lassen sich also der biblische Wortlaut sowie auch eine metaphorisch-symbolhafte, an die Erkenntnisse der Naturwissenschaften assimilierte Deutung der Bibel, insbesondere der Schöpfungsgeschichten, und die Evolutionslehre, stellvertretend für die gesamten neueren Erkenntnisse der Naturwissenschaften, nicht vereinen. Woran bereits die Scholastiker gescheitert sind, daran scheitern auch die „modernen“ Kreationisten sowie fundamentalistische evangelische und katholische Theologen, die darauf bedacht sind, *ratio* und *fides* widerspruchsfrei zu vereinen. Zur Illustration dieses Sachverhalts wird im Folgenden – bevor wiederum ein zusammenfassendes Fazit gezogen werden wird – ein exemplarisch-vertiefender Exkurs eingeschoben werden:

Zahlreiche wertprogressiv orientierte, „aufgeschlossene“, „weltoffene“ Christen heutzutage die Ansicht, die sechs Schöpfungstage seien metaphorisch-symbolhaft als ausserordentlich lange andauernde

Zeitepochen (geologisch-naturwissenschaftliche Dimensionen) und nicht etwa als gewöhnliche 24-Stunden-Tage zu verstehen. Zudem umschreibe die Abfolge der Schöpfungswerke Gottes die Evolution, welche schliesslich den Menschen hervorgebracht habe. Bezeichnenderweise würden ja die Tiere des Feldes und der Mensch gemeinsam am sechsten Schöpfungstag erschaffen. Damit wird die Bibelexegese sozusagen an die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft assimiliert.

Gegen eine derartige Auffassung spricht zweierlei:

Einerseits belegen linguistische Studien zum im Hebräischen für einen Schöpfungstag gebrauchten Ausdruck „yom“, dass der biblische Autor mit diesem Wort in einem derartigen Kontext nur einen herkömmlichen Tag à 24 Stunden intendiert haben kann. So schreibt z.B. Andrew E. Steinmann als Schlussfolgerung in seiner Studie zur Verwendung des Begriffs „yom“ im biblischen Schöpfungsbericht: „*Yom*“, like the English word “day”, can take on a variety of meanings. It does not in and of itself mean a twenty-four hour day. This alone has made the length of the days in Genesis 1 a perennially controversial subject. However, [...] text itself indicates that these are regular solar days.”²¹. Im Übrigen lässt sich zur Ansicht, die Schöpfungstage stünden für epochale Zeiträume, einwenden, dass sie gänzlich dem Hintergrund der naturwissenschaftlichen Theorien verpflichtet und damit in keiner Weise als objektiv, „neutral“, „textimmanent“ zu betrachten ist; im Grunde verkörpert sie den verzweifelten scholastischen Versuch, Glaube und Wissen irgendwie in Einklang zu bringen. Gesetzt den Fall, ein Mensch, dem noch nie auch nur eine Erkenntnis der modernen Naturwissenschaft zu Ohren gekommen ist, versuche sich als Bibelexegete. Ein solcher Mensch würde gegenüber der Idee, mit den sechs Schöpfungstagen seien in Wirklichkeit Jahrtausende andauernde Zeitabschnitte gemeint, wohl nur Unverständnis aufbringen, muss sie ihm doch völlig unplausibel, willkürlich an den Text herangetragen erscheinen.

Andererseits muss in aller Deutlichkeit festgestellt werden, dass sich durch das Gutheissen der Evolutionstheorie Implikationen ergeben, welche für ein biblisch-christliches Weltbild erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringen: Wenn Gott für seine Schöpfung tatsächlich den Weg der Evolution gewählt hat, so folgt daraus, dass Gott den Tod als zentrales „Schöpfungswerkzeug“ verwendet, erfordert der evolutionäre Prozess der natürlichen Selektion doch das (Aus-)Sterben zahlloser Lebewesen. Dies bedeutet nun, dass der Tod bereits vor der Sünde des Menschen im Paradiesgarten in Gottes Schöpfung zugegen war und dass er daher nicht länger als „Eindringling“ in die Schöpfung betrachtet werden kann, der von Gott lediglich aufgrund der menschlichen Sündhaftigkeit in die Welt gesetzt wurde. Wenn aber der Tod das konstruktive Prinzip der Schöpfung darstellt und die Menschheit demnach gar nie einen paradiesischen Zustand ohne den „Fremdkörper“ Tod erfahren hat, wovon soll sie denn erlöst werden? Wozu also die heilsgeschichtlichen Verheissungen der Bibel? Wozu das qualvolle Martyrium Jesu Christi, der für die menschliche Erbsünde (die ja gemäss der Sündenfallgeschichte das Eintreten des Todes in die Schöpfung bedingte) am Kreuz sein Leben gelassen hat?

Emphatisch hebt der erste Schöpfungsbericht aus *Gn 1-11* die Aussage, Gott habe ein jedes Lebewesen „nach seiner Art“ geschaffen, hervor, worin sich das dem Alten Orient verpflichtete statische Weltbild der biblischen Autoren/Redaktoren manifestiert. Ist man nun bestrebt, Darwins Evolutionslehre mit dieser priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte zu vereinen oder gar zu begründen, muss man unterstellen, der Text meine auf metaphorischer Ebene genau das Gegenteil dessen, was sein eigentlicher Wortlaut suggeriert, nämlich dass Gott eben nicht jedes Lebewesen nach seiner Art geschaffen hat, sondern dass sich die Vielfalt der Lebensformen über Jahrtausende auf

²¹ JETS 45/4, Dezember 2002, 577-584; http://www.etsjets.org/jets/journal/45/45-4/45-4-PP577-584_JETS.pdf; 21.8.2005.

evolutionärem Weg allmählich entwickelt hat. Doch worin ist hier das *tertium comparationis* zwischen der wörtlichen und der vermeintlichen metaphorischen Bedeutung der Aussage „*ein jedes nach seiner Art*“ zu suchen?

Es gilt jedoch zu bedenken, dass auch die fundamentalistisch-kreationistische *ad-litteram*-Exegese keineswegs widerspruchsfrei vonstatten geht (vgl. das Kapitel 1.1.3): Wie sollte es beispielsweise Adam möglich gewesen sein, im Zeitraum eines gewöhnlichen Sonnentages (24 Stunden) alle Tiere zu benennen?

Als Fazit der in diesem Kapitel 1.1.2 dargelegten exemplarischen Untersuchungen zur Historizität von *Gn 1-11*, d.h. zur Kongruenz mit „gesicherten“ naturwissenschaftlichen Postulaten und zur inneren Kohärenz, Schlüssigkeit, „Widerspruchsfreiheit“ des besagten biblischen Erzählkorpus, lässt sich an dieser Stelle summarisch folgende Aussage formulieren:

Dem Wortlaut der biblischen Erzählungen aus *Gn 1-11* kann man kaum gerecht werden, zwingt man ihm die Fesseln absoluter Historizität und strenger innerer Kohärenz, Folgerichtigkeit auf; es muss daher festgestellt werden, dass die fundamentalistisch-religiös motivierte buchstabentreue Exegese (*ad litteram*) kreationistischer Rezipienten den Anforderungen alttestamentarischer Mehrperspektivität nicht zu entsprechen vermag. Sie lässt sich nur aufrechterhalten, wenn man die Fakten in naiver Art und Weise kategorisch negiert und gar nicht erst zu einer fundierten Kenntnisnahme derselben bereit ist oder, was Kreationisten oft zu tun pflegen, diese mit Hilfe pseudowissenschaftlicher, heuristisch fragwürdiger Methoden zurechtzubiegen bestrebt ist.

Nachdem in diesem Kapitel anhand einiger Beispiele aufgezeigt wurde, dass man den biblischen Erzählungen kaum gerecht werden kann, wenn man, meist wohl basierend auf der religiösen Überzeugung einer verbalen Inspiration der Bibel durch Gott, die Bibel, im Speziellen *Gn 1-11*, als im Literalsinn zu verstehendes Dokument auslegt und als Rezipient ihre absolute historische Wahrheit postuliert, wollen wir uns nun der Frage zuwenden, wie denn das Wesen dieser Anfangskapitel der Genesis charakterisiert und gedeutet werden kann, wenn eben nicht als im Wortsinn aufzufassender historischer Tatsachenbericht.

1.1.4 Gn 1-11: „Klassische“ Mythen? – Adaption des Mythosbegriffs

Haben wir uns von den lähmenden Fesseln der *ad-litteram*-Exegese gelöst, so können wir versuchen, den Gehalt von *Gn 1-11* in mythischen Kategorien zu fassen; dieses Vorgehen liegt angesichts der oben ausgeführten Überlegungen und dem von Mythen geprägten kulturhistorischen Kontext des Alten Orients, in welchem die Ursprünge der biblischen Urgeschichte anzusiedeln sind, besonders nahe.

Stellt *Gn 1-11* aber tatsächlich ein Mythenkorpus in ursprünglicher Ausprägung, d.h. eine Mythologie im „klassischen“, mesopotamischen oder auch griechisch-antiken Sinne dar? Welche typischen Wesensmerkmale von Mythen lassen sich in *Gn 1-11* erkennen? Inwiefern werden traditionelle mythische Überlieferungen im biblischen Text allenfalls verändert, umgedeutet oder „kontaminiert“?

Im Vergleich mit dem „klassischen“ Mythos fällt sogleich auf, dass die biblische Urgeschichte nur von einem göttlichen Wesen (*Elohim* in der Priesterschrift, *Jahwe* in den Erzählungen des Jahwisten), und nicht von einem ganzen, vielfältigen Götterpantheon spricht²²; *Gn 1-11* proklamiert also, im Gegensatz zur „Reinform“ des Mythos, die im Allgemeinen auf polytheistischen Gottesvorstellungen basiert, ein grundsätzlich monotheistisches Gottesbild²³, das die Priesterschrift (erster Schöpfungsbericht: *Gn 1,1-2,4a*; entstanden nach dem Babylonischen Exils, d.h. im 6. Jahrhundert v.Chr.) auf eine transzendent-abstrakte Ebene hebt, während es vom Jahwisten (zweiter Schöpfungsbericht: *Gn 2.4b-25*; Entstehung etwa im 10. vorchristlichen Jahrhundert anzusiedeln, vermutlich vor henotheistischem Hintergrund²⁴) doch noch mit, wenn auch dezenter, anthropomorpher Färbung gezeichnet wird.

Mit dieser im Alten Orient neuartigen – die Israeliten waren von Völkern (z.B. den mächtigen und einflussreichen Zivilisationen Ägyptens und Mesopotamiens, später auch Persiens) umgeben, deren Religionen mehrheitlich klar polytheistisch orientiert waren – Konzeption des Monotheismus gehen weitere grundlegende Abweichungen von den „klassischen“ Mythen einher:

Es lässt sich beispielsweise eine Profanierung, Säkularisierung, „Entmythologisierung“ der Natur feststellen: Wird im polytheistischen Mythos das Numinose, das sich in zahlreichen übersinnlichen Wesen manifestiert, als der Natur selbst innewohnend, als Immanenz in der Natur dargestellt, so künden die biblischen Erzählungen aus *Gn 1-11* von einem Gott, der über der Natur steht, ja die Objekte des Kosmos als seine Kreaturen, denen notabene keine Göttlichkeit beigemessen wird, selbst geschaffen hat. So kommt z.B. gemäss der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte der Erde, der Sonne und dem Mond²⁵ nicht länger – wie noch im ursprünglichen, „klassischen“ Mythos – ein göttli-

²² Damit entfällt in der Bibel das für den „klassischen“ Mythos charakteristische „mythologische Drama“, beruht es doch auf der Interaktion zwischen verschiedenen personifizierten numinosen Kräften (Göttern). Als Protagonisten erscheinen in den biblischen Erzählungen aus *Gn 1-11* daher vor allem Menschen und der über ihnen stehende, eine und einzige allmächtige Gott (Priesterschrift).

²³ Vgl. dazu das Kapitel 1.2.2.

²⁴ Auf den Übergang vom Poly- über den Heno- und schliesslich zum Monotheismus, der sich in Israel vollzog, wird ebenfalls im Kapitel 1.2.2.1, das die Leserin/der Leser nach Belieben freilich bereits an dieser Stelle als Vergleich zu Rate ziehen kann, näher eingegangen werden.

²⁵ Sonne und Mond werden im priesterschriftlichen Schöpfungsmythos als grosse Lichter, von denen das grössere den Tag, das kleinere aber die Nacht regieren sollte, bezeichnet. Wohl absichtlich nennen die Autoren/Redaktoren diese beiden Himmelskörper nicht bei ihren eigentlichen Namen „Sonne“ und „Mond“, hätten diese doch mit im damaligen Israel wohlbekannten Sonnen- bzw. Mondgottheiten in Verbindung gebracht werden können, was die Priester jedoch tunlichst vermeiden wollten.

ches Wesen und damit das Potential zu, als numinose Mächte eigenständig kreativ agieren zu können²⁶; stattdessen werden sie zur blossen Kreatürlichkeit „degradiert“ und damit entmythologisiert, „entdeifiziert“, „depotenziert“, profaniert und säkularisiert (vgl. u.a. *Gn 1,9-10; Gn 1,14-16*).

Was für die Natur (Profanierung, Entmythologisierung) gilt, lässt sich auch auf den Bereich der menschlichen Kultur anwenden: Fungieren im „klassischen“, polytheistischen Mythos in der Regel göttliche Wesen als „Kulturbringer“ oder als „Erfinder“ gewisser menschlicher kultureller Erungenschaften²⁷ und wird die Kultur damit durch entsprechende Ätiologien auf das Numinose zurückgeführt, so gehen gemäss den Erzählungen aus *Gn 1-11* nahezu alle Phänomene, seien es Institutionen im sozialen Bereich, technische Fertigkeiten oder Leistungen auf immaterieller, geistiger Ebene, auf menschliche Erfinder oder Begründer zurück: In der Geschichte vom Brudermord wird Kain als erster Ackerbauer und Abel als erster Hirte charakterisiert; die beiden Brüder fungieren daher gewissermassen als „Gründungsväter“ der sesshaften bzw. nomadischen Lebensweise. Im selben Mythos erscheint zudem eine ganze Genealogie der Gewerbe und Künste, die u.a. den Ursprung der Stadt (Henoch), der pastoralen Musik (Jubal) und der Schmiedekunst (Tubal-Kain) klären; mit Enosch wird sogar die Begründung des religiösen Kults einem Menschen zugeschrieben. Des Weiteren wird in der Erzählung vom Turmbau zu Babel die von den Menschen entwickelte Fähigkeit des Brennens von Ziegeln erwähnt, die es schliesslich ermöglicht, der menschlichen Hybris mit einem derartigen Bauwerk Ausdruck zu verleihen (vgl. u.a. *Gn 4,2; Gn 4,17-26; Gn 11,2*).

Eine weitere nicht unwesentliche Divergenz zwischen mythischen Geschichten in ihrer ursprünglichen Ausprägung und den biblischen Erzählungen aus *Gn 1-11* betrifft den Zeitbegriff²⁸: Die Bibel postuliert, im Gegensatz zum Mythos in seiner „Reinform“, dem, wie im Kapitel 1.1.1 bereits ausgeführt wurde, ein zyklisches Zeitverständnis eigen ist, einen linearen Geschichtsverlauf, der von der Schöpfung des einen und einzigen, transzendenten Gottes bis hin zu den in der Offenbarung des Evangelisten Johannes (visionäre Apokalypse) geschilderten eschatologischen Ereignissen reicht. Ungleich den „klassischen“ Mythen (Charakter der „Ausserzeitlichkeit“) werden die Erzählungen der biblischen Urgeschichte von ihren Autoren/Redaktoren daher nicht in einer grauen, fernen Vorzeit angesiedelt, sondern stehen durch die zahlreichen und äusserst akkurat ausgestalteten Genealogien (genaue Altersangaben der einzelnen Menschen), die vom ersten, sündhaften Menschen Adam über Set, Enosch, Noah, Sem, Abraham und David (über insgesamt 77 Generationen²⁹) schliesslich bis zum

²⁶ Die Götter *Geb* (Erdgott), *Re* (Sonnen- und Schöpfergott, Göttervater) und *Thot* (Mondgott) bzw. *Gaia*, *Helios* und *Selene* sind in der ägyptischen bzw. griechischen Mythologie eigenständige, in der Natur immanente numinose Mächte.

²⁷ So stiehlt, um für diesen Sachverhalt zwei Beispiele aus der griechischen Mythologie anzuführen, der kluge, listenreiche Titanensohn und Menschenfreund (nach einem anderen Mythos war auch er es, der die Menschen aus Erde formte) *Prometheus* den Göttern das Feuer und verleiht es anschliessend der menschlichen Kultur ein und so wird das Schmiedhandwerk nicht auf einen oder mehrere Menschen als Erfinder, sondern auf *Hephaistos* als Gott der Schmiedekunst zurückgeführt.

²⁸ Zum Zeitbegriff und Zeitverständnis im „klassischen“ Mythos vgl. das Kapitel 1.1.1.

²⁹ Kreationisten leiten aus diesen 77 Generationen und einer durchschnittlichen Generationszeit von etwa 40-50 Jahren ein Erdalter von 5000-6000 Jahren ab, das sie mit pseudowissenschaftlichen Methoden zu beweisen versuchen. Gegen das unter Naturwissenschaftlern allgemein anerkannte und durch Indizien aus nahezu allen geowissenschaftlichen Fachgebieten (und auch aus ihren Hilfswissenschaften) fundiert belegte Alter unseres Planeten von ungefähr 4,5 Milliarden Jahren (Zeitpunkt der Erstarrung) hat die kreationistische „Forschung“ allerdings einen schweren Stand.

σωτήρ Jesus, dem Messias, führen, mit der profanen, historischen Zeit in Verbindung (vgl. *Gn 5,1-32*: Geschlechtsregister von Adam bis Noah; *Gn 11,10-31*: Geschlechtsregister von Sem bis Abraham). Durch dieses wissenschaftliche Anliegen der biblischen Autoren/Redaktoren, reale „Geschichte“ zu schreiben, das sich insbesondere in den erwähnten, sehr präzise ausgestalteten Genealogien manifestiert, werden die Erzählungen aus *Gn 1-11* gewissermassen „vergeschichtlicht“, historisiert.

Ist es nun zulässig, aus den eben ausgeführten Gegensätzen, Kontrasten und Divergenzen zwischen „klassischem“ Mythos und biblischer Urgeschichte abzuleiten, *Gn 1-11* sei dem Mythos völlig abhold? Keineswegs:

1¹ Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.

Diese in schlichter Sprache gehaltene, inhalts- und für das gesamte Weltbild, Weltverständnis folgenreichere, feierlich³⁰ anmutenden Aussage eröffnet das Erste Buch Mose (Genesis), damit die Thora (Pentateuch) und den biblischen Kanon insgesamt.

Doch das metaphysische Postulat der Existenz eines Gottes, der Himmel und Erde und, wie man dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (*Gn 1,1-2,4a*) entnehmen kann, überhaupt alle „Objekte“ des Kosmos, geschaffen habe, wird nicht etwa logisch-systematisch, argumentativ erörtert, rational begründet, wie dies in einem philosophischen Traktat zu erwarten wäre, sondern diese „Wahrheit“ wird dem Leser bloss erzählt, „präsentiert“, vor Augen geführt, klar und unmissverständlich dargelegt, vorgetragen³¹. Offensichtlich verfolgt die Schrift, in der diese Aussage (*Gn 1,1*) erscheint, nicht das Ziel, sich vor dem kritisch-skeptischen Logos zu rechtfertigen; sie beansprucht lediglich die Anerkennung durch den gläubigen Menschen.

Tritt uns mit dem oben zitierten Eingangsvers der Genesis nicht eine zutiefst mythische Denk- und Ausdrucksweise entgegen?

Man kommt, gerade auch nach der Kenntnisnahme der Ausführungen im Kapitel *1.1.1*, nicht umhin, diese Frage zu bejahen, zieht sich diese mythische Darstellungsweise doch durch die ganze biblische Urgeschichte (*Gn 1-11*). Sie lässt sich demnach als autoritativ-normatives, letztgültiges „wahres Wort“ (objektiver Wahrheitsanspruch) über eine, wenn auch mit der profanen Zeit durch Genealogien in Verbindung stehende, ferne Vergangenheit, Urzeit charakterisieren und weist sich damit in dieser Hinsicht augenscheinlich als mythisch aus.

³⁰ Dem ersten, priesterschriftlichen Schöpfungsmythos (*Gn 1,1-2,4a*; verfasst in nachexilischer Zeit, d.h. im 6. vorchristlichen Jahrhundert) ist im Allgemeinen ein ausgesprochen repetitiver Charakter (Abfolge der Schöpfungswerke im Hexaemeron, Formelhaftigkeit in Wendungen wie „Und Gott sah, dass es gut war“, „Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch“ oder auch „Da ward aus Abend und Morgen der x-te Tag“ etc.) eigen, der dem Text eine gewisse Solennität im Ausdruck verleiht. Die Vermutung liegt daher nahe, dass die Erzählungen der Priesterschrift anfänglich auch in der Liturgie Verwendung fanden und, was während der Wirren des Babylonischen Exils von ausserordentlicher Bedeutung war, der Erneuerung und Bestärkung der religiösen Traditionen und damit der Identität des jüdischen Volkes dienten.

³¹ Was für den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht gilt, trifft ebenso für alle weiteren Geschichten aus *Gn 1-11* zu: Wenn sich die biblische Urgeschichte auch als Geschichtsschreibung mit objektivem Wahrheitsanspruch begreift (Historisierung), so erklärt sie ihre „Wahrheiten“, ihre Schilderungen angeblich realer geschichtlicher Ereignisse dennoch nicht auf der Ebene des Logos (z.B. durch die Anführung historischer Belege etc., was ihre Darlegungen rational untermauern würde).

Auch die für den „klassischen“ Mythos typische Verbindung zur Religion liegt offenkundigerweise vor, von der Aura der Heiligkeit, der archaischen Schwere und Würde ganz zu schweigen: Die Erzählungen aus *Gn 1-11* sind ἱερόι λόγοι, als heilige Texte ein den biblischen Kanon mitkonstituierendes Element, damit Gegenstand aller im weitesten Sinne christlichen und besonders auch der jüdischen Glaubensvorstellungen und auch sie hinterliessen, gleich der griechisch-römischen Mythologie, in der abendländischen Kultur mannigfaltige Nachwirkungen.

Wie der Leser gewiss bereits erkannt hat, erschöpfen sich die Kongruenzen und Parallelen zwischen den Wesensmerkmalen, Charakteristika der „klassischen“ Mythen und denjenigen der Erzählungen aus *Gn 1-11* kaum in der Denk- und Ausdrucksweise und dem Bezug zum Religiösen. Vielmehr lässt sich in der biblischen Urgeschichte eine Fülle weiterer mythischer Elemente entdecken:

So entsprechen beispielsweise die in der biblischen Urgeschichte behandelten Themen genau den im Kapitel *1.1.1* bereits dargelegten inhaltlich-thematischen τόποι des Mythos:

- Kosmogonie: Weltentstehung; vgl. *Gn 1,1-2,25*: erster, priesterschriftlicher bzw. zweiter, jahwistischer Schöpfungsbericht
- Anthropogonie: Entstehung, Ursprung des Menschen; vgl. *Gn 1,26-28*: Element der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte; *Gn 2,4b ff*: zentraler Gegenstand der jahwistischen Schilderung
- Kosmologie und Anthropologie: Werden und Vergehen im Kosmos und Existenz des Menschen darin; ziehen sich durch alle Erzählungen der biblischen Urgeschichte
- Natur- und Kulturätiologien: Erklärungen der Ursprünge, „Begründungen“ von Phänomenen der Natur bzw. der menschlichen Kultur; vgl. z.B. *Gn 2,2-3*: Kultur-Aktion des Sabbat; *Gn 2,18-24*: Ätiologien der Tiernamen, der Existenz und des Namens der Frau sowie der Zuneigung des Menschen zum jeweils anderen Geschlecht; *Gn 3,14-16*: Begründungen der Fortbewegungsart der Schlange, des Geburtsmühsals der Frau sowie der Stellung der Frau in der Gesellschaft; *Gn 3,1-24*: Sündenfallerzählung insgesamt als Ätiologie des Todes; *Gn 11,1-9*: Klärung des Ursprungs der Sprachenvielfalt und der Zerstreuung der Menschheit über den ganzen Globus³²

Aufgrund der monotheistischen Konzeption, die ein transzendent-absolutes, supernaturalistisches³³ Gottesbild postuliert, entfällt in den Erzählungen aus *Gn 1-11* gegenüber den „klassischen“, polytheis-

³² Weitere Kulturätiologien aus *Gn 1-11* sind in diesem Kapitel bereits im Zuge der Erläuterungen zur in der Bibel im Vergleich zu „klassisch“ mythischen Erzählungen vorgenommenen Profanierung, Säkularisierung, „Entmythologisierung“ der Natur wie auch der Kultur angeführt worden.

³³ Das Adjektiv „supernaturalistisch“ soll hier zum Ausdruck bringen, dass Gott in *Gn 1-11* nicht, wie die polytheistischen Gottheiten, als Immanenz in der Natur, sondern als über der Natur stehende Entität, welcher die Objekte des Kosmos als ihre Kreaturen untergeordnet sind, dargestellt wird. Im gleichen Sinne ist grundsätzlich auch „transzendent“ zu verstehen: Wenn Gott auch insofern, als sein Geist als der natürlichen Sphäre innewohnend dargestellt wird, als unserer Welt immanent bezeichnet werden kann, so steht er doch als ihr Schöpfer „über“ ihr und transzendiert sie damit. In einem engeren Sinne gilt die Transzendenz Gottes zudem für den ersten, priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (*Gn 1,1-2,4a*): Gott, der all seine Kreaturen durch das bloße Wort erschafft, gehört hier eindeutig einer „Meta-Seinssphäre“ an, welche über die Natur in den transzendent-supernaturalistischen Bereich hinausgeht. Der zweite, jahwistische Schöpfungsbericht (*Gn 2,4b ff*) hingegen zeichnet ein archaischeres Gottesbild, das klar anthropomorphe Züge aufweist. Als *deus faber* formt Gott

tischen Mythen einzig die Theogonie (Entstehung, Ursprung der göttlichen Wesen): Gott braucht nicht erst zu werden, zu entstehen, ist er doch nach biblischer Glaubensvorstellung ein absolut Seiendes, das seine „Ursache“ in sich selbst findet und daher keiner externen Schöpfung bedarf.³⁴

Auch auf der Ebene der Motive weisen die Geschichten aus *Gn 1-11* eine eindeutige Affinität zum „klassisch“ Mythischen auf. Um an dieser Stelle einige (wenige) illustrative Beispiele für in der biblischen Urgeschichte enthaltene ubiquitäre mythische Motive anzuführen, seien erwähnt:

- das Ur-Chaos (*Gn 1,2*),
- die „plastische“ Erschaffung des Menschen aus der Erde (*Gn 2,7*),
- der Garten Eden als Paradies, sozusagen als *aurea aetas* (*Gn 2,8 f*),
- der Brudermord Kains an Abel (*Gn 4,1 ff*),
- die sogenannten Engelehen, aus denen die Heroen der Vorzeit hervorgehen (*Gn 6,1-4*)³⁵,
- der Bau der Arche und die Sintflut (*Gn 6,13-15* bzw. *Gn 7,10-12*),
- der Regenbogen als Ausdruck des erneuerten Bundes zwischen Gott und den Menschen nach der Flut (*Gn 9,12-17*).

Die narrative Ausgestaltung all dieser mythischen Motive ähnelt nun, wie die historisch-kritische Bibelforschung nachweisen konnte, den Erzählungen der polytheistischen Mythologien der Völker des Alten Orients in ausgesprochener Art und Weise; die Abhängigkeit der Erzählungen aus *Gn 1-11* insbesondere von mesopotamisch-babylonischen literarisch-ideellen Quellen scheint daher sehr wahrscheinlich, zumal die umgekehrte Abhängigkeit der mesopotamischen Mythen von den biblischen Geschichten aus chronologischen Gründen ausgeschlossen werden kann.³⁶

dieser Schöpfungsgeschichte gemäss den Menschen aus Erde und haucht ihm anschliessend den Lebensodem ein. Von Gottes Immanenz in unserer Sphäre zeugt zudem die Tatsache, dass das erste Menschenpaar ihn im Garten gehen hört. Insofern aber, als auch der jahwistische Gott als Schöpfer „über“ der natürlichen Welt als seiner Kreatur steht, lässt sich der Begriff der Transzendenz Gottes in einem allgemeineren Sinne auch auf *Gn 2,4b ff* anwenden.

³⁴ Was die Soteriologie und die Eschatologie betrifft, so sei auf die Prophezeiungen der Herabkunft eines Messias im Alten Testament sowie auf Jesus Christus und das Neue Testament bzw. auf die Johannesoffenbarung (Apokalypse) verwiesen.

³⁵ Getreu der monotheistischen Konzeption und dem damit einhergehenden biblischen Profanierungs- und Entmythologisierungsprogramm werden diese „Engelehen“, die Verbindungen der Gottes- oder Göttersöhne, also weiterer göttlicher Wesen (Engel, für die ein definitivisch klar abgegrenzter Terminus verwendet worden wäre, können mit dem Ausdruck „Göttersöhne“ kaum gemeint sein), mit menschlichen Frauen, in lediglich vier Versen (*Gn 6,1-4*) abgehandelt, erinnern sie doch sehr stark an polytheistische Glaubensvorstellungen und damit an Mythen in ihrer „Reinform“.

³⁶ Im Folgenden werden die Parallelen zwischen den Mythologien des Nahen Ostens (besonders der mesopotamischen Mythologie) und der biblischen Urgeschichte anhand des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts und des mesopotamisch-babylonischen Schöpfungsmythos exemplarisch erörtert werden. Eine weitere vergleichende Gegenüberstellung biblischer mit mesopotamischen Erzählungen, die ebenfalls auf eine literarische Abhängigkeit der biblischen Urgeschichte von der mythischen Überlieferung des Zweistromlandes schlies-

So bestehen beispielsweise augenfällige Parallelen zwischen den Schöpfungsmythen aus dem Zweistromland und der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte der Bibel (*Gn 1,1-2,4a*):

Im babylonischen Schöpfungsmythos, den u.a. das Schöpfungsepos *Enuma Elisch* thematisiert, wird der mächtige, heldenhafte Gott *Marduk*³⁷ von der Ratsversammlung³⁸ der Götter dazu auserkoren, sich zum Kampf gegen das bedrohliche Ur-Meer, Ur-Chaos (*Tiamat*), das oft personifiziert als Drache oder Riesenschlange dargestellt wurde, zu rüsten. *Marduk* ergreift ohne zu zögern ein Netz und seine Götterwaffe, die vier gewaltigen Winde, fordert *Tiamat* und ihr chaotisches Gefolge zur Entscheidungsschlacht heraus und trägt schliesslich einen vernichtenden Sieg davon. Aus der leblosen Chaosmasse der *Tiamat* lässt er als Schöpfergott alsdann Himmel und Erde hervorgehen und avanciert so unter den Göttern zum *primus inter pares*.

Die Similaritäten mit *Gn 1,1-2,4a* (Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, entstanden in nach-exilischer Zeit) sind offenkundig und stützen damit die These, altorientalische (v.a. babylonische) mythische Vorstellungen seien als literarische „Quellen“ in *Gn 1-11* eingeflossen: Genau wie diejenige des *Marduk*, so entsteht auch die Schöpfung des *Elohim* aus einem bereits anwesenden Ur-Chaos, Ur-Meer³⁹; sein Schöpfungsakt kann daher nicht als eigentliche *creatio ex nihilo* verstanden werden (vgl. *Gn 1,1 f*). Zudem erinnert der in *Gn 1,2* erwähnte Hauch, Geist Gottes⁴⁰ an die Sturmwinde *Marduks* und der Plural der Wasser⁴¹ (*Gn 1,2*) evoziert die mesopotamische Vorstellung der Dualität der Ur-Meere (*Apsu* und *Tiamat*). Des Weiteren wird die These einer literarischen Abhängigkeit dieses biblischen Schöpfungsberichts von den Erzählungen der babylonischen Mythologie insbesondere auch durch zahlreiche Passagen des Psalters⁴² belegt. So künden, um an dieser Stelle drei Beispiele zur Illustration dieses Sachverhalts anzuführen, die Psalmen 74, 89 und 104 vom ubiquitären mythischen Motiv des Ur-Chaos, Ur-Meeres, der Ur-Wasser (Plural der „Wasser“ weist auf die angesprochene mesopotamische Dualität hin), wobei 74 und 89 zudem den Chaos-Kampf thematisieren, den, wie dargestellt, gemäss der babylonischen Mythologie auch *Marduk* siegreich bestreitet:

sen lässt, findet sich im Kapitel 2.4 *Sintflutmythos, Noah und seine Söhne* (insb. dürfte der im *Gilgamesch-Epos* geschilderte Flutmythos für die biblische Erzählung von der Sintflut Pate gestanden haben).

³⁷ *Marduk* wurde als Stadgott Babylons, ab dem 17. vorchristlichen Jahrhundert unter dem für seinen Gesetzkodex berühmten König Hammurabi auch als Reichsgott verehrt.

³⁸ Der göttliche Hofstaat, der in der Bibel hin und wieder Erwähnung findet, kann als Nachklang dieses mythischen Motivs gedeutet werden.

³⁹ „*Tehom*“ im Hebräischen; vermutlich sprachlich verwandt mit „*Tiamat*“, dem babylonischen Ausdruck für das Ur-Chaos, Ur-Meer.

⁴⁰ „*Spiritus dei*“ in der *Vulgata* des hl. Hieronymus; vgl. die nachfolgende Fussnote.

⁴¹ In neueren Bibelausgaben wird meist der Singular verwendet; im hebräischen Originaltext steht allerdings der Plural. So heisst es denn auch in der *Vulgata*: „[...] *et tenebrae erant super faciem abyssi et spiritus dei ferebatur super aquas*.“

⁴² Insbesondere in der poetischen Psalmendichtung scheinen sich zahlreiche Relikte polytheistischer („klassischer“) Mythologie erhalten zu haben; gerade diese poetisch-lyrische Dichtung dürfte die religiösen Inhalte der jüdischen Volksfrömmigkeit weitaus besser widerspiegeln als dies z.B. die theologisch hochgradig reflektierten Texte aus *Gn 1-11* tun.

Ps 74,13-14:

[...] ¹³Du hast das Meer gespalten durch deine Kraft, zerschmettert die Köpfe der Drachen im Meer. ¹⁴Du hast dem Leviatan⁴³ die Köpfe zerschlagen und ihn zum Fraß gegeben dem wilden Getier. [...]

Ps 89,7-12:

[...] ⁷Denn wer in den Wolken könnte dem HERRN gleichen und dem HERRN gleich sein unter den Himmlischen⁴⁴? ⁸Gott ist gefürchtet in der Versammlung der Heiligen⁴⁵, groß und furchtbar über alle, die um ihn sind. (...) ¹⁰Du herrschest über das ungestüme Meer, du stillest seine Wellen, wenn sie sich erheben. ¹¹Du hast Rahab⁴⁶ zu Tode geschlagen und deine Feinde zerstreut mit deinem starken Arm. ¹²Himmel und Erde sind dein, du hast gegründet den Erdkreis und was darinnen ist. [...]

Ps 104,3:

[...] ³du baust deine Gemächer über den Wassern. Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen und kommst daher auf den Fittichen des Windes, [...]

Da nun nicht nur zahlreiche „innerbiblische“ Indizien (Textstellen), sondern auch „ausserbiblische“ archäologische, insbesondere paläoepigraphische Zeugnisse⁴⁷ die These einer geistig-literarischen Abhängigkeit der biblischen Urgeschichte von mythischen Erzählungen der Völker des Alten Orients (v.a. Mesopotamiens), solide belegen, lässt sich schlussfolgern, dass *Gn 1-11* grundsätzlich als literarisches Werk verstanden werden muss, das vor dem kulturhistorischen Hintergrund der mythischen Vorstellungswelt des Alten Orients entstand, durch welchen es auch entsprechend geprägt ist: So „kontaminiert“⁴⁸ die biblische Urgeschichte, wie mit den obigen exemplarischen Analysen und

⁴³ Drachenähnliches (Ur-)Meeresungeheuer als bildliche Verkörperung des Bösen, der dämonisch-numinosen Kräfte, die sich Gottes Schöpfermacht widersetzen, ihr aber schliesslich im Chaos-Kampf unterliegen. Vgl. hierzu auch *Hiob 40,25 f.*

⁴⁴ Kann als Nachklang der babylonischen Ratsversammlung der Götter interpretiert werden.

⁴⁵ S. vorangehende Fussnote.

⁴⁶ Zu *Leviat(h)an* synonym verwendeter Ausdruck. Vgl. dazu auch *Hiob 9,13*.

⁴⁷ So hat man z.B. Inschriften vom Typ „[Für] Jahwe von X (Ort, Region, z.B. Samaria) und seine Aschera“ tragen und damit, entgegen der in *Gn 1-11* mit Nachdruck postulierten monotheistischen Glaubenskonzepktion, den biblischen Gott *Jahwe* zusammen mit seiner göttlichen Gattin *Aschera*, die u.a. in der ugaritischen (*Aschera*), phönizischen (*Aschoret*), babylonischen und assyrischen (*Ischtar*) Mythologie als Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin fungiert und die später als *Astarte* (griechisch-römische Bezeichnung für *Aschoret*) mit diversen griechischen Göttinnen (z.B. *Selene*, *Artemis* und *Aphrodite*) in Verbindung gebracht wurde, lobpreisen und ehren. Derartige für die Religionswissenschaft und Mythenforschung äusserst aufschlussreiche Fundstücke belegen auch die inzwischen unter Experten allgemein anerkannte Theorie, wonach Israels Monotheismus aus einer allmählichen Entwicklung von polytheistischen über polyjahwistisch-henotheistische (*Jahwe* als Haupt- oder einzig tolerierter Gott verschiedener Volksstämme/Gebiete, wobei die Existenz anderer göttlicher Wesen nicht negiert wird) Glaubensvorstellungen zur streng monotheistischen Konzeption hervorgegangen sei (vgl. dazu das Kapitel 1.2.2.1).

⁴⁸ „Kontaminieren“ im Sinne von „in sich vereinen“, „zu einem neuartigen Ganzen verschmelzen lassen“.

Erörterungen gezeigt wurde, zahlreiche mythische Motive (insbesondere der mesopotamisch-babylonischen Mythologie) und schöpft damit aus dem reichhaltigen, vielfältigen Fundus mythisch-religiöser Vorstellungen und Erzählungen des Alten Orients; die literarischen Redaktoren von *Gn 1-11* verwenden die „eklektisch“ übernommenen mythischen Elemente allerdings in einer adaptierten, „domestizierten“ Form für ihre eigenen Zwecke, wandeln sie daher, teils nur subtil, teils beinahe bis zur Unkenntlichkeit, ab, deuten sie auch, durch die Adaption an ihre monotheistische Glaubenskonzeption, theologisch um und drängen damit dem „klassischen“ Mythos sozusagen ihr jüdisches Gedankengut auf. So erscheint z.B. das Ur-Meer, das Ur-Chaos in der biblischen Priesterschrift nicht, wie noch in den mesopotamischen, auf dem Polytheismus fussenden Mythen, als eigenständige numinose Macht, sondern obliegt vollends dem Willen und Wirken Gottes (Umgestaltung dieses mythischen Motivs des Chaos-Kampfes, daraus resultierende Anpassung an den Monotheismus, theologische Umdeutung). Wenn es sich auch nicht ganz trivial gestaltet, hinter der priester-schriftlichen Schöpfungsgeschichte *Marduks* siegreichen Kampf gegen *Tiamat* zu entdecken, so zeugen doch, wie oben bereits dargelegt wurde, zahlreiche andere Bibelstellen, besonders aus der poetischen Psalmendichtung und dem Buch Hiob, von den engen Beziehungen zwischen den Glaubensvorstellungen Israels und denjenigen der Völker Mesopotamiens; dies erlaubt uns Rückschlüsse auf die ursprüngliche Ausprägung der einzelnen durch die jüdischen Autoren/Redaktoren rezipierten und umgestalteten mythischen Motive und offenbart schliesslich, dass trotz des von *Gn 1-11* geforderten theologischen Programms eines rigiden Monotheismus mythische Vorstellungen altorientalischer Tradition in der jüdischen Kultur, gerade auch in der Poesie (Psalter), stets präsent und womöglich sogar Inhalt der Volksfrömmigkeit waren.

Um nach diesen exkursartigen historisch-kritischen Betrachtungen wieder zur eigentlichen Darstellung und Erläuterung der mythischen Wesensmerkmale von *Gn 1-11* zurückzukehren, sei, bevor zum Schluss dieses Kapitels ein summarisches Fazit gezogen werden wird, noch auf ein weiteres der biblischen Urgeschichte eigenes Charakteristikum mythischer Art hingewiesen: die „Universalität“, Ganzheitlichkeit.⁴⁹

Die Erzählungen aus *Gn 1-11* verbinden sich, gleich den Göttergeschichten der „klassischen“ Mythologien, zu einem „erzählarchitektonischen“ Ganzen, zu einem ganzheitlichen narrativen System, dessen Konsistenz durch ebenso zahlreiche wie ausführliche Genealogien und auch durch thematische Bezüge, Querverbindungen zwischen den einzelnen Erzählungen gewährleistet wird.⁵⁰ Durch diese narrative Kohärenz wird die biblische Urgeschichte zu einer ganzheitlich-universellen „Weltdeutung“, „Welterklärung“ und damit zu einer weltanschaulichen Konzeption, zu einem Denk- und Erfahrungssystem.

⁴⁹ Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 1.1.1.

⁵⁰ Wie Krauss/Küchler in ihrem Buch „*Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive*“ (2003), das *Gn 1-11* unter kulturhistorisch-literarischen Gesichtspunkten als menschliches Dichterwerk analysiert, interpretiert und auch entsprechend würdigt, in anschaulicher Art und Weise zeigen, wohnen den Erzählungen der biblischen Urgeschichte verblüffend kunstvoll ausgestaltete narrative Strukturen inne; insbesondere auf den Textbau scheinen die Autoren/Redaktoren von *Gn 1-11* besondere Sorgfalt verwendet zu haben: So bewirken beispielsweise grossräumig angelegte Parallelismen, Chiasmen, Klimaxes oder auch Inclusiones, die nachzuweisen und zu deuten allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, eine sinnvolle Textgliederung, die Hervorhebung bedeutsamer Passagen, der Höhepunkte (die sich oft als chiasmatische Angelpunkte oder aber als Endglieder einer Klimax erweisen) und die Erzeugung von Spannung.

Als Quintessenz der in diesem Kapitel 1.1.4 dargelegten theoretischen Überlegungen lässt sich abschliessend folgende thesenartige Zusammenfassung formulieren:

Die Erzählungen aus Gn 1-11 sind, mit einigen Vorbehalten⁵¹ v.a. betreffend der streng monotheistischen Grundlage (Priesterschrift: transzendent-abstraktes Gottesbild⁵²), auf welcher die biblische Urgeschichte basiert, der mit dieser neuartigen theologischen Konzeption einhergehenden „Entmythologisierung“, Profanierung der Phänomene der Natur wie auch der menschlichen Kultur und der Historisierung, welcher diese biblischen Geschichten unterzogen wurden, dennoch eindeutig der Sphäre des Mythischen zuzuordnen, weisen sie doch die aus Gn 1-11 hervorgehende Denk- und Ausdrucksweise, die Verbindung zum Religiösen (ἱερός λόγος), die behandelten allgemeinen Themen wie auch die einzelnen mythischen Motive, die literarische Abhängigkeit vom kulturhistorischen Kontext (mythische Vorstellungen und Erzählungen des Alten Orients, insbesondere Mesopotamiens) oder auch das typische, zentrale Wesensmerkmal des Mythischen der „Universalität“, der Ganzheitlichkeit klar als Mythen aus.

Mit Gn 1-11 liegt daher *summa summarum* sozusagen ein Textkorpus grundsätzlich monotheistischer (insb. Priesterschrift), „entmythologisierter“ und historisierter Mythen vor, das zwecks begrifflicher Abgrenzung von der „klassischen Mythologie“ kurz mit der Bezeichnung „biblische Mythologie“⁵³ umschrieben werden kann; zur Kennzeichnung der einzelnen Erzählung aus Gn 1-11 scheint daher der Terminus „biblischer Mythos“ adäquat.

⁵¹ Diese „Vorbehalte“, d.h. die Neuerungen, Umdeutungen des Phänomens Mythos, welche Gn 1-11 im Vergleich zu „klassischen“ Mythen vornimmt, werden im unmittelbar folgenden Kapitel 1.2 Gegenstand eines Interpretationsversuchs sein.

⁵² Während die Priesterschrift die Vorstellungen eines supernaturalistischen, transzendent-abstrakten Gottes (*Elohim*) proklamiert, zeichnet der Jahwist seinen Gott (*Jahwe*) doch noch mit – wenn auch, verglichen mit den numinosen Wesen der „klassischen“, polytheistischen Mythen, dezenter – anthropomorpher Färbung.

⁵³ Diese Formulierung impliziert keineswegs, dass sich in der Bibel neben den Erzählungen aus Gn 1-11 keine weiteren Geschichten mythischen Charakters finden lassen. Im Folgenden beziehen sich die Termini „biblische Mythologie“ und „biblischer Mythos“ jedoch stets auf die Erzählungen der biblischen Urgeschichte.

1.2 Das Wesen von *Gn 1-11* unter kulturgeschichtlichen⁵⁴ Gesichtspunkten

Nachfolgend wird, vor dem Hintergrund der Erkenntnisse, welche aus dem Kapitel 1.1 hervorgehen, eine hypothetische kulturhistorische „Theorie“ zur biblischen Urgeschichte dargestellt und erläutert werden. Sie versteht sich als Versuch, *Gn 1-11* unter kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten in den welthistorischen Kontext einzuordnen und ihre Bedeutung darin zu erfassen.

Freilich ist, was an dieser Stelle rundheraus eingestanden werden muss, das äusserst vielschichtige Wesen von *Gn 1-11* durch diese hypothetischen Überlegungen kaum vollständig fassbar, blenden sie doch beispielsweise Aspekte der psychologischen Mythenforschung oder der Religionswissenschaft (z.B. die Frage nach der Bedeutung der biblischen Mythen für Ritus und Kultus) beinahe komplett aus.⁵⁵ Dennoch – so wagen wir zu behaupten – dürften sie sich in mancher Weise als erhellend für das Verständnis der biblischen Mythologie erweisen.

1.2.1 Entwicklung vom Mythos zum Logos und Situierung von *Gn 1-11* darin

Wirft man einen Blick auf die menschliche Kultur- und Geistesgeschichte insgesamt, so stellt man fest, dass dem Menschen offenbar eine gewisse Neugier, eine Wissbegierde, ein Streben nach Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit eigen ist. Diese äussere Realität, insbesondere natürlich diejenigen Prozesse, die ihm (noch) nicht direkt empirisch zugänglich sind, versucht der Mensch mit modellhaften Vorstellungen zu fassen, um sie schliesslich besser verstehen und damit auf sie einwirken zu können; je besser, je genauer die Modellvorstellungen die objektive Wirklichkeit abbilden, desto grösser wird der praktische Nutzen für den Menschen, beispielsweise im Bereich technischen Einwirkens auf die Natur (was u.a. eine Erhöhung der Lebensqualität zur Folge haben kann), ausfallen. Der Mensch hat also ein existentielles Interesse daran, seine „Modellvorstellungen“ von der Realität möglichst präzise und logisch schlüssig zu gestalten. Überdies, d.h. über den rein praktischen Nutzen hinaus, verleiht diese „Erkenntnis“ der Wirklichkeit den Menschen auch ein gewisses Gefühl von Sicherheit und „Geborgenheit“ in der Welt: Lassen sich z.B. Naturerscheinungen in ein menschliches „Weltauffassungskonzept“ einordnen, so verlieren diese ihre Unberechenbarkeit, der Mensch ist ihnen nicht mehr wehrlos ausgeliefert, kann er sie nun doch begrifflich fassen, erklären und allenfalls zu beeinflussen versuchen. Vor diesem Hintergrund wird auch die Aussage des Bibelexegeten Claus Westermann⁵⁶, die Mythen archaischer Kulturen seien der Ausdruck eines bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt, verständlich. Westermann versteht den Mythos als Versuch des frühzeitlichen Menschen, sich von der völligen Ohnmacht und vom direkten Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der Natur (Die Befriedigung der primären Bedürfnisse ist in archaischen Kulturen⁵⁷ vollends von durch den damaligen Menschen nicht signifikant beeinflussbaren

⁵⁴ Unter dem Begriff der menschlichen „Kultur“ wird verstanden die Totalität aller materiellen, geistigen und sozialen Errungenschaften/Leistungen einer Menschengruppe; damit schliesst das Adjektiv „kulturhistorisch“ theoretisch die Bedeutung „geistesgeschichtlich“ in seinem semantischen Spektrum mit ein. Dennoch werden zur Verdeutlichung im Folgenden oft beide Ausdrücke nebeneinander verwendet.

⁵⁵ Vgl. dazu das Kapitel 1.3.2.

⁵⁶ Westermann (1983) 23.

⁵⁷ Im weitesten Sinne sind darunter alle vorindustriellen Kulturen verstanden, insofern sie im Vergleich zu industriellen oder postindustriellen Gesellschaften (Dominanz des tertiären Sektors) doch allesamt, was die Befriedigung der primären menschlichen Bedürfnisse angeht, ziemlich stark von den Launen der Natur abhängig

naturräumlichen Voraussetzungen wie Klima/Wetter, Bodenbeschaffenheit oder Vegetation abhängig) zu befreien und die Naturgeschehnisse und -mächte mit Hilfe bestimmter Riten (z.B. Opferzeremonien sozusagen als *captationes benevolentiae* gegenüber den numinosen Kräften) zu beeinflussen und günstig zu stimmen.

So können Mythen schliesslich auch als Versuch, die Welt zu begreifen und zu verstehen, als Weg zur Erkenntnis des Kosmos gedeutet werden. Jede Erkenntnis, jeder Erkenntnisvorgang, sei er nun „mythisch“ oder „logisch“, vollzieht sich aber gezwungenermassen innerhalb der menschlichen Anschauungsformen und Kategorien, deren eine die Kausalität ist⁵⁸. Unser Denken, unsere Auffassung der Welt ist dadurch stets an das Schema kausaler Zusammenhänge gebunden, ja wir haben sogar das Bedürfnis, hinter jeder Begebenheit, hinter jeder „Wirkung“, wie sie sich uns in der uns umgebenden „Wirklichkeit“ darbietet, die kausalen Prozesse zu erfassen, die „Ursachen“, welche die „Wirkungen“ bedingen.

U.a. damit lässt sich auch der Drang des Menschen nach Antworten auf die zentralen philosophischen Lebensfragen (z.B. Woher kommt die Welt? Welche „Ursachen“ bedingen sie? Wer bin ich selbst? Wo ist meine „Ursache“ zu suchen?), die den Grund und das eigentliche Wesen der Dinge zum Gegenstand haben, erklären. Und um diesen eminenten Durst nach Antworten zu stillen, haben verschiedene Kulturen verschiedener Zeiten, natürlich geprägt vom jeweils vorherrschenden geistesgeschichtlichen Klima, den technologischen Möglichkeiten und diversen anderen historisch bedingten Einflüssen, verschiedenste Antworten auf diese philosophischen Fragen hervorgebracht. Auffallend hierbei ist, dass, vergleicht man die Konzeptionen der „Welterklärung“, die Systeme, die Welt zu begreifen, verschiedener Kulturen aus unterschiedlichen geschichtlichen Epochen, eine generelle Tendenz vom „Mythos“, d.h. von einer mythischen Deutung der Welt, hin zum „Logos“, dem auf Tatsachen (jederzeit nachprüfbar Aussagen über die „Wirklichkeit“, ermittelt mit der empirischen Erkenntnismethode) fussenden, rationalen Weltbild festgestellt werden kann. Diese Entwicklung der fortschreitenden „Entmythologisierung“, der „Profanierung“ der Natur (wie auch der Kultur), die mit dem technologischen Fortschritt einhergeht, reicht von den Mythen der ersten Hochkulturen (Mesopotamien, Ägypten) und der griechischen Frühzeit über die griechisch- und römisch-antike Philosophie, das vom Christentum geprägte Mittelalter („Rückfall“ in eine dogmatisierende „mythische“ Weltauffassung) und die Renaissance bis zur Neuzeit (Aufklärung) und schliess-

sind. Im engeren, auf die Mythen und ihre Entstehungsgeschichte bezogenen Sinne bezeichnet „archaisch“ jungpaläolithische, mesolithische (beide nomadisch), neolithische (Übergang zur Sesshaftigkeit, allmähliche Abkehr von der nomadischen Lebensweise) und postneolithische Kulturkreise sowie die Hochkulturen (Ägypter, Sumerer, Babylonier, Assyrer etc.) und auch die Kulturen der griechischen Frühzeit (Minoer, Mykener). Während dieser archaischen Periode bildeten sich die meisten mythischen Geschichten und Vorstellungen, welche sich zu mythischen Gesamtkonzeptionen, zu Weltbildern verbinden, heraus; hier wird also die produktive Zeit für Mythen angesiedelt. Der Vollständigkeit halber muss an dieser Stelle noch erwähnt werden, dass der Begriff „Archaik“ bzw. das Adjektiv „archaisch“ gemeinhin auch auf die griechische „Poliswelt“ (etwa 800-500 v.Chr.) angewandt wird und, der klassischen Epoche vorausgehend, welche ungefähr mit den Niederlagen der Perser bei Marathon und Salamis (490 bzw. 480 v.Chr.) einsetzt, auch als Bezeichnung für die Kunst während dieser Zeit verwendet wird.

⁵⁸ Freilich können im Mythos die Grenzen der Realität und damit auch die Grenzen menschlicher Anschauungsformen und Kategorien überschritten werden, doch ändert dies nichts an der Tatsache, dass Mythen menschliche Urheber haben und damit als menschliche kulturelle Erscheinung, Erzeugnisse des menschlichen Geistes zu betrachten sind, welche natürlich innerhalb der apriorischen Bedingungen menschlicher Erfahrung und Erkenntnis entstanden sind.

lich zur modernen Naturwissenschaft, welche zu einem agnostischen, teilweise sogar atheistischen⁵⁹ Weltbild neigt. In diesem Zusammenhang kann man von einem „Gott“ bzw. von „Göttern der Lücken“ sprechen: Das Göttliche, bzw. mythische Erklärungen haben lediglich dort ihre Daseinsberechtigung, wo der Logos, das rationale Denken, nicht oder noch nicht hingelangt. Damit füllt der Mythos mit seinen numinosen Wesen gewissermassen die Lücken des Weltbildes des Logos, d.h. er beantwortet die von der rational-logischen Denkweise, von der Naturwissenschaft noch unbefriedigend oder nicht gelösten Fragen. Im Laufe der Zeit wird die mythische Weltdeutung so nach und nach vom Logos verdrängt, die Götter werden in die immer kleiner werdenden Lücken des rationalen Weltbildes gepfercht und verlieren damit an Bedeutung für das Weltverständnis.

Doch wo und wie kann man nun die ersten Kapitel der Genesis in diesem welthistorischen Prozess der „Entmythologisierung“, der „Profanierung“ der Natur (wie auch der Kultur), in dieser Entwicklung vom Mythos hin zum Logos einordnen? Inwiefern liefert dieser Ansatz Antworten auf die Frage nach dem eigentlichen Wesen von *Gn 1-11*?

Wie im Kapitel 1.1.4 gezeigt wurde, kann der Begriff „Mythos“ im „klassischen“ Sinne für *Gn 1-11* nur mit Vorbehalten verwendet werden; die Bezeichnung „biblische Mythen“, die semantisch besetzt wurde, erscheint daher für die Erzählungen der biblischen Urgeschichte adäquat.

Da dem biblischen Weltbild, das aus *Gn 1-11* hervorgeht, Vorstellungen zu Grunde liegen, welche weder eindeutig den „klassischen“ polytheistischen Mythen (mit anthropomorphen Göttern) noch dem Logos zuzurechnen sind, liegt folgende Hypothese nahe: Die biblischen Erzählungen aus *Gn 1-11*, diese der monotheistischen Konzeption angepassten, „entmythologisierten“ und historisierten Mythen, stellen, chronologisch auf die „klassischen“ Mythen folgend und diese weiterentwickelnd, eine nächste, „höhere“ Stufe in der postulierten welthistorischen Entwicklung vom Mythos hin zum Logos dar. Weiterentwicklungen, Umgestaltungen und Umdeutungen erfolgen, wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, vor allem hinsichtlich der Profanierung, Säkularisierung der Natur, einhergehend mit dem Übergang vom Poly- zum polyjahwistischen Henotheismus (regionaler *Jahwe*-Kult, der die Existenz anderer, mit *Jahwe* konkurrierender Götter nicht negiert, *Jahwe* aber als Stammesgott eine klare Vorrangstellung einräumt) und schliesslich zum jüdischen Monotheismus⁶⁰, der einen transzendenten, omnipotenten Gott proklamiert und die Natur damit zur blossen „Kreatur“ Gottes degradiert; ihr wird also nur noch eine bedingte, kreatürliche Existenz und nicht mehr, wie noch in den „klassischen“ Mythen, eine absolut-numinose Existenz zugestanden.

Ist nicht genau diese Leistung der Bibel, die „Entgöttlichung“, die Profanierung insbesondere der Natur, welche dem Menschen die ihn umgebende Welt als Objekt, dem überhaupt nichts Numinoses, nichts Übernatürliches anhaftet, gegenüberstellt, die Grundlage für die Entwicklung einer empirischen, agnostisch oder gar atheistisch orientierten Naturwissenschaft (Logos)?⁶¹ Insofern kann man die

⁵⁹ Wenn sich auch (oder gerade weil sich) in der modernen Naturwissenschaft eine klare Tendenz zur atheistischen Grundkonzeption abzeichnet, muss hier in aller Deutlichkeit angemerkt werden, dass eine derartige Haltung im Grunde als völlig unwissenschaftlich bezeichnet werden muss, schliesst sie doch eine potentielle Realität (nämlich die Existenz eines Gottes, eines göttlichen Prinzips) ohne jede empirische Grundlage kategorisch aus. Ebenso wenig darf ein Naturwissenschaftler natürlich apriorisch davon ausgehen, ein Gott wirke auf unsere erfahrbare Welt ein.

⁶⁰ Vgl. hierzu das Kapitel 1.2.2.1.

⁶¹ Auch die Profanierung der Phänomene der menschlichen Kultur lässt sich als Schritt in Richtung der modernen Naturwissenschaft deuten: Indem der biblische Mythos z.B. die technologischen Errungenschaften nicht

Anfangskapitel der Bibel als Schritt in Richtung der modernen Naturwissenschaft verstehen, als, auf die „klassischen“ Mythen folgend, „nächsthöhere“ Stufe in der postulierten Entwicklung vom Mythos zum Logos. Die jüdischen Autoren/Redaktoren von *Gn 1-11* schufen demnach, umgeben von weitgehend polytheistischen Völkern, ein äusserst fortschrittliches, für damalige Verhältnisse naturwissenschaftlich exaktes, ja hoch stehendes, dem heutigen Wissensstand verblüffend nahe kommendes literarisches Werk: Man denke nur an den ersten Schöpfungsbericht (*Gn 1,1-2,4a*; Priesterschrift, entstanden in nachexilischer Zeit), welcher, betrachtet man die Reihenfolge, in der die Schöpfungswerke, die Kreaturen von Gott erschaffen werden, offenkundige Ähnlichkeiten mit der von Darwins Evolutionstheorie vorgeschlagenen evolutionären Abfolge der Lebewesen aufweist; dies veranlasst heutzutage viele wertprogressiv orientierte, „weltoffene“ Christen dazu, die Evolutionstheorie gutzuheissen und sogar mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift zu begründen, obwohl, befasst man sich eingehend mit *Gn 1-11* und zieht man dazu weitere Bibelstellen zu Rate, sich eine Fülle biblischer Argumente wider eine physikalische, chemische und schliesslich auch biologische Evolution finden lassen.⁶² Trotzdem kann man hypothetisch unterstellen, dieser biblische „Schöpfungsmythos“ sei, aufgrund der im Vergleich zu den „klassischen“ Mythen weiter fortgeschrittenen Entmythologisierung und den damit verbundenen Elementen, sozusagen damalige „Naturwissenschaft in mythischem Gewand“, eine Vorform der streng rational-philosophischen Denkweise also. Daher fungiert der progressive ideelle Gehalt von *Gn 1-11* gewissermassen auch als Wegbereiter für die weitere Entwicklung hin zum Logos: Die (inmitten mehrheitlich klar polytheistisch orientierter Völker) neuartige monotheistische Konzeption⁶³, die damit einhergehende Entmythologisierung, Säkularisierung der Natur⁶⁴, die Aufwertung der Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos z.B. im Vergleich zu mesopotamisch-babylonischen Mythen („aufklärerische“ Tendenzen von *Gn 1-11*)⁶⁵, speziell auch der

mehr, wie es noch der „klassische“ Mythos zu tun pflegt, numinosen Entitäten zuschreibt, sondern die Menschen als Begründer und Triebkräfte des zivilisatorischen Fortschritts einsetzt, regt er gewissermassen zu „naturwissenschaftlicher Forschung“ an, braucht die Menschheit doch nun nicht länger auf einen göttlichen Kulturbringer zu warten und kann sie so, wenigstens was die progressive Verfeinerung ihrer Kultur anbetrifft, auf das Potential ihres eigenen Intellekts vertrauen.

⁶² Vgl. hierzu das Kapitel 1.1.3 und den Schlussteil der vorliegenden Arbeit, den Hauptteil 3, in welchem u.a. die Auswirkungen der Erkenntnisse, die aus der vorliegenden Arbeit hervorgehen, auf die Stellung der Bibel als Glaubensgrundlage untersucht werden.

⁶³ Vgl. dazu das Kapitel 1.2.2.1.

⁶⁴ Diese Säkularisierung, Profanierung der Natur enthält, wie bereits erwähnt, die tiefe Einsicht, dass der Natur nichts Numinoses, sondern bloss Kreatürliches anhaftet. Sie „degradiert“ damit die Natur und stellt sie dem Menschen als gleichwertiges, wenn nicht sogar untergebenes Objekt (man denke an Gottes Herrschaftsauftrag über die Natur, der dem ersten Menschenpaar erteilt wurde; vgl. *Gn 1,26*), das durch den Menschen als wahrnehmendes, erkennendes Subjekt erforscht werden kann, gegenüber. Oft wurde allerdings der göttliche Auftrag zur umsichtigen, sorgfältigen Herrschaft über die Natur missverstanden und missbraucht, was z.B. zu unverhältnismässigen Ausbeutungen natürlicher Ressourcen und ökologischen Katastrophen führte und – heute mehr denn je – leider immer noch führt.

⁶⁵ Wohingegen der Mensch gemäss babylonischen Überlieferungen lediglich dazu erschaffen wurde, die anfallenden beschwerlichen und lästigen Arbeiten für die Götter zu erledigen und damit sozusagen als „Sklave“, Diener der Götter fungiert, erhebt ihn die biblische Mythologie zum Herrscher über die Natur („Stellvertreter“ Gottes auf Erden), spricht ihm Gottebenbildlichkeit zu und wertet daher seine Stellung innerhalb des Kosmos um ein erhebliches Mass auf. *Gn 1-11* erkennt damit den Sonderstatus des Menschen innerhalb der Natur, seine Würde, seinen „Wert“. Wie bereits im Zuge der Erläuterungen zur Profanierung der Phänomene der Kultur

(allerdings umstrittenen) Stellung der Frau⁶⁶ und nicht zuletzt auch das wissenschaftliche Bedürfnis der biblischen Autoren/Redaktoren, Geschichte zu schreiben⁶⁷ stellen eine bedeutende Grundlage für die allmähliche Herausbildung eines auf Rationalität basierenden Weltbildes (Logos) dar.

1.2.2 Jüdische und griechische Konzeptionen im Vergleich

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein historischer Quervergleich mit den geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen und Entwicklungen im damaligen Griechenland zur Zeit der biblischen Autoren/Redaktoren, d.h. des Jahwisten (etwa im 10. vorchristlichen Jahrhundert) und der jüdischen Priesterschaft (während oder kurz nach, allenfalls bereits vor dem Babylonischen Exil, also im 6. vorchristlichen Jahrhundert):

Während die Schrift des Jahwisten, welche wohl in henotheistischem Umfeld entstand, noch von einem archaischen, anthropomorphen Gottesbild zeugt, das an den mesopotamischen oder den griechisch-frühzeitlichen Polytheismus erinnert, evoziert die Schilderung der Priesterschrift Assoziationen

erläutert wurde, fordert sie ihn auch auf, seinen Intellekt, seinen Verstand, diesen seinem Fleisch innewohnenden göttlichen Funken, diese, um es mit dem Philosophen Ludwig Feuerbach zu sagen, verständige, „eingekörperte Seele“ zu benutzen, im Vertrauen auf Gott selbst zu Denken. Man kann daher gewissermassen, in Anlehnung an die „milesische Aufklärung“ der griechischen Vorsokratik (im unmittelbar folgenden Unterkapitel 1.2.2 werden die kulturellen Leistungen der Anfänge der abendländischen Philosophie denjenigen von *Gn 1-11* gegenübergestellt werden), von einer „biblischen Aufklärung“ sprechen.

⁶⁶ Es ist anzumerken, dass die beiden Schöpfungsmythen bezüglich der Stellung der Frau verschiedene Interpretationen zulassen: Der erste Schöpfungsbericht (*Gn 1,1-2,4a*; Priesterschrift, entstanden in nachexilischer Zeit), der ohnehin sein Augenmerk vor allem auf den transzendenten Gott und nicht auf den Menschen legt, erwähnt keinerlei hierarchische Unterschiede von Frau und Mann; Gott erschafft den Menschen „als Mann und Frau“, völlig gleichberechtigt (*Gn 1,27*). Der zweite, archaischere Schöpfungsbericht hingegen (*Gn 2,4b ff*; Jahwist, entstanden ungefähr im 10. Jahrhundert v.Chr.), welcher Gott noch als einen anthropomorphen *deus faber*, der den Menschen aus Erde formt, darstellt, schafft sowohl für eine patriarchalische als auch für eine feministische Sichtweise Interpretationsspielraum: Misst man der Tatsache, dass die Frau (Eva) aus Gottes Bestrebungen, einen Gehilfen für den Mann, den Menschen (Adam), zu suchen, entsteht und dass sie schliesslich bloss aus der Rippe, sozusagen aus einem überflüssigen Körperteil des Mannes geformt wird, das Hauptgewicht bei, so kommt man wohl zum Schluss, dieser biblische Text sei sexistisch, er ordne die Frau dem Mann klar unter und stelle sie als sein „Anhängsel“, seine Dienerin dar. Zieht man zur Argumentation allerdings vor allem die narrative Struktur des Mythos, den Textbau zu Rate, wird man womöglich zu einem diametral entgegengesetzten Schluss kommen: Die Frau, die ja gemäss dem zweiten Schöpfungsbericht als letzte Kreatur von Gott erschaffen wird, könnte gewissermassen als „Krone“ der Schöpfung verstanden werden, als vollendetstes Geschöpf überhaupt, das erst den Mann durch seinen Glanz erstrahlen lässt.

⁶⁷ Dieses Anliegen der biblischen Autoren/Redaktoren, Geschichte zu schreiben, manifestiert sich, wie im Kapitel 1.1.4 bereits dargelegt wurde, v.a. in den äusserst zahlreich vorkommenden und aufs Akkurateste ausgestalteten Genealogien, welche die Urgeschichte mit der profanen Zeit verbinden und dadurch die biblischen Mythen gewissermassen historisieren (vgl. wiederum das Kapitel 1.1.4). Zudem illustrieren diese Genealogien den Charakter der Zeit als irreversibles Kontinuum und heben die Kreatürlichkeit und damit die Mortalität, aber auch die Zusammengehörigkeit (alle Menschen sind, nach der Bibel, im Grunde genommen Brüder, Blutsverwandte; vgl. dazu das Kapitel 2.3) aller Menschen hervor. Sie betonen ebenfalls das lineare biblische Geschichtsbild, das von der Schöpfung bis zu den eschatologischen Ereignissen reicht und das damit mit der archaisch-antiken Vorstellung einer zyklischen Zeit bricht.

zur griechisch-antiken Philosophie, speziell zu den Reflexionen der Vorsokratiker⁶⁸, welche als Naturphilosophen die Grundlage für die abendländische Philosophie schufen.

Da gab es einen Thales von Milet, den ältesten der *ἑπτὰ σοφοί*, der oft als erster „Philosoph“ überhaupt betrachtet wird (Aristoteles nennt ihn den ersten „Physiker“) und der, wie seine ionischen (Anaximander und Anaximenes) und auch viele seiner chronologisch späteren griechischen Zunftgenossen nach dem Ursprung, dem Urgrund, der *ἀρχή* allen Seins forschte. Dieses Ur-Prinzip des Kosmos fand er im Wasser, das, als befruchtendes *agens* und kreatives *movens*, seiner Meinung nach die treibende Ur-Kraft aller Prozesse im Universum darstellt.

Der ebenfalls aus Milet stammende Anaximenes hielt nicht das Wasser, sondern die Luft für den Urstoff, für die *ἀρχή* des ganzen Kosmos; durch Verdünnung, Verdichtung, Erwärmung und Kälte erzeuge sie alle weiteren auf der Erde vorkommenden Substanzen.

Bleibt der dritte und letzte mythisch-legendäre⁶⁹ milesische Philosoph: Anaximander, ein Schüler des Thales, der gemeinhin als Erfinder der Kartographie⁷⁰ und Begründer der Kosmologie gilt. Er gelangte zur Einsicht, dass die *ἀρχή*, der Urstoff, das erhaltende Prinzip des Kosmos, d.h. der begrenzten bzw. begrenzbaren Erscheinungen und Abläufe, nicht selbst auch begrenzt bzw. begrenztbar sein könne. Die *ἀρχή*, diese Grundlage allen Seins, müsse daher zwingend *ἕτερα φύσις* sein – von anderer Natur als die manifesten Phänomene des Kosmos. Er nannte sie *τὸ ἄπειρον*, das Unbegrenzte, das Unendliche.

Es fällt sogleich auf, dass diese ionische Naturphilosophie, welche nach Erkenntnis des Ursprungs, des Urgrundes, der *ἀρχή* alles Seienden strebt, einen nicht, wie die Mythen den Gläubigen, vor die Alternative der unreflektierten Billigung oder Ablehnung stellen; im Gegenteil, diese Denker konfrontieren uns mit Aussagen über die Wirklichkeit, die analysierbar sind, die einer kritischen Prüfung und damit dem Verstandesurteil unterzogen werden können und die man schliesslich diskutieren und allenfalls abwandeln und verbessern kann. In ihren Konzeptionen der Weltauffassung, die als unausgesprochene Prämisse die verstandesmäßige Fassbarkeit, die Intelligibilität des Kosmos voraussetzen, finden sich auch keine allegorischen Personifikationen, d.h. keine Götter im „klassischen“ Sinne, was sie deutlich vom Mythischen abhebt. Anaximanders Vorstellung des *ἄπειρον*, das die (notabene profanierten)

⁶⁸ Interessanterweise liegt neben den angesprochenen inhaltlichen Similaritäten, die nun nachfolgend näher erläutert werden, auch eine chronologische Parallele vor: Die griechische Philosophie (beginnend mit den milesischen Vorsokratikern im 6. Jahrhundert v.Chr.) nimmt ihren Anfang ungefähr zur Zeit der Niederschrift der priesterschriftlichen Erzählungen der Genesis, welche nach dem Babylonischen Exil verfasst wurden.

⁶⁹ Mythisch-legendär darum, weil die drei Philosophen von Milet, wohl aufgrund der dürftigen Quellenlage, schon früh von Legenden umrankt wurden. Was bzw. wie sie gedacht haben und welche Resultate aus ihren philosophischen Reflexionen hervorgegangen sind, können wir nur den Schilderungen anderer antiker Persönlichkeiten wie z.B. Aristoteles entnehmen. Einzig aus Anaximanders Werk ist ein Fragment vorhanden: Es ist der erste heutzutage bekannte Prosatext in griechischer Sprache. Mit dem Aufkommen der Prosa wendet man sich nun also von der mythopoetischen literarischen Tätigkeit eines Homer (*Ilias*, *Odysee*) oder Hesiod (*Theogonie*) ab und verleiht der Sprache wie auch der Denkweise insgesamt eine gewisse Sachlichkeit, philosophische Nüchternheit und auch Schlichtheit. Sozusagen *sine ira et studio*, d.h. gewissermassen mit der unbefangenen Objektivität eines Historiographen, beschäftigt man sich nun, nachdem mythische Vorstellungen allgemein die Frage nach dem „Woher“ des Kosmos zu beantworten versucht haben, mit der Problemstellung des „Woraus“, also mit der Frage nach der stofflichen Beschaffenheit des Kosmos, im Speziellen mit der Frage nach dem Urstoff, dem Urgrund und Urprinzip, der *ἀρχή* allen Seins.

⁷⁰ Anaximander erstellte eine Weltkarte aus Erz, welche später von Hekataios von Milet (eventuell selbst Schüler des Anaximander), einem Geo- und Historiographen, verbessert und ergänzt wurde.

Naturphänomene transzendiert⁷¹, zeugt zudem von einem erstaunlich hoch entwickelten Abstraktionsvermögen. Und dennoch ist es offenkundig, dass wir uns mit Thales, Anaximander und Anaximenes, mit der „milesischen Aufklärung“ also, noch nicht vollends in der Sphäre des Logos⁷² bewegen. Dies wird u.a. dann ersichtlich, wenn Thales feststellt, alles sei voll von Göttern, oder wenn Anaximander die οὐρανοί⁷³ als θεοί, die Himmel als Götter bezeichnet. Thales' Auffassung vom Wasser als ἀρχή allen Seins erinnert zudem sehr stark an das vor allem im orientalischen Raum weit verbreitete mythische Motiv des Urmeers, des Ur-Chaos⁷⁴; er hat das Wasser kaum nur als physikalischen Stoff begriffen, sondern hat wohl auch den „metaphysischen Gehalt“ dieser seiner ἀρχή „erkannt“. Ganz allgemein lässt sich daher festhalten, dass sich diese drei „Naturforscher“ aus Milet, die Vorreiter der abendländischen Philosophie, einer spekulativ-intuitiven Logik bedient haben, der man *nolens volens* zumindest ansatzweise mythische Züge beimessen muss. Allesamt gehen sie in ihren philosophischen Überlegungen von rein hypothetischen „Erkenntnissen“ aus, welche sie, ohne jede empirische Grundlage, für objektiv „wahr“ halten.

Es scheint daher adäquat, hier von einer Mischform aus Mythos und Logos zu sprechen, von einem Grenzbereich zwischen rationaler, argumentativer, empirisch-naturwissenschaftlicher Reflexion und mythischer Denkweise. Die Anfänge der griechischen Philosophie können demnach, legt man die erwähnte stete Entwicklung vom Mythos hin zum Logos zu Grunde, ähnlich wie *Gn 1-11*, geistes- und kulturgeschichtlich als rasanter, zielstrebigere Schritt in Richtung des Logos interpretiert werden, als (partielle) „Überwindung“ des Mythischen. Wenn an dieser Stelle nun die Leistungen⁷⁵ der ionischen Naturphilosophie mit denjenigen der biblischen Urgeschichte, speziell der Priesterschrift, verglichen werden, so muss freilich angemerkt werden, dass die Griechen den Mythos viel weiter und resoluter hinter sich zurücklassen als dies die Juden tun, deren Vorstellungen, mit einigen Vorbehalten und definitorischen Anpassungen⁷⁶, doch zweifelsohne als mythisch zu bezeichnen sind. Auf mögliche Ur-

⁷¹ An dieser Stelle sei bereits darauf hingewiesen, dass auch der erste Schöpfungsbericht der Bibel (*Gn 1,1-2,4a*; Priesterschrift, entstanden ungefähr zur Zeit des Babylonischen Exils) die Naturerscheinungen in gewisser Weise transzendiert.

⁷² Der Begriff λόγος im Sinne der „philosophischen“, logisch-rationalen Denkweise taucht erstmals bei Heraklit und Parmenides auf, doch auch bei ihnen, bei Heraklit noch mehr als bei Parmenides, scheinen die mythischen Kategorien noch nicht ganz überwunden zu sein. Auf die beiden genannten vorsokratischen Philosophen wird hier allerdings nicht näher eingegangen werden.

⁷³ Anaximander entwarf eine für die weitere abendländische Geistes- und Kulturgeschichte prägende Kosmologie: Er stellte sich den Kosmos als Gesamtheit zahlreicher, konzentrisch angeordneter, ineinander verschachtelter Kugeln oder Zylinder vor. Der Sonne, die er in den äusseren Sphären ansiedelte, folgte der Mond und schliesslich die Sterne in den inneren Sphären. Die Erde befindet sich gemäss seinem Modell im Zentrum aller Kugeln oder unter den Zylindern (geozentrisches Weltbild). Diese kosmologischen Vorstellungen hatten Nachwirkungen, die bis ins Mittelalter und sogar bis zur italienischen Frührenaissance (Schema der Himmelsphären bei Dante Alighieri) reichten; wenn man so will, lässt sich sogar Stephen Hawkings Werk der modernen theoretisch-relativistischen Physik *The Universe in a Nutshell* als dieser Tradition verpflichtet verstehen.

⁷⁴ Zur Ubiquität dieses Motivs vgl. das Kapitel 1.1.1.

⁷⁵ V.a. betreffend des „Entmythologisierungsvorgangs“ im Allgemeinen und der Profanierung der Natur im Speziellen; sowohl die Vorsokratiker als auch *Gn 1-11* vollziehen einen progressiven Schritt in der postulierten Entwicklung vom Mythos zum Logos.

⁷⁶ Vgl. dazu das Kapitel 1.1.4.

sachen dieser Gegensätzlichkeit wird allerdings aus Gründen der Textkohärenz erst zu einem späteren Zeitpunkt eingegangen werden.

Neben dem milesischen Dreigestirn Thales, Anaximenes und Anaximander erweist sich auch der Vorsokratiker Xenophanes aus Kolophon als äusserst geeignet, um die Leistungen der griechischen Naturphilosophie mit denjenigen von *Gn 1-11*, speziell der Priesterschrift, zu vergleichen. Xenophanes, der im späten 6. und frühen 5. vorchristlichen Jahrhundert lebte und damit zeitlich auf die drei milesischen Philosophen folgte, war begnadeter Dichter und Sänger (Barde), Naturforscher, Gesellschafts- und Religionskritiker zugleich und gründete die eleatische Schule (Elea, Unteritalien); einigen Schilderungen zufolge war er ein Schüler Anaximanders und in Elea Lehrer des Parmenides. Bekannt ist Xenophanes vor allem für seine spöttisch-abschätzigen, brisanten Äusserungen (überliefert in einigen Fragmenten⁷⁷) gegen den Anthropomorphismus der Götter im griechischen Polytheismus: Er behauptete dass Kühe, Pferde oder auch Löwen kuh-, pferde- bzw. löwenähnliche Götterbilder anfertigen würden, hätten sie Hände und könnten sie damit Werke der bildenden Kunst schaffen, d.h. Bilder malen, Plastiken und Skulpturen ausarbeiten etc., wie die Menschen dies zu tun imstande sind. Um seine These weiter argumentativ zu stützen, zeigt er zudem am Beispiel der Äthiopier und der Thraker, dass die Menschen ihre eigenen, stammestypischen physiologischen Merkmale auch ihren Göttern attribuieren; die Äthiopier nämlich stellten sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, wohingegen die Thraker ihren Göttern blaue Augen- und rote Haarfarbe zuschrieben – körperliche Merkmale also, durch welche sie sich auch selbst auszeichneten.

Unmissverständlich geht aus diesen Aussagen des Xenophanes, welche seine scharfzüngige Kritik der Vermenschlichung der Götter im Volksglauben illustrieren⁷⁸, eine Haltung hervor, die in resoluter Art und Weise mit mythischen Vorstellungen bricht. Indem sie die polytheistisch-anthropomorphe Konzeption verwirft, entzieht sie den „klassischen“ Mythen sozusagen ihren fruchtbaren Nährboden, ihre Grundlage; damit leistet auch Xenophanes einen bedeutenden Beitrag hinsichtlich der Entmythologisierung, der Profanierung der Natur und, insofern er einen beachtlichen, kühnen Schritt in Richtung des Logos vollzieht⁷⁹, überhaupt zur Überwindung des Mythischen.

Die Parallelen zur Genesis sind augenfällig: Auch ihre Erzählungen, insbesondere natürlich die beiden Schöpfungsmythen, lassen sich als narrativ ausgeformte Kritik, ja gar als forsche Zurückweisung der polytheistischen Konzeption, gewissermassen als Gegenprogramm zur mesopotamischen und ägyptischen Religion lesen und verstehen⁸⁰. In den beiden biblischen Schöpfungsgeschichten widerspiegelt sich zudem der Vorgang der allmählichen Überwindung polytheistischer Vorstellungen und der an-

⁷⁷ Vgl. insbesondere die für unsere Überlegungen relevanten xenophanischen Fragmente *DK 21 B 11, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 34, und 38*.

⁷⁸ Im Speziellen bezog Xenophanes seine Kritik des Anthropomorphismus der griechischen Götter auch auf die literarischen Werke eines Homer (*Ilias, Odyssee*) oder Hesiod (*Theogonie*). Besonders hart ins Gericht ging er mit der Tatsache, dass Homer und Hesiod den anthropomorphen Göttern auch alle moralisch verwerflichen Eigenschaften, alle Laster der Sterblichen (Diebstahl, Betrug, Ehebruch etc.) attribuieren und die Götter damit sowohl auf physischer als auch auf psychisch-charakterlicher Ebene durch und durch menschlich dargestellt wurden.

⁷⁹ Man bedenke, dass eine derart beissende, spöttisch-sarkastische Kritik des polytheistischen Glaubens, der zur Zeit des Xenophanes tief in den religiösen Vorstellungen des griechischen Volksglaubens verwurzelt war, einiges an Mut und Kühnheit erforderte. U.a. hat ihm Nietzsche für dieses „grenzenlose Heraustreten aus allen Konventionen“ Lob gezollt.

⁸⁰ Vgl. hierzu *Ps 19*.

schliessenden Durchsetzung des Monotheismus⁸¹: Während der chronologisch frühere, jahwistische Schöpfungsmythos (*Gn 2,4b-25*; entstanden ungefähr im 10. vorchristlichen Jahrhundert) noch von einem, wenn auch einzigen⁸², so doch ziemlich anthropomorphen Gott kündigt, stellt der priesterschriftliche Schöpfungsmythos (*Gn 1,1-2,4a*; datiert in die nachexilische Zeit) den einen und einzigen Gott als transzendentes Wesen dar, das sich nicht mehr, wie noch der jahwistische, menschenähnliche *deus faber*, der Hände bedienen muss, um den Menschen zu erschaffen; vielmehr genügt das blosses Wort Gottes⁸³, um die verschiedenen Kreaturen ins Dasein zu rufen. Es ist offensichtlich, dass dieser Mythos nur vor dem Hintergrund streng monotheistischer Glaubensvorstellungen entstanden sein kann. Die biblische Priesterschrift lehnt demnach polytheistisch-anthropomorphe religiöse Systeme strikt ab und proklamiert stattdessen ein im damaligen Nahen Osten völlig neuartiges, monotheistisches Gottesbild: Gott wird als omnipotentes, transzendent-absolutes Seiendes, den Menschen weder an Gestalt noch an Geist vergleichbar, dargestellt und begriffen.

Auch Xenophanes hat sich, wie die Autoren/Redaktoren der Priesterschrift, nicht lediglich mit der, wenn auch nachdrücklichen, Zurückweisung polytheistisch-anthropomorpher Glaubensvorstellungen begnügt, sondern hat ebenfalls ein eigenes, äusserst progressives⁸⁴ Gottesbild entworfen, das eine verblüffende Ähnlichkeit, erstaunliche Parallelen mit bzw. zu der Gottesvorstellung, die aus der Priesterschrift hervorgeht, aufweist:

Wie man seinen religionskritischen Fragmenten entnehmen kann, fordert Xenophanes sozusagen als Gegenprogramm zur unter den gemeinen Volksmassen weit verbreiteten Vielgötterei die Anerkennung eines einzigen Gottes, der unter Göttern⁸⁵ und Menschen der Grösste und weder an Aussehen noch an Gedanken den Menschen ähnlich sei. Die Assoziation dieser Konzeption mit dem biblischen, ebenfalls im Allgemeinen nichtanschaulich-transzendenten Gottesbild drängt sich förmlich auf und braucht an dieser Stelle nicht speziell betont und erläutert zu werden. Es ist jedoch anzumerken, dass Xenophanes' Gottesbegriff oft pantheistische Züge zugeschrieben werden, da er Gott als einen den Kosmos durchwaltenden und mit Denkkraft lenkenden „Weltgeist“ betrachtete. Einerseits relativiert dies den Vergleich mit der Bibel insofern, als dass der pantheistische Ansatz der Natur, die von der biblischen Urgeschichte ja als blosses, nur bedingt existierende⁸⁶ Kreatur Gottes dargestellt wird, einen

⁸¹ Zur Entstehung und Entwicklung des jüdischen Monotheismus vgl. das Kapitel 1.2.2.1.

⁸² Diese eigenartige Verbindung der monotheistischen Konzeption mit einem doch sehr menschenähnlichen Gott rührt wohl daher, dass der jahwistische Schöpfungsmythos ursprünglich in poly- oder zumindest henotheistischem Umfeld entstand, im heutigen Bibelkanon aber in theologisch hochgradig reflektierter und kaum in der originären Form vorliegt; aufgrund der Bearbeitung der biblischen Mythen durch jüdische Schriftgelehrte dürften die Texte entscheidende Adaptionen erfahren haben, z.B. um sie mit der seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. vorherrschenden monotheistischen Konzeption zu vereinbaren.

⁸³ „*Elohim*“ in der Priesterschrift.

⁸⁴ Die neuartigen Glaubenskonzeptionen (weitgehend abstrakter Gottesbegriff) des Xenophanes und auch von *Gn 1-11* (Priesterschrift) sind progressiv bezüglich der postulierten kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung vom Mythos hin zum Logos.

⁸⁵ Hier freilich nicht im polytheistischen Sinne zu verstehen; Xenophanes illustriert damit lediglich die Grösse seines Gottes, der wirklich auch kein anderes Wesen im Kosmos gleichkommt.

⁸⁶ Nur bedingt existierend darum, weil alle kreatürlichen Entitäten gemäss der Bibel durch eine mehr oder weniger lange Kausalkette auf Gott als, aristotelisch-aquinatisch gesprochen, *causa prima non causata*, als *primum movens* zurückgeführt werden können. Nur Gott allein kommt demnach eine absolute Existenz zu, seine „Ursache“ findet sich in ihm selbst.

numinosen Gehalt beimisst. Andererseits aber können die v.a. aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsmythos hervorgehenden neuartigen biblischen Glaubensvorstellungen durchaus als in gewisser Weise pantheistisch charakterisiert werden.

¹Ein Psalm Davids, vorzusingen. ²Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk. [...] ⁸⁷

Die beiden Eingangsverse des 19. Psalms, dessen Entstehungszeit wohl, wie diejenige der Priesterschrift, in nachexilischer Zeit anzusiedeln ist, illustrieren in treffender Art und Weise, inwiefern auch die von der Priesterschrift postulierten Glaubensvorstellungen pantheistische Züge aufweisen: Der Natur an sich kommt, nach biblischen Vorstellungen, zwar keine Göttlichkeit zu, was auch emphatisch hervorgehoben wird; sie ist jedoch in ihrer Gesamtheit eine Manifestation Gottes, sie bzw. all ihre Kreaturen zeugen von der Grösse des Schöpfers und sind ein auf den Allmächtigen verweisendes Zeichen oder, um es mit den poetisch-metaphorischen Worten des Alanus ab Insulis⁸⁸ auszudrücken, ein Buch, ein Bild das von Gott kündigt, sozusagen ein Spiegel, welcher den strahlenden Glanz Gottes reflektiert. Diese Glaubensvorstellungen können also insofern, als allen Kreaturen, d.h. der ganzen Natur, demnach der Abglanz Gottes innewohnt und alle Kreaturen damit von Gottes Schöpfermacht künden, durchaus als pantheistisch angehaucht betrachtet werden.

Um jedoch wieder zu Xenophanes und damit zur griechischen Philosophie zurückzukehren, kann zusammenfassend festgestellt werden, dass die ersten griechischen *φιλόσοφοι* Leistungen vollbracht haben, welche denjenigen der Autoren/Redaktoren der biblischen Mythen sehr ähnlich sind:

Sowohl die philosophischen Reflexionen der Vorsokratiker als auch die Glaubensvorstellungen, welche aus *Gn 1-11* hervorgehen, lassen sich als progressive Schritte in der unterstellten kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung vom Mythos hin zum Logos deuten, wenn die Griechen auch das Mythische viel resoluter überwinden als dies die Juden tun, worauf, wie oben erwähnt, zu einem späteren Zeitpunkt noch eingegangen werden wird. Mit dieser Hinwendung zum Logos ist in beiden Kulturkreisen die allgemeine „Entmythologisierung“ der Welt, im Speziellen die Profanierung der Natur verbunden, eine grundlegende Voraussetzung für die Herausbildung einer Naturwissenschaft, wie wir sie heute kennen. Mit der Säkularisierung der Natur geht die grundsätzliche Ablehnung polytheistisch-anthropomorpher Glaubensvorstellungen einher, wie sie sich in narrativ-impliziter Form aus der biblischen Priesterschrift herauslesen lässt, wie sie die milesischen Philosophen als stillschweigende Prämisse voraussetzen und wie sie Xenophanes⁸⁹ explizit und spöttisch-radikal äussert.

⁸⁷ Der Begriff „die Hände Gottes“ ist hier, im 19. Psalm, natürlich metaphorisch oder als dichterische Anspielung auf den zweiten biblischen Schöpfungsmythos und nicht etwa als Ausdruck eines archaischen, anthropomorphen Gottesbildes zu verstehen, wie es noch dem Jahwisten eigen war.

⁸⁸ Alain de Lille (12. Jh. n.Chr.): „*Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est in speculum [...]*“

⁸⁹ Xenophanes leistete jedoch nicht nur, wie dargestellt, im Gebiet der Naturphilosophie und der Gesellschafts- und Religionskritik beachtliche Beiträge zum Fortschritt in der Entwicklung vom Mythos zum Logos, sondern er machte sich auch um die philosophische Disziplin der Epistemologie (Erkenntnistheorie) verdient: Als erster Philosoph überhaupt unterscheidet er zwischen *ἐπιστήμη* (Wissen, Kenntnisse) und *δόξα* (Meinung) und bestreitet sogar die grundsätzliche Intelligibilität des Kosmos, bzw. die Erkenntnisfähigkeit des Menschen: Indem er feststellt, dass Meinung über allem liege, begründet Xenophanes den epistemologischen Relativismus,

Nebst der strikten Verteilung polytheistischen Gedankenguts ist der jüdischen und den griechischen Konzeptionen zudem die Forderung eines „numinosen“ Einen und Einzigen, eines transzendent-absoluten „göttlichen“ Wesens⁹⁰ gemein.

Inwiefern trägt nun dieser Exkurs, dieser Vergleich der jüdischen mit der griechischen Konzeption (kultur- und geistesgeschichtliche Entwicklungen) zum Verständnis des Wesens von *Gn 1-11*, wie es im Kapitel 1.2.1 unter kulturhistorischen Gesichtspunkten zu fassen versucht wurde, bei?

Angesichts der äusserst interessanten, in diesem Kapitel nachgewiesenen und erläuterten Parallelen und Similaritäten (Chronologie/ideeller Gehalt) zwischen den philosophischen Reflexionen der Vorsokratiker und der weltanschaulich-ideellen Konzeption insbesondere der Priesterschrift aus *Gn 1-11*, erscheint folgende hypothetische Konklusion plausibel:

Sowohl das Wirken der griechisch-vorsokratischen Naturphilosophen als auch die Bestrebungen der Autoren/Redaktoren von *Gn 1-11* stellen, wenn sie auch vor dem Hintergrund andersartiger soziokulturell-geistesgeschichtlicher Grundlagen hervorgingen⁹¹ und obgleich die Griechen das Mythische resoluter überwinden als die Juden, Strömungen derselben (bereits mehrfach angesprochenen) postulierten grossräumigen kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung dar, welche von einem mythischen Weltverständnis hin zum Logos, zum rationalen, auf empirisch nachprüfbaren Tatsachen beruhenden Weltbild und damit zur Herausbildung der modernen Naturwissenschaft führte. Der Vergleich der biblischen Urgeschichte mit der Philosophie der Vorsokratiker untermauert demnach die im Kapitel 1.2.1 auseinandergesetzte These, wonach *Gn 1-11*, auf die „klassischen“ Mythen folgend, eine progressive, „nächsthöhere“ Stufe in der unterstellten Entwicklung vom Mythos hin zum Logos darstellt.

Wie nun gezeigt wurde, durchliefen, was die „Überwindung“ des Mythos betrifft, Juden und Griechen ähnliche, wenn auch nicht gleich weitgehende und konsequente Entwicklungen. Es stellt sich natürlich die Frage, weshalb das jüdische Denken, die jüdische „Weltauffassungskonzeption“ trotz der erläuterten vorgenommenen „Entmythologisierungen“ im Mythischen verblieb⁹², wohingegen sich das griechische Denken völlig von mythisch-religiösen Kategorien zu lösen vermochte und gewissermassen einen ersten „Triumph“ des Logos, der Philosophie hervorbrachte.

Hierzu werden im Folgenden einige plausible Erklärungsansätze zur Entstehung bzw. Entwicklung des jüdischen Monotheismus dargestellt, mit dem ja die mythische Neukonzeption⁹³, welche die Bibel

womit er in gewisser Weise und je nach Interpretation gedanklich bereits den *Homo-mensura*-Satz („*Der Mensch ist das Mass aller Dinge.*“) des Sophisten Protagoras von Abdera vorweg nimmt.

⁹⁰ Für die dargestellten griechischen Philosophen, Xenophanes einmal ausgenommen, lassen sich die Attribute „numinos“ bzw. „göttlich“ der ἀρχή, dem Urgrund und Ur-Prinzip allen Seins, nach dem besonders die milesischen Vorsokratiker forschten, freilich nur bedingt zusprechen.

⁹¹ Zu den jüdischen bzw. griechischen soziokulturellen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, vor deren Hintergrund sich die dargelegten Entwicklungen abgespielt haben, vgl. die Kapitel 1.2.2.1 sowie 1.2.2.2.

⁹² Wenn an dieser Stelle vom „Verbleiben“ der jüdischen Konzeption in der Sphäre des Mythischen die Rede ist, so ist dies stets konstatierend und keineswegs wertend zu verstehen. Eine negative Konnotation ist, wenn sie auch aus lexikalischen Gründen bisweilen kaum zu umgehen ist, nicht intendiert.

⁹³ Diese mythische Neukonzeption besteht, wie bereits erläutert wurde, v.a. in der „Entmythologisierung“ (Profanierung der Natur und der menschlichen Kultur) und der Historisierung der Erzählungen, welche in den biblischen gegenüber den „klassischen“ Mythen vorgenommen wurde. Sie geht einher mit der Herausbildung des Monotheismus, weshalb im Folgenden (Kapitel 1.2.2.1) die Aufmerksamkeit auf die Frage nach der

entwirft, einhergeht; diese Erörterungen werden in den Versuch münden, im Kapitel 1.2.2.2 die eben aufgeworfene Fragestellung auf spekulativ-hypothetischer Ebene zu diskutieren, um mögliche Gründe aufzuzeigen, weshalb die jüdische Denkweise trotz der erwähnten „Entmythologisierungen“ in mythischen Kategorien verblieb und im religiösen Sinne gewissermassen noch immer verbleibt, während sich in Griechenland der Logos und damit der Mensch als ζῶον λόγον ἔχον, als *animal rationale*, wie Aristoteles ihn treffend definierte, durchsetzen konnte.

1.2.2.1 Entstehung und Entwicklung des jüdischen Monotheismus

Äusserst zahlreiche „ausser-“ wie „innerbiblische“ kulturhistorische Indizien deuten darauf hin, dass anfänglich auch im Königreich Israel polytheistische Glaubensvorstellungen, die sich zumindest im Volksglauben wohl bis zum Babylonischen Exil halten konnten, vorherrschten. Als Illustration für diesen Sachverhalt seien an dieser Stelle folgende Beispiele erwähnt:

- die im Kapitel 1.1.4 angesprochenen epigraphischen Zeugnisse⁹⁴, welche von *Jahwe* und seiner Gattin *Aschera* künden und dadurch die von vielen Experten der Religionswissenschaft vertretene Hypothese nahe legt, wonach der biblische Gott *Jahwe* auf den kanaanäisch-ugaritischen Haupt- und Schöpfergott *El*⁹⁵ zurückgehe,
- die Erwähnung anderer altorientalischer, mit *Jahwe* konkurrierender mythischer Gottheiten in den biblischen Schriften⁹⁶,
- der eigentlich für polytheistische mythische Vorstellungen/Erzählungen typische Anthropomorphismus numinoser Entitäten, wie er uns insbesondere im zweiten, jahwistischen Schöpfungsmythos begegnet (*Gn 2,4b-25*; datiert ungefähr ins 10. vorchristliche Jahrhundert und zeichnet Gott, im Gegensatz zur chronologisch späteren Priesterschrift, welche ein transzendentes, supernaturalistisches Gottesbild proklamiert, als einen menschenähnlichen *deus faber*),
- der seltsam anmutende hebräische Plural *Elohim* in der priesterschriftlichen Gottesrede (vgl. u.a. *Gn 1,26*: „Und Gott [*Elohim*] sprach: Lasset uns Menschen machen [...]“), den man als Relikt, als Nachklang polytheistischer Glaubensvorstellungen deuten kann⁹⁷.

Entstehung bzw. Entwicklung des jüdischen Monotheismus (notabene inmitten polytheistischer Völker), gelenkt werden soll.

⁹⁴ Vgl. hierzu die Erläuterungen in Fussnote 47.

⁹⁵ *El*, der als Schöpfergott einem mannigfaltigen Götterpantheon vorsteht, hat sich, gleich *Jahwe*, gemäss manchen altorientalischen Mythen ebenfalls die Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin *Aschera* zur Frau genommen.

⁹⁶ So findet beispielsweise der kanaanäisch-ugaritische Wetter- und Fruchtbarkeitsgott *Baal*, welcher oft sozusagen metonymisch für die antigöttlichen Mächte des Bösen steht, in der Bibel häufige Erwähnung (vgl. z.B. *1 Kön 18, 21*).

⁹⁷ Anzumerken gilt es hier allerdings, dass die Interpretation dieses Plurals (priesterschriftlicher Gottesname *Elohim* bzw. die adhortative Verbalform „Lasset uns“) selbst unter renommierten Bibelexegeten höchst umstritten ist und dass daher, neben der oben vorgeschlagenen Deutung als polytheistisches Überbleibsel, einige weitere gängige Interpretationsansätze existieren: Manche Ausleger sehen in diesem Plural beispielsweise eine Anspielung auf den göttlichen Hofstaat (der, wie im Kapitel 1.1.4 dargelegt wurde, Assoziationen zur mesopotamisch-babylonischen Götterversammlung evoziert und daher in gewisser Weise auch als polytheistischer Nachklang betrachtet werden kann), andere verstehen ihn gewissermassen als *pluralis maiestatis*, der die Grösse, Würde und Macht des einen und einzigen Gottes unterstreicht und wieder andere deuten den adhortativen

„Nur aufgrund einer ganzen Reihe von Umbrüchen kam es in Israel [schliesslich] zum Ein-Gott-Glauben:

- Im 8. Jh. v.Chr. beginnt eine zunächst minoritäre *Jahwe*-allein-Bewegung: die Verehrung eines Gottes (Monolatrie), ohne dass die Existenz anderer Götter ausserhalb Israels geleugnet wurde [Henotheismus]; deshalb die scharfe Polemik des Propheten Hosea⁹⁸ gegen die Verehrung anderer Götter in Israel und gegen die Prostitution im Tempelbereich, die Ausdruck dieser fremden Kultur war.
- Im 7. Jh. setzt sich die Alleinverehrung *Jahwes* durch: In Israel ist im Gottesdienst exklusiv *Jahwe* zu verehren; es kommt [um 622] unter König Joschija [und dessen einflussreichem Priester Hilkija, der einen ersten Kanon heiliger Texte vorlegte,] zur Kultreform und Kultzentralisierung in Jerusalem.
- Im 6. Jh. erst entwickelt sich die Alleinverehrung *Jahwes* zum strengen Ein-Gott-Glauben (Monotheismus), der die Existenz aller anderen Götter leugnet. So verkündet es der Zweite Jesaja (Deuteromesias; *Jes 45,21*): »Es ist kein Gott ausser mir! Einen gerechten und rettenden Gott gibt es nicht neben mir.« Die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, Zerstörung des salomonischen Tempels und Deportation der ganzen Oberschicht nach Babylon (587/86 v.Chr.), wird als Strafe für den polytheistischen Irrweg interpretiert und die alten Schriften werden in der Folge im streng monotheistischen Sinn überarbeitet.⁹⁹

Der jüdische Monotheismus ist demnach aus einer allmählichen Entwicklung vom Poly- über den polyjahwistischen Henotheismus (*Jahwe* fungiert als Hauptgott verschiedener Volksstämme bzw. Gebiete und wird in epigraphischen Zeugnissen entsprechend als *Jahwe* von Samaria, *Jahwe* von Jerusalem etc. angesprochen) hin zum strengen, „exkludierenden“ Monotheismus hervorgegangen. Die Frage aber, was den Anstoss zu dieser „langen Entwicklung hin zum Glauben an den einen [und einzigen, transzendent-supernaturalistischen] Gott, welcher der Gott des ganzen Universums und der ganzen Menschheit ist“¹⁰⁰, gegeben hat bzw. wo die geistesgeschichtlichen Hintergründe für den Übergang zur monotheistischen Konzeption zu suchen sind, den das jüdische Volk in einem mehrere Jahrhunderte währenden Kampf wider den Polytheismus vollzogen hat, ist auch unter Experten noch immer Gegenstand kontroverser Diskussionen:

Vielfach vertreten wird beispielsweise die Auffassung, der jüdische Monotheismus gehe auf die radikalen heno- bzw. monotheistischen Reformen des ägyptischen Pharaos Echnaton (eigentlich Amenophis IV. aus der 18. Dynastie, Herrscher von 1350 bis 1334 v.Chr.) zurück. Dieser schaffte alle traditionellen polytheistischen Kulte, Riten und Feste ab, vernichtete Bilder und Namensinschriften der Götter und proklamierte stattdessen von der neuen Hauptstadt des Ägypterreiches Amarna aus die

Ausspruch „*Lasset uns*“ als floskelhafte Wendung, der keine tiefere Bedeutung innewohne, wobei sie aber den Ursprung des Plurals *Elohim* in der Schwebe belassen. Indem sie diese Pluralformen – in anachronistischer und daher von einem wissenschaftlich-objektiven Standpunkt aus unhaltbarer Art und Weise – als „Präoffenbarung“ des dreifaltigen Wesens Gottes (Trinität) deuten, schliessen sich zudem auch in heutiger Zeit noch zahlreiche fundamentalistisch-religiöse Gruppierungen der sich im Mittelalter grosser Beliebtheit erfreuenden typologischen Bibelinterpretation an.

⁹⁸ Vgl. beispielsweise *Hos 4,12 ff.*

⁹⁹ Küng (2004) 61 f.

¹⁰⁰ Küng (2004) 61.

Verehrung des einzig tolerierten Sonnen- und Schöpfergottes *Re-Aton*, mit dem er sich, als Gottkönig, schliesslich selbst identifizierte. Diese religiösen Umwälzungen, diese erste dokumentierte monotheistische Revolution der Menschheitsgeschichte, welcher trotz des erbitterten Widerstands seitens der Priester sogar der bisherige ägyptische Staatsgott *Amun* (auch *Amon*) zum Opfer fiel, hatte weitreichende Folgen für das gesellschaftlich-soziale Leben der Ägypter und hinterliess beispielsweise auch in der Kunst ihre Spuren. Nach Echnatons Tod allerdings konnte sich, wohl aufgrund des nur spärlich vorhandenen Rückhalts im ägyptischen Volk (ausserpolitische Misserfolge, despotische Oberherrschaft, Gewaltmassnahmen zur Durchsetzung seiner religiösen Reformen), die eben erst eingeführte bzw. oktroyierte, völlig neuartige monotheistische Konzeption nicht mehr halten: Unter Echnatons Nachfolger Tutanchamun (wohl ein Sohn des Echnaton und der Nofretete) wurde die Hauptstadt von Amarna zurück nach Theben verlegt, die polytheistischen Glaubensvorstellungen offiziell wieder zugelassen und kultische Institutionen, Riten und Feste wiederhergestellt. Wenn der Monotheismus in Ägypten auch nur von kurzer Dauer war, so lebte er, um es mit dem renommierten deutschen Ägyptologen Jan Assmann zu sagen, bestimmt ideell im „kulturellen Gedächtnis“ der Menschheit fort und gelangte schliesslich möglicherweise nach Israel, wo er für die Entstehung bzw. Entwicklung des jüdischen Monotheismus sozusagen Pate stand.

Einem anderen, ebenfalls gängigen kulturgeschichtlichen theoretischen Erklärungsansatz zufolge entsprangen die monotheistischen Bestrebungen der Juden ihrem Versuch, sich religiös gegen die mächtigen, einflussreichen polytheistischen Nachbarvölker des Alten Orients, insbesondere Mesopotamiens, aber auch Ägyptens, deren Hegemonie sie nur zu oft leidvoll zu spüren bekamen¹⁰¹, abzugrenzen; der jüdische Monotheismus wurde demnach gewissermassen als theologisches Gegenprogramm beispielsweise zu den aus der babylonischen Mythologie hervorgehenden religiösen Vorstellungen konzipiert.

Eine weitere, hypothetisch-spekulative Theorie besagt, dass die Ursprünge des jüdischen Monotheismus in der den naturräumlichen Bedingungen angepassten nomadischen Lebensweise der Israeliten, welche bis zur Reichsgründung Israels im 11. vorchristlichen Jahrhundert und der Inthronisation des ersten Königs Saul vorherrschte, zu suchen seien: Während die ägyptische oder auch die mesopotamischen Zivilisationen, als grosse Ackerbaustaaten, in existentieller Art und Weise von den naturräumlichen Voraussetzungen (Klima/Wetter, Boden, Vegetation) abhängig waren, erfuhren die Israeliten, als in meist kargen Wüstengegenden lebendes, kleines, in diverse Stämme gegliedertes Hirtenvolk, den Einfluss der Natur auf ihre Kultur viel weniger direkt. Aufgrund der existentiellen Abhängigkeit von den Naturgeschehnissen manifestierte sich das Numinose in den mythisch-religiösen Vorstellungen Mesopotamiens und Ägyptens in zahlreichen verschiedenartigen, in der Natur immanenten Wesen (jedes Objekt bzw. jede Kraft der Natur wird mit einer Gottheit in Verbindung gebracht), welche die Menschen durch kultische Riten günstig zu stimmen suchten; in Israel aber dachte man sich, vor dem Hintergrund der beschriebenen naturräumlichen Verhältnisse, das Göttliche als erhaltendes Ur-Prinzip, als allmächtige, transzendent-supernaturalistische Entität, die zwar in der Lage war, in die terrestrische Sphäre einzugreifen, die jedoch nicht in der Natur selbst zu suchen war.

Die Fixierung auf nur einen Erklärungsansatz scheint zu einseitig zu sein; es dürften daher mehrere Elemente für die Herausbildung des jüdischen Monotheismus ausschlaggebend gewesen sein. Doch wie dem auch sei: Unbestritten ist wohl die Tatsache, dass die Religion, die monotheistische Glaubenskonzeption im Allgemeinen für das Selbstverständnis, die Identität und, gerade auch nach der Reichsteilung um 922 v.Chr. (Nordreich Israel, Südreich Juda) und der barbarischen Vernichtung des

¹⁰¹ Es sei an die Vernichtung des Königreichs Israel durch die Assyrer unter Salmanassar V. bzw. Sargon II. im Jahre 722 v.Chr. oder auch an die Deportation der jüdischen Oberschicht durch den babylonischen König Nebukadnezar II. (Babylonisches Exil) um 587/86 erinnert.

Königreichs Israel durch die Assyrer im Jahre 722 v.Chr., noch viel mehr aber angesichts der demütigenden, erniedrigenden Verschleppung nach Babylon (587/86-538), für den „nationalen“ Zusammenhalt, das Zusammengehörigkeitsgefühl, ja gar das „nackte Überleben“ des jüdischen Volkes von fundamentaler Bedeutung war. Der tiefe Glaube an den einen und einzigen, barmherzigen Gott (*Jahwe* als Stammes- und Schutzgott, sozusagen als sinnstiftende Identifikationsfigur Israels bzw. Judas, später *Elohim*) war es, der den unterjochten, geknechteten Juden in wirren, chaotischen Zeiten Hoffnung und Zuversicht verlieh und der die jüdische Kultur gegen das Feindbild der ägyptisch-mesopotamischen polytheistischen Zivilisationen, der altorientalischen Grossmächte also, abgrenzte; die (neuartige monotheistische) Religion war, kurzum, für die jüdische Kultur von essentieller Wichtigkeit.

Mit diesem spätestens seit dem Babylonischen Exil (ungefähr in diese Zeit fällt die Abfassung der Priesterschrift) streng monotheistischen Glauben ging schliesslich auch die hauptsächlich im Kapitel 1.1.4 erläuterte mythische Neukonzeption, bestehend insbesondere in der Entmythologisierung, Profanierung, Säkularisierung der Phänomene der Natur wie auch der menschlichen Kultur und in der Historisierung der mythischen Erzählungen aus *Gn 1-11* („biblische Mythologie“), einher. In dieser Abkehr vom „klassischen“ Mythos kann nun schliesslich, wie im Kapitel 1.2.1 und im unmittelbar anschliessenden 1.2.2 dargelegt und ausgeführt wurde, eine Hinwendung zum Logos, zur rationalen, auf empirisch nachprüfbaren Tatsachen fussenden Weltauffassung, vorgelebt von der modernen Naturwissenschaft, gesehen werden.

1.2.2.2 Differierender Grad der Überwindung des Mythos bei Juden und Griechen

Doch – um die am Ende des Kapitels 1.2.2 bereits gestellte Fragestellung wieder aufzunehmen – warum konnte sich nun die rationale Denkweise und das aus ihr hervorgehende Weltbild, der Logos, die Philosophie in Griechenland emanzipieren und schliesslich endgültig gegen den Mythos durchsetzen, während das jüdische Denken doch eindeutig im Mythischen verblieb?

Die Ursache hierfür ist wohl in den soziokulturellen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zu suchen, d.h. in den Entwicklungen, welche den jüdischen (s. 1.2.2.1) bzw. griechischen Kulturkreis im ersten vorchristlichen Jahrtausend prägten:

Vor dem Hintergrund der dorisch-ionischen Wanderungsbewegungen (ab etwa 1200 v.Chr.) erfahren die stark von den frühzeitlichen Einflüssen der minoischen (ungefähr 2000-1450 v.Chr. auf Kreta, hinterlässt gewaltige Palastanlagen) und mykenischen Kultur (1500-1150 auf dem griechischen Festland, gekennzeichnet durch rege Kriegstätigkeit sowie mächtige Festungsanlagen) geprägten Herrschaft- und Gesellschaftsstrukturen tiefgreifende Veränderungen: Begünstigt durch die naturräumlichen Voraussetzungen Griechenlands, d.h. durch die topographisch bedingte Kleinräumigkeit (zahlreiche Berge/Täler) sowie die relative Unfruchtbarkeit der griechischen Gebiete, welche eine den Handelsbeziehungen dienliche gesellschaftliche Organisationsstruktur erfordert, und durch die Tatsache, dass die einwandernden Indoeuropäer (spätere Griechen) in zahlreiche kleinere Volksstämme gegliedert waren (Dorer, Ionier, Äolier etc.), entwickelt sich im archaischen Griechenland etwa ab dem 8. vorchristlichen Jahrhundert eine neue Staats- und Lebensform, welche durch die beginnende griechische Kolonisation insbesondere nach Sizilien und Süditalien „exportiert“ wird: die Polis, der autonome Stadtstaat freier Bürger.

In dieser archaischen Poliswelt, dieser griechischen Stadtkultur bildet sich nun eine aristokratische Oberschicht, die sich selbst als gesellschaftliche Elite begreift und welche die Geschicke der Polis oligarchisch lenkt, heraus; sie hält sich Sklaven und kontrolliert, um in den Termini der marxistischen Ökonomie zu sprechen, als herrschende Klasse die Produktionsverhältnisse. Diese Aristokratie hat daher das Privileg, sich nicht ständig um die Befriedigung ihrer primären menschlichen Bedürfnisse

kümmern zu müssen; sie kann sich ganz der geistigen Tätigkeit widmen, hat Musse und Zeit zum „Denken“, braucht sie sich doch um ihr materielles Auskommen nicht zu sorgen¹⁰². Damit geht eine gewisse „Distanzierung“ dieser gesellschaftlichen Oberschicht, allgemein aber der Politen (Aristoteles nennt den Menschen auch ζῶον πολιτικόν, „Polis-Tier“), der Bürger des Stadtstaates, die ja vielmehr auf ihre Handelsbeziehungen als auf ihre Eigenproduktion (z.B. Ackerbau, Viehzucht) angewiesen sind, von der Natur einher: Die unmittelbare Abhängigkeit des Menschen von der Natur kann in einem derartigen soziokulturellen Umfeld nicht mehr derart bewusst wahrgenommen werden, wie dies beispielsweise bei den altorientalischen Hochkulturen der Fall war; aufgrund des technologischen Fortschritts ist man zudem gegenüber den Launen, den Schwankungen der Natur in Griechenland auch besser gewappnet als noch im Alten Orient. Angesichts dieser kulturgeschichtlichen Voraussetzungen tritt die Natur dem Menschen nun nicht mehr als numinos-ominöse Entität, sozusagen als mythisches „Du“ entgegen, sondern wird allmählich zum unpersönlichen Objekt, das der Mensch als erkennendes Subjekt erforschen und auf das er schliesslich zu seinen eigenen Zwecken einwirken kann („Entmythologisierung“, Profanierung der Natur).¹⁰³

Dieser soziokulturell-geistesgeschichtliche Hintergrund ist es, der, insbesondere in aristokratischen Kreisen¹⁰⁴, im archaischen Griechenland (Poliswelt) zur Entstehung der Philosophie, der rationalen Denkweise, zur Emanzipation und zum „Triumph“ des Logos und damit zur resoluten Überwindung des Mythos als Denk- und Erfahrungssystem führt.

Während die Griechen also das Mythische schliesslich weit hinter sich zurücklassen, verbleibt¹⁰⁵ die jüdische Denkweise, wenn mit der mythischen Neukonzeption (Monotheismus, Entmythologisierung von Natur und menschlicher Kultur, Historisierung der Erzählungen), welche insbesondere die in nachexilischer Zeit verfasste Priesterschrift proklamiert, auch ein Schritt vom „klassischen“ Mythos hin zum Logos vollzogen wird¹⁰⁶, mit *Gn 1-11*, wie im Kapitel 1.1.4 gezeigt wurde, eindeutig in mythischen Kategorien („biblische Mythologie“). Dies dürfte wohl vor allem mit der im vorangehenden Kapitel 1.2.2.1 angesprochenen existentiellen Bedeutung, welche der (monotheistischen)

¹⁰² Aristoteles wählt übrigens zur Erklärung des Ursprungs der Philosophie, der logisch-rationalen Denkweise, des Logos denselben Ansatz: Philosophierte man also, so heisst es in seiner *Metaphysik* (Met. A 2; 982 b 10 ff), um der Unwissenheit zu entkommen, so suchte man offenbar das Verstehen, um zu wissen, keinesfalls aber um eines Nutzens willen. Das beweise auch der Gang der Dinge; denn erst, als alle Lebensnotwendigkeiten vorhanden waren und alles, das dem Komfort und einer gewissen Lebensqualität dient [wie man sie z.B. in der Aristokratie der Polis vorfand], habe man begonnen, eine derartige Einsicht zu suchen. Es sei klar, dass wir diese nicht um eines anderen Nutzens willen suchen; sondern, wie unserer Meinung nach der ein freier Mensch ist, der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen lebt, so sei auch diese Wissenschaft als einzige von allen frei; sei sie doch allein um ihrer selbst willen da.

¹⁰³ In diesem Punkt deckt sich der hier dargelegte Erklärungsansatz nicht mit dem von Aristoteles vorgeschlagenen (vgl. die vorangehende Fussnote), der die Philosophie gänzlich von einem konkreten Nutzen bzw. von Nutzenüberlegungen des Menschen abstrahiert und damit, passend zu seiner in der *Nikomachischen Ethik* vorgebrachten Konzeption der absoluten εὐδαιμονία, eine unseres Erachtens allzu idealisierte Vorstellung der Philosophie entwirft.

¹⁰⁴ So ist z.B. der Vorsokratiker Heraklit von Ephesos mit seiner Verachtung des Vulgus ein typischer Vertreter dieser aristokratischen Philosophie.

¹⁰⁵ Vgl. Fussnote 92.

¹⁰⁶ Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 1.2.1.

Religion im jüdischen Kulturkreis zukam bzw. immer noch zukommt, zusammenhängen: Als fundamentaler Bestandteil der jüdischen Glaubensvorstellungen, die für die Identität, das Selbstverständnis, den Zusammenhalt, ja das – inmitten übermächtiger, mehrheitlich klar polytheistisch orientierter Nachbarvölker – „Überleben“ des jüdischen Volkes von ausserordentlicher Wichtigkeit waren, konnte *Gn 1-11*, die biblische Mythologie, nicht einfach „überwunden“ werden, wie dies den philosophisch-kritischen Griechen, freilich mit ihrer eigenen mythologischen Überlieferung, ohne Weiteres möglich war; die jüdische Kultur war/ist zu fest in ihrer religiösen Tradition verankert, als dass der aufkommende Logos in der Lage gewesen wäre, ihre mythischen Vorstellungen, welche u.a. aus der biblischen Urgeschichte hervorgehen und die daher als *ἱεροὶ λόγοι* den alttestamentlichen Bibelkanon, die jüdische Glaubensgrundlage, mitkonstituieren, gänzlich zu verdrängen.

Können demnach sowohl das Wirken der griechisch-vorsokratischen Naturphilosophen als auch die Bestrebungen der Autoren/Redaktoren von *Gn 1-11* als Strömungen, als Manifestationen derselben grossräumigen kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung gedeutet werden, welche von einem mythischen Weltverständnis hin zum Logos, zum rationalen, auf empirisch nachprüfbareren Tatsachen beruhenden Weltbild und damit zur Herausbildung der modernen Naturwissenschaft führte¹⁰⁷, so dürfen natürlich die jeweiligen (jüdischen bzw. griechischen) soziokulturell-geistesgeschichtlichen Hintergründe, vor denen sich die allgemeine Entmythologisierung und Profanierung vollzog, nicht ausser Acht gelassen werden, liefern sie doch beispielsweise, wie in diesem Kapitel dargelegt wurde, Erklärungsansätze für die Frage nach dem differierenden Grad der Überwindung des Mythos bei Juden und Griechen.

Nach dieser exkursartigen, vergleichenden Gegenüberstellung der Entwicklungen der jüdischen und der griechischen Kultur- und Geistesgeschichte und den vorangehenden eingehenden Betrachtungen zu *Gn 1-11* wenden wir uns nun, um auf die allgemeinere Ebene des die vorliegende Arbeit eröffnenden Unterkapitels *1.1.* zurückzukehren und damit den Hauptteil 1 abzurunden, erneut theoretischen Überlegungen zum Begriff „Mythos“ zu.

Das folgende Kapitel *1.3* widmet sich, was sich unschwer dem Titel entnehmen lässt, der Mythen- deutung und führt damit einerseits die im Kapitel *1.1.1* dargelegten definitiven Ausführungen zum Mythosbegriff weiter (einige Problemstellungen aus *1.1.1* werden wieder aufgegriffen werden) und dient andererseits auch als theoretische Grundlage und Vorbereitung für den Hauptteil 2.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu das Kapitel *1.2.2.*

1.3 Interpretation / Deutung von Mythen

Soll man sich Mythen bloss in einer naiven Erzähl- bzw. Leseart, als unterhaltsame, spannende, manchmal auch seltsam-komische, wunderbar-märchenhafte Geschichten zu Gemüte führen?¹⁰⁸ Das kann man, haben die mythischen Erzählungen in dieser Hinsicht doch gewiss ein gewaltiges Potential.

Ist es demnach zulässig, Mythen als phantastische Produkte der menschlichen Phantasie, gewissermassen als Hirngespinnste, als primitive Lügengeschichten (*Graecia mendax!*) abzutun und ihnen damit ohne jegliches hermeneutisches Bedürfnis begegnen, wie u.a. Christian August Lobeck dies fordert?

Mit dieser Unterstellung wird man den Mythen sicherlich in keiner Weise gerecht. Schon die Tatsache, dass sich Mythen, meist in Verbindung mit der Religion (Ritus/Kultus), bei allen frühzeitlichen Kulturen, verteilt über alle Kontinente, finden lassen (Ubiquität), „beweist“ ihre fundamentale Bedeutung für die menschliche Existenz, deutet darauf hin, dass diese vermeintlichen Ausgeburten der Phantasterei in sich eine tiefe Wahrheit über die menschliche Existenz bergen. Das Potential, die Funktionen von Mythen erschöpfen sich daher bestimmt nicht, wie eingangs suggeriert, in einem naiven, unreflektierten Verständnis dieser Geschichten, das sie sozusagen zur blossen „Unterhaltungsliteratur“ degradiert.

Man braucht sich also mit der naiven Leseart der Mythen nicht zufrieden zu geben; vielmehr kann man nach ihrer tieferen Bedeutung fragen¹⁰⁹, sie ihrem Wesen nach zu verstehen und zu deuten versuchen und sich damit auf eine, wenn auch, oder vielleicht gerade weil, spekulativ gefärbte, äusserst interessante, spannende Arbeit einlassen. (A.M.)

1.3.1 Erläuterung des Deutungs- bzw. Interpretationsvorgangs

Nachdem wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, dass die Geschichten aus *Gn 1-11* (natürlich mit einigen Vorbehalten) durchaus als Mythen aufgefasst werden können, wenden wir uns nun als Vorbereitung für die Interpretationsbeispiele für mythische Erzählungen aus *Gn 1-11*, welche Gegenstand des Hauptteils 2 sein werden, allgemein dem Deutungs- bzw. Interpretationsvorgang von Mythen zu.

Zu Beginn stellt sich die Frage, was für die vorliegende Arbeit überhaupt unter einer Deutung bzw. Interpretation zu verstehen ist und wie der Deutungsprozess theoretisch ablaufen soll:

Ein Korpus von mythischem Material (in unserem Fall die biblische Urgeschichte) wird untersucht, gemeinsame Strukturen werden herausgearbeitet etc. Anschliessend werden, basierend auf den Resultaten dieser Analyse, Hypothesen aufgestellt. Die Ergebnisse der Analyse dienen also gewissermassen als Argumente für die verschiedenen Erklärungsmodelle bzw. die daraus resultierenden Interpretationsmethoden. Unter Hypothesen verstehen wir Annahmen über die Entstehungsgründe, die Umstände der Entstehung von Mythen oder generell über das Wesen der Mythen sowie über das Verhältnis des „Autors“ der Mythen, das heisst des Menschen, zum mythischen Text und nicht zuletzt auch über den Menschen selbst.

Nun versucht man, die Mythen vor dem Hintergrund dieser mehr oder weniger plausiblen Hypothesen mit entsprechenden Erklärungsmodellen zu verstehen und zu interpretieren. Häufig besteht dieser

¹⁰⁸ Unter Verwendung von: Keller (2004) 9.

¹⁰⁹ Unter Verwendung von: Keller (2004) 9.

Vorgang der Deutung in der von uns so genannten „Entmythologisierung“¹¹⁰ des Textes, worunter wir das Herauslesen der eigentlichen Aussagen, Botschaften und Anliegen des mythischen Dokuments verstehen (Erschließung der Ebene des „Gemeinten“ hinter der Ebene des „Gesagten“). Die zentralen Aussagen des Mythos werden daher sozusagen aus ihrem mythischen Sprachgewand herausgelöst. Dieser Prozess geht oft einher mit einem Versuch, die allegorisch-metaphorischen Bezüge der mythischen „Symbole“ offenzulegen. (A.S.)

1.3.2 Erklärungsmodelle und daraus resultierende Interpretationsmethoden

In diesem Abschnitt werden verschiedene Erklärungsmodelle für Mythen dargestellt, die sich als Interpretationsmethoden, basierend auf mit Argumenten gestützten Hypothesen, anwenden lassen.

1.3.2.1 Allegorische¹¹¹ Interpretationsmethode

An sich liegt hier keine klar abgrenzbare Methode vor, da im weitesten Sinn in praktisch jeder Interpretationsmethode allegorische Elemente vorhanden sind, so beispielsweise in der psychologischen oder in der moralischen.¹¹² Der allegorische Ansatz, bei dem man davon ausgeht, dass es in den Mythen „neben der Ebene des Gesagten eine Ebene des Gemeinten gibt“¹¹³, ist gemäss Kurt Keller ein Axiom der Mythendeutung überhaupt. „Die Mythen wären also nicht als Beschreibungen historischer Geschehnisse zu lesen, sondern daraufhin zu interpretieren, was sie meinen, worauf sie verweisen.“¹¹⁴

Im engeren Sinn versteht man unter der allegorischen Interpretationsmethode jedoch die im Zuge antiker philosophischer Betrachtungen¹¹⁵ hervorgebrachten Deutungsversuche, vertreten besonders von den Stoikern und den Epikureern, die den Mythos als naiven Versuch, die für den damaligen, frühzeitlichen Menschen rational noch nicht fassbaren Mächte (Natur- oder auch Seelenkräfte) zu personifizieren. Ein Beispiel hierfür aus der griechischen Mythologie ist u.a. der Göttervater Zeus, der mit seinem Werkzeug, dem Blitzkeil, Gewitter erzeugen kann. Im Zeichen der Aufklärung¹¹⁶ (17./18.

¹¹⁰ Nicht zu verwechseln mit dem im Kapitel 1.1.4 eingeführten Terminus der „Entmythologisierung“, d.h. der Profanierung des Natur- und Kulturraums, die Gn 1-11 vornimmt. (A.M.)

¹¹¹ Die attributiven Adjektive, die jeweils die Interpretationsmethoden kennzeichnen, beziehen sich auf den Gesichtspunkt, unter dem die Methode jeweils die Mythen zu deuten versucht, und sind natürlich nicht im eigentlichen Sinne Charakteristika der Methoden selbst. (A.M.)

¹¹² Vgl. die nachfolgenden Kapitel 1.3.2.5.

¹¹³ Keller (2004) 9.

¹¹⁴ Keller (2004) 9.

¹¹⁵ Die Mythenkritik der griechisch-antiken Philosophie ist weitreichend: Sie findet sich schon bei den Vorsokratikern (u.a. bei Xenophanes, der die auffallend anthropomorphen Züge der Götter anprangert) und führt schliesslich zu Platons äusserst differenziertem Verhältnis gegenüber den Mythen. (A.M.)

¹¹⁶ So vertrat zum Beispiel der schottische Sensualist David Hume im Zuge der Aufklärung und der damit einhergehenden Hochschätzung des „Logos“ den Standpunkt, mythische Vorstellungen seien eine Art primitive Naturerklärung, deren Ursprung im affektiven Leben zu suchen sei. Hoffnung und besonders Furcht fasste er als die zentralen Elemente auf, welche den Menschen dazu veranlassten, mythisch-religiöse Vorstellungen zu entwickeln. (A.M.)

Jahrhundert) hat man diese und die euhemeristische¹¹⁷ Deutung schliesslich mehrheitlich übernommen und alles, was dem hochgelobten Rationalismus („Logos“) scheinbar entgegenstand, oder sogar generell alles Vergangene als Konsequenz von Unwissenheit deklariert. Dies hatte natürlich unweigerlich eine Entwertung des Mythos zur Folge, der dadurch in den Anfängen der Neuzeit generell nur noch als primitiver Versuch eines unwissenden Menschen betrachtet wurde, die ihn umgebende Welt irgendwie zu erfassen und zu erklären.

Auch bei dieser Methode, deren Ansatz, wie oben bereits erwähnt, in fast alle Deutungsmethoden hineinfliesst, sind die Überschneidungen mit ebendiesen augenscheinlich. (A.S.)

1.3.2.2 Ätiologische (explanatorische) Interpretationsmethode

Hierbei wird ein Mythos auf seine ätiologischen Elemente hin untersucht, also auf das Bestreben, die Welt, seien es Erscheinungen der Natur oder der menschlichen Kultur, zu erklären.

Diese Interpretationsmethode gründet auf der Hypothese, dass Mythen aus dem Bedürfnis des Menschen heraus entstanden sind, die Welt mit allem, was dazugehört, zu begreifen und zu verstehen.

Zweifellos hat der Mensch die Eigenschaft, natürliche Begebenheiten oder kulturelle Erscheinungen durch das Zurückführen ebendieser auf ihre Ursprünge erklären zu wollen. Der frühzeitliche Mensch hat versucht, dieses zentrale Bedürfnis mit verschiedenen Natur- bzw. Kultur-Aitia zu befriedigen, die sich schliesslich zu zusammenhängenden mythischen Vorstellungen entwickelt haben. Um ein Beispiel für ein Natur-Aition aus der griechischen Mythologie anzuführen: Dass der Boden im Winter unfruchtbar ist, hat man damit begründet, dass die Fruchtbarkeitsgöttin Demeter während des Winters um ihre im Tartaros bei Hades weilende Tochter Persephone trauert. Der Mythos erscheint hier demnach als ein früher, „primitiver“ Versuch, einen in der Natur ablaufenden Prozess zu verstehen.

Es lassen sich auch bei dieser Methode diverse Überlappungen mit andern Deutungsmethoden feststellen, zumal der ätiologisch-explanatorische Ansatz mitsamt der grundlegenden Hypothese, welche zu diesem Erklärungsmodell führt, in viele Interpretationsmethoden einfliesst. Die Überschneidung mit der kulturhistorischen Methode ist aber besonders markant: Dies tritt vor allem dann auf, wenn kulturelle Errungenschaften durch mythische Geschehnisse, beispielsweise durch das Zurückführen auf ein göttliches Wesen als Kulturbringer¹¹⁸, begründet werden (Kultur-Aition). (A.S.)

1.3.2.3 Kulturhistorische Interpretationsmethode

Hier erscheint eine Unterteilung in zwei Kategorien sinnvoll:

1. „von innen“

Auffallend häufig haben mythische Erzählungen Themen zum Gegenstand, welche kulturelle Errungenschaften und Institutionen¹¹⁹ des Menschen betreffen. In sogenannten Kultur-Aitia¹²⁰ werden

¹¹⁷ Vgl. das Kapitel 1.3.2.9.

¹¹⁸ So stiehlt zum Beispiel der Titanensohn Prometheus in der griechischen Mythologie den Göttern das Feuer und macht die Menschen anschliessend mit dieser für die menschliche Kultur essentiellen „Errungenschaft“ bekannt.

¹¹⁹ Darunter sind verstanden alle geistigen, materiellen und sozialen Leistungen einer bestimmten Menschengruppe.

deren „Ursachen“, deren Ursprünge, meist indem sie auf ein göttliches Wesen als Kulturbringer zurückgeführt werden, dargestellt. Diese Kultur-Aitia dienen oftmals nicht bloss der „Erklärung“, sondern auch der Rechtfertigung bestehender kultureller Eigenheiten eines Volkes, beispielsweise gesellschaftlich-sozialer Realitäten¹²¹ oder auch kultischer Institutionen: So stellt, um ein Beispiel aus der Bibel anzuführen, der Ruhetag Gottes, welcher, gemäss dem ersten Schöpfungsbericht der Genesis (*Gn 1,1-2,4a*), auf das Sechstageswerk folgt, eine Ätiologie für den Sabbat, den Feier- und Ruhetag, der jeweils am siebten Wochentag begangen wird, und die damit verbundenen Auflagen für die Gläubigen (z.B. Arbeitsverbot) dar.

Bei dieser Interpretationsmethode wird also versucht, einen Mythos unter kulturätiologischen Gesichtspunkten gewissermassen „von aussen“ zu analysieren und schliesslich zu verstehen. Ebenfalls im Zuge dieser Deutungsmethode kann untersucht werden, inwiefern ein Mythos allenfalls selbst deutend und wertend Stellung zu kulturellen Errungenschaften, oder genereller, zu kulturgeschichtlichen Prozessen bezieht, z.B. indem er einzelne Elemente mit entsprechender (moralischer)¹²² Konnotation versteht.

2. „von aussen“

Diese Unterkategorie der kulturhistorischen Interpretationsmethode ist bestrebt, Mythen an sich, d.h. nicht, wie die erste Unterkategorie, auf kulturhistorische Themen in den mythischen Geschichten (kulturhistorisch „von innen“) selbst fokussierend, sondern von einer „äusseren“ Perspektive her, unter kulturhistorischen Gesichtspunkten zu verstehen. Ein Mythos, als einzelner Bestandteil der gesamten Mythologie eines Volkes, wird hier selbst klar als kulturelle Errungenschaft, als kulturhistorisches Zeugnis aufgefasst. Als solches lässt sich ein Mythos nun in einen kulturgeschichtlichen Kontext einordnen und beispielsweise im Licht bestimmter hypothetischer Theorien über kulturhistorische Phänomene und Entwicklungen¹²³ betrachten, analysieren, deuten. Des weiteren können beispielsweise die Beziehungen und allfällige Abhängigkeitsverhältnisse mythischer Geschichten zu anderen Aspekten des kulturellen Lebens der damaligen Zeit, so z.B. zum Ritus und Kultus und damit zur Religion, geprüft werden, um einen Mythos anschliessend unter Zuhilfenahme dieser Fakten zu deuten. (A.M.)

1.3.2.4 Religionsgeschichtliche bzw. –wissenschaftliche Interpretationsmethode

Der Mythos wird hier als „heilige Rede“ (ἱερὸς λόγος), als eine mögliche Manifestation (neben der heiligen Handlung und heiligen Objekten oder Orten) des Religiösen und damit auch als fundamentale Stütze der Religion überhaupt betrachtet.

¹²⁰ Vgl. die oben dargestellte und erläuterte ätiologische Interpretationsmethode, mit der sich die kulturhistorische in diesem Punkt überschneidet.

¹²¹ Z.B. fand die Monarchie im alten Ägypten in der mythischen Vorstellung, der Pharaos, das weltliche und religiöse Oberhaupt der Ägypter, der alleinige Herrscher im Diesseits mit einer Vermittlerfunktion zwischen Göttern und Menschen, sei der Sohn des Unterweltgottes Osiris, ihre Begründung.

¹²² So wird z.B. im biblischen Mythos von Kain und Abel die Entstehung, der Ursprung, die Begründung der Stadt dem Brudermörder Kain zugeschrieben, womit die mythische Erzählung selbst (durch moralische Konnotation) wertend Stellung zu diesem kulturellen Phänomen bezieht.

¹²³ Eine derartige „Theorie“, die das Wesen der biblischen Urgeschichte mit Hilfe eines Versuchs ihrer Einordnung in die unterstellte kulturhistorische Entwicklung vom Mythos hin zum Logos zu fassen beabsichtigt, wird beispielsweise im Kapitel 1.2.1 dargestellt.

Die religionsgeschichtliche bzw. –wissenschaftliche Interpretationsmethode untersucht nun die komplexen wechselseitigen Beziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Mythen, Riten und dem Kult. Sie steht daher ganz im Zeichen folgender Aussage des Neukantianers Ernst Cassirer: „Mythos ist potentielle Religion.“¹²⁴.

Insofern sie den Mythos klar als kulturelle Errungenschaft begreift und ihn in Beziehung zu Aspekten des kulturell-religiösen Lebens setzt (Einordnung in den jeweiligen religionsgeschichtlichen Kontext, kulturhistorische Interpretation „von aussen“) kann die religionsgeschichtliche/-wissenschaftliche Interpretationsmethode als Bestandteil der zweiten Unterkategorie der kulturhistorischen Methode betrachtet werden¹²⁵. Man wird die Überlappungen mit anderen Deutungsmethoden, besonders mit der ätiologischen, sogleich bemerken. (A.M.)

1.3.2.5 Psychologische Interpretationsmethode

Auch hier erscheint es sinnvoll, zwei Unterkategorien anzuführen: Beiden liegt die Hypothese zugrunde, dass ein Mythos etwas über die Phänomene und Prozesse der menschlichen Psyche aussagen kann, dass sich also die menschliche Psyche in mythischen Erzählungen gewissermassen „spiegelt“.

1. Darstellungen psychischer Grundsituationen analysierend

Psychische Grundsituationen sind Konflikte oder, wie schon erwähnt, Phänomene oder Prozesse der menschlichen Psyche, mit denen sich jeder Mensch früher oder später konfrontiert sieht.

Folgendes Argument soll hier die Hypothese untermauern: Man begegnet überall auf der Erde, in allen Kulturen, Mythen mit ähnlichen oder gleichen Motiven und Themen (Ubiquität)¹²⁶. Sie sind daher ein (arche)typisches Phänomen der menschlichen Kultur. Es liegt deshalb nahe, dass sie etwas zum Gegenstand haben, das die menschliche Existenz fundamental beeinflusst und prägt: psychische Vorgänge. Weiter findet man diverse vielen Mythen eigentümliche Grundmuster fundamentaler psychischer Situationen, so beispielsweise die Dreierkonflikte¹²⁷. Als Paradebeispiel hierfür könnte man den von Sigmund Freud hoch geschätzten Ödipusmythos anführen: „(...) geht man denn so fehl, wenn man den entwicklungspsychologisch sekundären Dreierkonflikt, der unweigerlich auf die primäre Zweiersymbiose von Mutter und Kind folgt, als Grundmodell für jede Art von Konflikten versteht?“¹²⁸ Dies ist ebenfalls ein Indiz für die Plausibilität der Hypothese.

Auch das Mythenverständnis Wilhelm Max Wundts (allgemein anerkannt als Begründer der experimentellen Psychologie) und die daraus resultierende Methode der Mythendeutung lassen sich unter dieser ersten Unterkategorie unserer psychologischen Interpretationsmethode subsumieren. Wundt sieht die Affekte (Gemütsbewegungen) als Quelle der Mythen: Durch die Phantasie führten diese zu

¹²⁴ Rudolph (1994) 1; vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 1.1.1.

¹²⁵ Wenn man die religionsgeschichtliche bzw. –wissenschaftliche Interpretationsmethode im Grunde der kulturhistorischen unterordnen kann, wird sie hier, aufgrund ihrer ausserordentlichen Bedeutung in der Mythenforschung, gesondert dargestellt.

¹²⁶ Vgl. dazu Kapitel 1.1.1.

¹²⁷ Auch in *Gn 1-11* fallen die Dreierkonflikte auf: So beispielsweise im Sündenfallmythos (Gott - Eva - Schlange, schliesslich Gott - Adam - Eva) oder auch im Mythos des Brudermordes (Gott – Kain – Abel).

¹²⁸ von Schubert (1994) 85.

mythischen Vorstellungen; weiter würden durch das Erfassen der Dinge als Personen die menschlichen Gemütszustände in den Mythen „objektiviert“.

2. Nach psychoanalytischen Gesichtspunkten

Man kann hier einige Überschneidungen mit der psychische Grundsituationen analysierenden Interpretationsmethode feststellen, vor allem was psychische Prozesse und Entwicklungen des Individuums betrifft.

Im engeren Sinne können wir die psychoanalytische Deutungsmethode jedoch folgendermassen bzw. umschreiben:

Traum und Mythos weisen auffallende Gemeinsamkeiten auf: Beide haben eine narrative Struktur¹²⁹, stellen auf symbolisch-bildhafter Ebene ganze Welten dar, in denen die starren Grenzen und Gesetzmässigkeiten unserer realen, wirklichen Welt (Alltagswelt) gesprengt, ja aufgehoben werden können. In gewisser Weise lassen sich deshalb Träume und Mythen als „phantastisch“ und unreal, keineswegs aber als irrational bezeichnen: Sowohl Träume als auch Mythen sind bzw. waren in ihrem Ursprung „spontan“, produktiv und kreativ und haben daher metaphorischen¹³⁰ Charakter.

Die genannten Entsprechungen führen als argumentative Stützen zur Idee bzw. These, dass der Mythos als Analogon zum Traum betrachtet und auch entsprechend gedeutet und ebenfalls zu therapeutischen Zwecken¹³¹ benutzt werden kann. So eröffnet sich nun, aufgrund der eben angeführten Parallelen, die Möglichkeit, einen Mythos, wie einen Traum, psychoanalytisch (zum Beispiel nach der Methode Sigmund Freuds) zu deuten. Carl Gustav Jung hat diesen Gedanken konsequent ausgebaut und schloss so, in Analogie zum individuellen Unbewussten, das den Träumen zugrunde liegt, auf ein „kollektives Unbewusstes“, auf dem die Mythen basierten.

Falls der Mythos wirklich das kollektive, die ganze Gesellschaft betreffende Pendant zum Traum ist, drängen sich folgende interpretatorische Fragen auf: Inwiefern ist ein Mythos eine kollektive Wunsch-erfüllung und stellt er nicht wahrgenommene, latente gesellschaftliche Konflikte dar? Gegen welchen Widerstand tritt er an? Wie wirkt die „Zensur“¹³², die das kollektive „Wachbewusstsein“ dem Unbewussten auferlegt? Inwiefern lässt sich aus mythischen Erzählungen die kollektive „Persönlichkeitsverfassung“ herauslesen? (A.S.)

An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, dass gerade auch der psychologische Ansatz der Mythendeutung erklären kann, weshalb von den Mythen eine zeitlose, inspirierende Faszination aus-

¹²⁹ Im Vergleich zum Mythos tritt uns diese im Traum, der oft auch aus aneinander gereihten „statischen“ Bildeindrücken besteht, natürlich weniger ausgeprägt entgegen.

¹³⁰ Die Metapher schafft durch die lexikalische Verschiebung eines Wortes etwas „Neues“, stellt neue, bisher nicht wahrgenommene Bezüge dar und kann daher als „spontan“, produktiv und kreativ bezeichnet werden. Sie steht damit im Gegensatz zur Allegorie, die bloss bereits bekannte Bezüge reproduziert und der daher ein „konservativer“ Charakter eigen ist. (A.M.)

¹³¹ Analog zur von Freud vorgeschlagenen Methode der Psychotherapie: Heranführen an die latenten, vom kollektiven Unbewussten hervorgebrachten Inhalte des Mythos durch assoziatives Auslegen desselben in einer therapeutischen Gruppe. [von Schubert (1994) 87 ff] (A.M.)

¹³² Überführung latenter Inhalte in manifeste mythische Stoffe durch Verdichtung, Mischbildung, Verschiebung, Umkehrung, etc. [von Schubert (1994) 81].

geht, die sich über die Jahrhunderte hinweg in allen Bereichen der Kunst niedergeschlagen hat und immer noch niederschlägt:

Wenn man eine mythische Erzählung auch, wie es von der oben dargestellten allegorischen Interpretationsmethode suggeriert wird, als primitiven Versuch der Naturerklärung, gewissermaßen als primitive „Wissenschaft“ abtut, so bleibt dennoch die Frage offen, „wieso dieser Text [meist] noch heute die Menschen in ihren Bann zu schlagen vermag. Wäre er nichts weiter als ein längst überholter Wissenschaftersatz, so bliebe es ein Rätsel, weshalb sich auch viele, die ihren naiven Kinderglauben längst verloren haben, dem Eindruck kaum entziehen könne, hier werde von etwas erzählt, das irgendwie eine tiefe Wahrheit enthält.“¹³³ (A.M.)

Diese „Leidenschaft“, Faszination für mythische Erzählungen (die sich produktiv in Kunst und Literatur bemerkbar macht) ist wohl vor allem damit zu erklären, dass Mythen von uns Menschen selbst künden, davon, was uns bewegt und immer bewegen wird, wie beispielsweise urtypische Spannungen, die sich aus dem sozialen Umfeld ergeben, existentielle Zweifel usw; eben Elemente, die wir unter dem Begriff „psychologische Interpretationsmethode“ zusammengefasst haben. (A.S.)

1.3.2.6 Theologische Interpretationsmethode

Diese Methode basiert auf der (religiös motivierten und daher unwissenschaftlichen) Hypothese, dass gewisse Mythen von einem Gott bzw. von Göttern verbal inspirierte Dokumente sind; folglich stellen sie für den religiösen Menschen eine Offenbarung dar, enthalten also Glaubenswahrheiten und –botschaften des Gottes bzw. der Götter an die Menschen, wobei die mythischen Erzählungen nicht dem Wortsinn nach aufgefasst werden dürfen (allegorischer Aspekt) und die Glaubenswahrheiten daher erst aus dem mythischen Sprachgewand herausgelöst werden müssen.

Man kann die Art, wie Mythen unter dem Gesichtspunkt dieser Methode (wie auch bei der moralischen Deutungsmethode) aufgefasst werden, durchaus mit der Auslegung der Parabel vergleichen (etwas Allgemeines wird an etwas Speziellem gezeigt). Um sogleich ein Beispiel aus der Bibel anzuführen: Die Kernaussage, die Botschaft, die von Gott vermittelte Glaubenswahrheit des Sintflutmythos könnte für den religiösen Menschen beispielsweise wie folgt lauten: Gott bestraft die „Bösen“, also diejenigen, welche nicht nach seinen Geboten leben. Diese allgemeine Botschaft wird anhand einer speziellen, konkreten Situation gezeigt, der Sintflut eben. (A.S.)

1.3.2.7 Moralische Interpretationsmethode

Es wird davon ausgegangen, dass ein Mythos einen gewissen pädagogischen, also lehrhaften, Charakter besitzt, anders ausgedrückt eine „allegorisch dargestellte Ethik“ enthält.

Man kann sich durchaus vorstellen, dass umsichtige Priester die Weisheitslehren gewissermaßen „mythisch“ verhüllt haben, um beispielsweise Hörer bzw. Leser „anzulocken“, die einer trockenen philosophisch-moralischen Theorie keine Beachtung geschenkt hätten. Doch setzt dies voraus, dass

¹³³ Krauss/Küchler (2003) 48. Was Krauss/Küchler lediglich auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht beziehen, können wir hier auf alle Mythen ausdehnen, insbesondere auch auf *Gn 1-11* insgesamt, deren Erzählungen – das belegen die weit über 2000 Jahre, welche die Texte ihre Autoren überdauert haben, und die Nachwirkungen in der abendländisch-christlichen Kultur eindrücklich – ja auch eine scheinbar zeitlose Faszination, die in unserer Zeit leider zu schwinden droht, auf den Menschen ausüben. Auch dies unterstreicht, nebst den im Kapitel 1.1.4 aufgezeigten und erläuterten dem Mythos vergleichbaren Wesensmerkmalen von *Gn 1-11*, den mythischen Charakter dieser biblischen Geschichten.

zur Zeit der Entstehung von Mythen schon eine Art systematische Philosophie existiert haben müsste, welche sich mit der Natur der Welt und den moralischen Forderungen an die Menschen befasste. Dies war aber beispielsweise bei den Griechen zu dieser Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Fall.

Die moralische Interpretationsmethode, wie sie im eigentlichen Sinn verstanden wird, hat ihre Anfänge in der Spätantike und erlebte ihre Blütezeit im Mittelalter: In dieser theozentrisch-biblichen Epoche war die Abneigung gegen die polytheistischen Relikte (zum Beispiel die klassische griechische Mythologie) gross. Doch wollte bzw. konnte man diese Göttergeschichten nicht einfach aus der Welt schaffen, da sie „immer noch populär und produktiv (z.B. in der Kunst) waren. Deshalb versuchte man, sie durch Interpretation zu domestizieren“¹³⁵, in das christliche, theozentrisch-harmonische Weltbild zu integrieren: „Die christliche Mythendeutung, z.B. jene des Bischofs Fulgentius (um ca. 500 n.Chr.), versteht die Mythen als umgesetzte Moral; die Figuren werden mit Tugenden und Lastern, himmlischen, irdischen und teuflischen Wesen gleichgesetzt.“¹³⁴

Ein Zusammentreffen mit der oben beschriebenen theologischen Interpretationsmethode lässt sich hier verständlicherweise in manchen Bereichen erkennen. (A.S.)

1.3.2.8 Literarische und literaturkritische Interpretationsmethode

Aufgrund des weitreichenden Spektrums dessen, was alles im weitesten Sinne als „literarische“ Mythendeutung bezeichnet werden kann, ist eine Differenzierung unumgänglich, weshalb hier zwei Unterkategorien angeführt werden:

1. Sprachlich-ästhetisch analysierend und würdigend

Unter den Gesichtspunkten dieser Methode wird der Mythos als literarisches Erzeugnis, als kreatives Dichterwerk, als eigenständiges Produkt der schöpferischen Phantasie ernst genommen, zu analysieren und zu verstehen versucht und auch unter ästhetischen Aspekten gewürdigt.¹³⁵

Die Interpretation eines Mythos, als literarischer, meist epischer Text, basiert nun auf der Analyse des Textbaus, der verwendeten stilistischen Mittel und anderer sprachlicher Eigenheiten (häufig werden auch Einzelwortanalysen, beispielsweise betreffend der Etymologie eines Begriffes, vorgenommen, um zu einem vertieften Textverständnis zu gelangen). So wird schliesslich zum Beispiel nach allfälligen Entsprechungen von Sprache und Inhalt gesucht, es wird geprüft, inwiefern die rein sprachliche Erscheinungsform des Mythos inhaltliche Aussageabsichten stützt und fundamentale Anliegen des Textes vielleicht überhaupt erst ans Licht rückt. Daher liegt es nahe, die literarische Interpretationsmethode in Kombination mit anderen sich v.a. auf den Inhalt beziehenden Deutungsmethoden zu verwenden, erweist sich die Betrachtung mythischer Geschichten in literarischer Perspektive doch oft als erhellend für deren Verständnis.

2. Historisch-kritische Methode

Ebenfalls der literarischen bzw. literaturkritischen Deutungsmethode zuzuordnen ist die historisch-kritische Art der Herangehensweise, welcher insofern eine grosse Bedeutung zukommt, als viele Interpretationsmethoden grundsätzlich auf ihren Ergebnissen oder daraus abgeleiteten Hypothesen

¹³⁴ Keller (2004) 9.

¹³⁵ Dieses Mythenverständnis war, gewissermassen als Reaktion auf die entwertende, bereits dargestellte Haltung der Aufklärung zu den Mythen, besonders dem deutschen Idealismus und der Romantik eigen. U.a. vertrat auch Goethe diese Auffassung gegenüber den Mythen.

beruhen: Sie untersucht unter form- und redaktionskritischen Gesichtspunkten allgemein die Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit eines Textes und interessiert sich beispielsweise für die Autorschaft, die Quellen, auf welche sich der/die Autor/en stützte/n oder auch für die Veränderungen, die ein Text durch seine Tradierung erfuhr.

Um dies zu veranschaulichen, werden im Folgenden einige Resultate der alt- und neutestamentlichen redaktionskritischen Bibelforschung angeführt:

Die fünf Bücher Mose (oft bezeichnet auch als Pentateuch oder Thora, bestehend aus den Büchern Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium), die, unter Berufung auf verschiedene Bibelstellen, gemeinhin Moses als einzigem Verfasser zugeschrieben werden, die prophetischen Schriften, die Psalmen sowie auch die Sprüche Salomos, entstammen nicht der Feder bzw. dem κάλαμος einzelner, sondern mehrerer Autoren, und wurden im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte auch mehrfach redaktionell überarbeitet¹³⁶. Ebenso verhält es sich mit den vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments, die man lange Zeit einzelnen Autoren (Evangelisten), Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, zuschrieb. Die redaktionskritische Bibelforschung konnte jedoch belegen, dass mit den Evangelien Werke vorliegen, die auf zahlreiche Autoren bzw. Redaktoren zurückgehen, welche oft für bestimmte Institutionen (z.B. Schulen, Kirchen etc.), an deren Bedürfnisse sie die Überlieferungen jeweils anpassten, tätig waren. (A.M.)

1.3.2.9 Euhemeristische Interpretationsmethode

Diese Methode geht auf den frühhellenistischen Schriftsteller Euhemeros von Messene (um 300 v.Chr.) zurück, der in seinem (verlorenen) Hauptwerk die Hypothese aufgestellt hat, die Götter in den Mythen seien eigentlich menschliche Helden, die im Laufe der Zeit posthum „vergöttlicht“ wurden (Apotheose). Seine Auffassung, nun den Ursprung der Götter und der Mythen geklärt zu haben, kann jedoch schon durch die einfache Überlegung in Frage gestellt werden, dass der Glaube an Götter bereits existieren muss, um aus einem toten Menschen einen Gott zu machen.

Man kann sich hier aber problemlos auf ein auch heute allgegenwärtiges, sich vor allem bei Kindern bemerkbar machendes Phänomen berufen, und zwar auf das Bedürfnis nach „Idolen“, die gewissermaßen „göttlichen“ Charakter besitzen. Der Mensch hat die Eigenschaft, sich an etwas orientieren zu wollen, mit dem er sich zugleich identifizieren kann. Jene Bedingung bleibt hier aufgrund des früheren Menschseins der Helden und schliesslich mit dem Anthropomorphismus der Götter erhalten. Ebendiese Vorbilder, diese Heroen mit ihren erstrebenswerten Eigenschaften, werden durch das angesprochene Bedürfnis nach „Idolen“ unsterblich gemacht, indem sie zu Göttern werden. (A.S.)

¹³⁶ Die historisch-kritische Bibelforschung konnte für den Pentateuch die literarischen Quellen J (Jahwist), P (Priesterschrift), E (Elohist) sowie D (Deuteronomist) nachweisen.

1.3.3 Diskussion der Interpretationsmethoden (Adäquatheit für *Gn 1-11*)

Im Folgenden wird kurz dargelegt, inwiefern die verschiedenen, eben dargestellten und erläuterten Interpretationsmethoden für die Erzählungen der biblischen Urgeschichte adäquat erscheinen und in welcher Form sie für ebendieses Mythenkorpus im Hauptteil 2 zur Anwendung kommen werden.

Für die *psychologische* Deutungsmethode kann beispielsweise als Plausibilitätsgrund angegeben werden, dass die strukturelle Ähnlichkeit von Traum und Mythos kaum negierbar ist. Das kollektive Unbewusste hingegen kann, wie eigentlich alle grundlegenden Hypothesen der Psychoanalyse, nicht in naturwissenschaftlichem Sinn empirisch geprüft werden, doch dass unbewältigte gesellschaftliche Konflikte und Wunschvorstellungen in die Mythen mit eingeflossen sind, ist sicherlich naheliegend.

Die Götter in den „klassischen Mythen“, beispielsweise in den griechisch-antiken oder auch in den mesopotamischen, sind auffällig anthropomorph (menschliche Gefühle wie Liebe, Neid, Eifersucht und Hass kennen auch die Götter; in den Göttergeschichten sind im Grunde menschliche Psychen am Werk); ihre Konflikte lassen sich deshalb relativ problemlos auf die der Menschen übertragen, nur dass sie aufgrund der zusätzlichen Fähigkeiten und beinahe grenzenlosen Möglichkeiten der Götter noch zugespitzt werden und so anschaulicher wirken. Ein Beispiel für die Darstellung einer psychischen Grundsituation in Mythen, hier derjenigen des Generationenkonflikts, finden wir u.a. in der griechischen Mythologie: Der Titan Kronos frisst aus Angst vor einer Machtübernahme durch seine Nachkommen diese sogleich nach ihrer Geburt auf. Mit solchen zwar extrem, bildlich übertrieben, aber vielleicht gerade deshalb nachvollziehbar und verständlich dargestellten Konfliktsituationen und Prozessen kann man dem Mythos durchaus eine pädagogische und sogar therapeutische Funktion zusprechen.

Natürlich muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass die psychologische Interpretationsmethode das eigentliche Wesen, speziell die eigentlichen Funktionen der Mythen, keineswegs vollständig zu fassen vermag, da zum Beispiel die praktische Bedeutung der Mythen für Riten und Kult zu offensichtlich ist. Aufgrund der von uns ausgewählten Stellen aus *Gn 1-11*, die unseres Erachtens besonders für die psychologische Interpretation ein grosses Potential besitzen, und aus persönlichem Interesse wird dieser Deutung jedoch ein besonderes Gewicht beigemessen werden.

Abschliessend lässt sich zur psychologischen Deutungsmethode in Bezug auf vorliegende Arbeit sagen, dass in der biblischen Urgeschichte natürlich keine psychischen Grundsituationen zwischen anthropomorphen Göttern vorliegen, wie es oft bei auf polytheistischen Glaubenskonzeptionen basierenden Mythen der Fall ist, sondern spannende Konflikte zwischen Gott (der, wie wir bei den Interpretationsbeispielen sehen werden, stellvertretend für höhere, äussere Kräfte und Mächte stehen kann, die auf den Menschen einwirken; ein allseits gebräuchliches Beispiel dafür ist das Schicksal) und den Menschen und schliesslich auch zwischen den Menschen unter sich.

Die *kulturhistorische* und auch die *religionsgeschichtliche* bzw. *-wissenschaftliche* sowie die *ätiologische* Methode scheinen aufgrund der in Kapitel 1.3.2 genannten Argumentationen plausibel. Das Streben des Menschen nach Erklärungen, nach Wissen um sich selbst und die Vorgänge, Entwicklungen und Veränderungen in der Welt können wir im Laufe der ganzen Menschheitsgeschichte beobachten. So fliesst denn auch in alle drei genannten Methoden der ätiologische Ansatz zu mehr oder weniger grossen Teilen mit ein, die ätiologische Deutungsmethode im engeren Sinne verfolgt selbstverständlich nur diesen Ansatz.

Diese Deutungsmethoden eignen sich besonders gut für ein erstes Herangehen an die Mythen und um das Denken, Handeln und die allgemeine kulturgeschichtliche Entwicklung zur Zeit der Entstehung oder der Niederschreibung der Mythen zu verstehen.

Unser biblischer Stoff hat, wie man später erkennen wird (s. Hauptteil 2), auch in dieser Hinsicht ein grosses Potential (Kosmogonie insgesamt als bedeutendstes Natur-Aition, weitere Natur-Aitia und zahlreiche Kultur-Aitia); besonders interessant ist der kulturhistorische Vergleich der biblisch-jüdischen Geschichten mit Mythen anderer Völker z.B. im Blickwinkel der „Theorie“ der Entmythologisierung, die in Kapitel 1.2.1 dargelegt wurde.

Für die *moralische* und die *theologische*¹³⁷ Interpretationsmethoden (insofern sie nach moralischen Glaubensgrundsätzen sucht) spricht, dass auch andere narrative Formen der Volksdichtung (z.B. Sage, Märchen und Legende) sehr häufig eine pädagogische Funktion beinhalten und deshalb stark moralisierend wirken können. Gerade in Bezug auf die Bibel ist dieser Aspekt besonders wichtig, da das Handeln nach Gottes Wort und seinen Geboten und das tugendhafte Verhalten an sich einen zentralen Punkt in der jüdischen und christlichen Lehre darstellt.

An dieser Stelle muss noch erwähnt werden, dass die moralische Interpretationsmethode in Bezug auf die Bibel, konkret auf *Gn 1-11*, nicht in derselben Art und Weise verstanden werden kann wie für polytheistische Mythen, da in der biblischen Mythologie aufgrund ihrer monotheistischen Konzeption natürlich keine allegorisch umgesetzte Moral vorliegt (zum Beispiel in Göttern personifizierte Tugenden und Laster, wie u.a. die griechische Mythologie gedeutet werden kann). Vielmehr geht es darum, die biblischen Erzählungen auf allgemeine moralische Botschaften zu untersuchen.

Vielfach fliesst die *allegorische* Interpretationsmethode gerade mit in den Deutungsversuch ein, sobald beispielsweise die psychologische, die moralische oder auch die theologische angewendet werden. So ist besagte allegorische Methode häufig implizit in genannten Deutungsmethoden enthalten und wird deshalb im nachfolgenden zweiten Hauptteil der vorliegenden Arbeit zumeist nicht explizit erwähnt werden. Die allegorische Interpretationsmethode im engeren Sinne wird allerdings völlig ausgeblendet werden, da sie, wie in Kapitel 1.3.2.1 dargelegt wurde, zu sehr auf die polytheistischen Mythen zugeschnitten ist.

Gleiches gilt für die euhemeristische Interpretationsmethode, die wir hier aufgrund der Gegebenheiten in der Bibel (monotheistische Konzeption, weshalb eine Vergöttlichung von frühzeitlichen Helden ausgeschlossen werden kann) und der Tatsache, dass die grundlegende Hypothese, auf welcher die euhemeristische Methode basiert, zwar durchaus für einzelne polytheistische Mythen zutreffen mag, im Allgemeinen aber nicht sehr plausibel erscheint, ebenfalls nicht weiter beachten.

Es bleibt schliesslich die *literarische* und die *literaturkritische* Methode: Auch in dieser Hinsicht besitzt die biblische Urgeschichte (speziell bezüglich des Textbaus: Es finden sich thematische Parallelismen, Chiasmen, Klimaxes, Inclusiones etc.), ein enormes interpretatorisches Potential, das den Rahmen dieser Arbeit jedoch weitaus sprengen würde. Deshalb wird dieser Aspekt der Mythendeutung

¹³⁷ Zur *theologischen* Interpretationsmethode, welche – wie im Kapitel 1.3.2.6 dargelegt wurde – die religiös motivierte Hypothese der verbalen Inspiration der Bibel durch Gott voraussetzt, ist anzumerken, dass sie sich in einem weiteren Sinne grundsätzlich über die Bereiche anderer Interpretationsmethoden erstreckt: So können beispielsweise Erkenntnisse, die aus einer *psychologischen* Mythendeutung resultieren, von religiösen Menschen als „Glaubenswahrheiten“ bzw. „-botschaften“ verstanden werden.

nur dort, wo er nach unserem Ermessen zum Verständnis der biblischen Texte unerlässlich ist, zur Sprache kommen.

Die *historisch-kritische* Interpretationsmethode, welche in Kapitel 1.3.2 ebenfalls als Unterkategorie der literarischen Deutungsmethode angeführt wurde, wird oft implizit zur Anwendung kommen, stützen sich doch die meisten anderen Interpretationsmethoden in irgendeiner Form auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelforschung.

Abschliessend muss an dieser Stelle noch erwähnt werden, dass eine strikte Reihenfolge, wie die verschiedenen Interpretationsmethoden im nachfolgenden Hauptteil 2 auf die Erzählungen aus *Gn 1-11* angewandt werden sollen, nicht angestrebt wird und dass auch nicht immer alle zum Einsatz kommen werden. Die Auswahl wird jeweils so getroffen und Prioritäten so gesetzt, wie es der entsprechende biblische Mythos plausibel erscheinen lässt. (A.S.)

2 Interpretationsbeispiele für biblische Mythen aus *Gn 1-11*

2.1 Inhaltsverzeichnis der mythischen Erzählungen aus *Gn 1-11*

<i>1,1 – 2,4a</i>	1. Schöpfungsmythos (Priesterschrift, 6./5. Jahrhundert)
<i>2,4b – 2,25</i>	2. Schöpfungsmythos: Paradies (Jahwist, ungefähr 10. Jahrhundert)
<i>3,1 – 3,24</i>	Sündenfallmythos
<i>4,1 – 4,16</i>	Mythos von Kain und Abel (Brudermord)
<i>4,17 – 4,24</i>	Kains Nachkommen (Anfänge der Zivilisation, Genealogie der Gewerbe/Künste)
<i>4,25 – 4,26</i>	Set und Enosch (Anfänge des Kultes)
<i>5,1 – 5,3</i>	Stammbaum von Adam bis Noah
<i>6,1 – 6,4</i>	Gottessöhne und Menschentöchter (Verkürzung der menschlichen Lebenszeit)
<i>6,5 – 6,22</i>	Sintflutmythos: Ankündigung der Sintflut, Noah als „Erwählter“, Bau der Arche
<i>7,1 – 7,24</i>	Eigentliche Sintflut
<i>8,1 – 8,19</i>	Ende der Flut
<i>8,20 – 8,22</i>	Gottes Rücknahme des Vernichtungsbeschlusses
<i>9,1 – 9,17</i>	Gottes Bund mit Noah und allen Lebewesen
<i>9,18 – 9,29</i>	Noahs Fluch und Segen über seine Söhne
<i>10,1 – 10,32</i>	Völkertafel
<i>11,1 – 11,9</i>	Mythos vom Turmbau zu Babel
<i>11,10 – 11,26</i>	Stammbaum von Noah bis Abraham
<i>11,27 – 11,32</i>	Geschlecht Terachs, Aufbruch aus Ur

Im Folgenden werden nun exemplarisch der Paradies- und Sündenfallmythos, die mythische Erzählung von Kain und Abel und der Sintflutmythos unter verschiedenen Gesichtspunkten (d.h. mit unterschiedlichen Interpretationsmethoden der Mythendeutung, vgl. Kapitel 1.3.2) analysiert und gedeutet.

2.2 Paradies- und Sündenfallmythos¹³⁸

Der Sündenfall (3,1-3,24)

¹Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben: ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten?

²Da sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; ³aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet! ⁴Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, ⁵sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.

⁶Und das Weib sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon, und er aß. ⁷Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. ⁸Und sie hörten Gott den HERRN, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des HERRN unter den Bäumen im Garten. ⁹Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? ¹⁰Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. ¹¹Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? ¹²Da sprach Adam: Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß. ¹³Da sprach Gott der HERR zum Weibe: Warum hast du das getan? Das Weib sprach: Die Schlange betrog mich, so daß ich aß.

¹⁴Da sprach Gott der HERR zu der Schlange: Weil du das getan hast, seist du verflucht, verstoßen aus allem Vieh und allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. ¹⁵Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. ¹⁶Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein. ¹⁷Und zum Manne sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen -, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. ¹⁸Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. ¹⁹Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

²⁰Und Adam nannte sein Weib Eva; denn sie wurde die Mutter aller, die da leben. ²¹Und Gott der HERR machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an. ²²Und Gott der HERR sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! ²³Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, daß er die Erde bebaute, von der er genommen war. ²⁴Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.

¹³⁸ Vgl. dazu auch den im Kapitel 1.1.2 zitierten Schöpfungsmythos des Jahwisten (Gn 2,4b ff), in welchem geschildert wird, wie Gott für den Menschen in Eden den Paradiesgarten anlegt.

Manch einer wird sich schon gefragt haben, warum die Menschheit ein manchmal derart beschwerliches und darüber hinaus noch terminiertes Dasein zu fristen hat. Die Vorstellung, dass unter gewissen Umständen vieles leichter, ja geradezu mühelos von statten gehen könnte, hat die Menschen seit jeher beschäftigt und inspiriert. Daraus resultierten mehrere Darstellungen eines idealen Ortes, frei von Mühen und Lastern, geprägt von Liebe, Einigkeit, Glück und Harmonie (*eudaimonia*), heute allgemein unter dem Begriff „Paradies“ bekannt. Der römische Dichter Ovid (43 v.Chr. bis ca. 17 n.Chr.) beispielsweise publizierte seine „Utopie“¹³⁹ unter dem vom entsprechenden Mythos abgeleiteten Namen *aurea aetas* (Das Goldene Zeitalter)¹⁴⁰. Dieses mythische Motiv eines Paradieses, das uns häufig und immer wieder in ähnlicher Form und narrativer Ausgestaltung entgegentritt, zeichnet sich, wie die meisten mythischen Motive, durch seine verblüffende Ubiquität aus.

Dem Sündenfallmythos (*Gn 3*) liegt ebenfalls jene motivische Thematik zugrunde, doch beschreiben die biblischen Autoren/Redaktoren nicht nur diesen *locus amoenus*, sondern liefern auch noch eine *ätiologische* Erklärung für unsere Existenz ausserhalb des Paradieses: unsere Sündhaftigkeit.

Mit der Verführung Evas durch die Schlange wird uns allen wohl eine mehr oder weniger vertraute Szenerie entgegentreten, eine *psychische Grundsituation*, wobei die Schlange¹⁴¹ unser Unbewusstes bzw., wie der Bibelexeget Westermann¹⁴² sagt, die Verführung als psychisches Ereignis symbolisiert (das Phänomen wird damit der besseren Anschaulichkeit halber nach aussen verlegt, „objektiviert“) und wir an Stelle der Eva stehen. Birgt nicht gerade das eigentlich Verbotene spezielle, beinahe nicht ignorierbare Reize? Das Wissen um das Verbot ist präsent, doch (oder gerade deshalb?) meldet sich die berühmt-berüchtigte „innere Stimme“, die uns zu suggerieren versucht, das Verbot sei nicht ernst zu nehmen. Entschlossen wehren wir uns erst dagegen, doch will uns etwas Ominöses in unserem Innern vom Gegenteil überzeugen. Süß ist die Versuchung, gross das Verlangen Evas nach den Früchten des Baums Erkenntnis, verlockend die Vorstellung, wie Gott zu sein. Unter Umständen gelingt dem Unbewussten am Ende sogar, was auch die Schlange im Paradiesmythos schafft, nämlich Eva zu verführen, indem sie ihr die Angst vor der Todesdrohung nimmt, das Verbot Gottes also in Frage stellt bzw. als Erfindung aus reinem Neid und Selbstschutz deklariert und damit ein Misstrauen Evas gegenüber ihrem Schöpfer sät. Doch sobald das Verbot überschritten, der Versuchung also nachgegeben wird, kommt die Einsicht zu Tage, dass bestimmte Dinge nicht umsonst untersagt sind, also Konsequenzen nach sich ziehen; infolgedessen machen sich Schuldgefühle bemerkbar. Auf derartige Gewissensbisse (im Mythos tritt uns dieser Gefühlszustand als Gott „personifiziert“ entgegen) reagieren wohl viele, wie es auch Adam und Eva in besagtem Mythos tun: Sie versuchen, sich davor zu verstecken, was ihnen jedoch unmöglich gelingen kann, da derartige Gefühle im Menschen, wie Gott in ebendiesem biblischen Text, die in diesem Falle störende Eigenschaft besitzen, einen Menschen in seinem Denken und Handeln ziemlich stark zu beeinflussen und auch zu belasten. Erst versucht jeder, sich selbst möglichst sündenfrei und unschuldig aussehen zu lassen, indem er die Schuld seinem Nächsten zuschiebt. Doch schlussendlich müssen wir uns geschlagen geben, die

¹³⁹ Nach christlicher Ansicht sind die Paradiesvorstellungen jedoch nicht als Utopie zu bezeichnen, da sie nicht durch das Wirken des Menschen, sondern allein durch Gottes Gnade erreicht werden können.

¹⁴⁰ Ovid: *Metamorphosen*, I, 89-150.

¹⁴¹ Auf die Schlange als Symbol bzw. auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen wird später noch näher eingegangen werden.

¹⁴² Westermann (1983) 131.

Konsequenzen unseres Vergehens tragen und eine hoffentlich bleibende Lehre daraus ziehen, so wie auch Adam und Eva nichts anderes übrig bleibt.

Eine weitere, uns nicht fremde und deshalb eine *psychische Grundsituation* darstellende Tatsache, auf der dieser Mythos basiert, ist, dass der sich im Besitz neuer Freiheiten befindende Mensch auch eine grössere Last an Verantwortung zu tragen hat, der er jedoch manchmal nicht gewachsen ist und deshalb Fehler begeht, was in der Erzählung dem Essen des verbotenen Apfels entspricht.

Auch aus *psychoanalytischer* Sicht birgt der Sündenfall ein enormes Interpretationspotential, welches auszuschöpfen den Rahmen dieser Arbeit allerdings sprengen und die Kompetenzen einer Nichtpsychologin überschreiten würde. Doch seien hier einige Ansätze erwähnt:

Das Paradies kann als menschlicher „Urzustand“ bzw. als pränatale und infantile postnatale Phase des Menschen betrachtet werden. Damit spricht der Sündenfallmythos über unsere Entwicklung zu eigenständigen, reifen, für ihr Tun verantwortlichen Wesen, die die Fähigkeit besitzen, „Gutes“ von „Bösem“ zu unterscheiden, und die daher nicht länger im Urzustand, in der „paradiesischen“ Symbiose mit der Mutter, verweilen können. Die Übergehung des Verbots, vom Baum der Erkenntnis zu essen, entspricht, übertragen auf die Psychologie der Kindheit, einem ersten Nein (wohl meist seitens der Eltern) und stellt damit einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Selbstständigkeit dar; ohne ein Nein kann es auch nie ein Ja geben. Kein Weg zum Erwachsenwerden führt an diesem Prozess vorbei, der hiermit eher als Aufstieg denn als Fall figuriert. Um es mit D. Sölles Worten zu sagen: „Es gibt keinen Weg zur Reife ohne den Bruch mit den Eltern, ohne dass man dem, der zurückbleibt, Schmerz bereitet, ohne Schuld“.¹⁴³

Im Anschluss daran kann man sich die Frage stellen, ob es denn nicht um ein Vielfaches weniger beschwerlich wäre, sich um besagten Aufstieg gar nicht zu bemühen? Leben an einem idealen Ort, jegliche Bedürfnisse befriedigt, wohlbehütet, ohne Probleme und ohne das Wissen um „Gut“ und „Böse“, Recht und Unrecht und um den Tod, vergleichbar mit dem Dasein eines Tieres¹⁴⁴. Dies mag zwar verführerisch klingen; die meisten Menschen würden ein solches Fristen jedoch wahrscheinlich ablehnen. Was soll ein Leben, wenn man sich dessen gar nicht bewusst ist? Sind es nicht gerade jene teilweise als Belastung empfundenen Eigenschaften des Menschen (z.B. sich seiner kreatürlichen Existenz vollauf bewusst zu sein), die das Leben interessant, ja sogar lebenswert machen? Ist es nicht gerade das Leiden bzw. der aktive Versuch des Menschen, dieses irdische „Leiden“ in kritischer Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden Welt zu mindern, der sinnstiftend wirken kann?

Wenn Gott und das Paradies quasi für Vater und Mutter stehen, ist auch einsehbar, weshalb etliche Psychoanalytiker freudscher Provenienz im Sündenfallmythos die Inzestproblematik wieder erkennen: Das sich Zurücksehnen nach der verlorenen Einheit, dem verlorenen Paradies, sei in Wahrheit die Sehnsucht nach dem mütterlichen Schoss, der dortigen Geborgenheit, und damit nichts anderes als ein Inzestverlangen. Dieser Traum werde jedoch durch unsere gesellschaftlichen Normen, die bestehende Ethik, verunmöglicht, zerstört. Das Paradies, das wahre Elysium, ist damit für immer aus unserer greifbaren Nähe verschwunden, es gibt kein Zurück mehr.

Beim etwas näheren Betrachten dieses biblisch-mythischen Texts erkennt man zudem, dass die gesamte Erzählung vom Thema der Angst geprägt ist. Drewermann liest aus diesem Mythos die „fünf

¹⁴³ Sölle (1987) 100.

¹⁴⁴ Vgl. die Ausführungen im Zuge der psychoanalytischen Interpretationsmethode in Kapitel 2.4.

paläoanthropologischen Ängste“¹⁴⁵ heraus, die das Elend des Daseins der Menschen ohne Gott aufzeigen (man beachte, dass wir uns hier, parallel zur *psychologisch-allegorischen*, kurz auf die *theologische* Ebene der Interpretation begeben haben).

Auch *ätiologische* Elemente sind in der Sündenfallerzählung enthalten: Wie anfangs bereits erwähnt, kann der ganze mythische Text als Ätiologie für unser heutiges Leben ausserhalb eines Paradieses aufgefasst werden. Die Straf Worte Gottes (*Gn 3,14-19*) geben *ätiologische* Erklärungen für dem Menschen bzw. der Natur eigentümliche Phänomene: Die Schlange als Kriechtier (dieses Lebewesen mit seiner speziellen Bewegungsart hat die Menschen wohl schon immer beschäftigt, inspiriert, fasziniert, aber auch verängstigt) und ihre Feindschaft zum Menschen wird in der Verdammung ebendieser begründet. Auch die Herkunft der Schmerzen der Mutter bei der Geburt eines Kindes und die gesellschaftliche „Institution“ der Arbeit sowie die Frage nach dem Ursprung des Todes werden in diesem Teil *ätiologisch* endgültig geklärt, geht letzterer doch mit der Vertreibung des ersten Menschenpaars aus dem Paradies einher. Die Arbeit wird hier mit dem negativen Beigeschmack einer Strafe Gottes dargestellt; ist denn Arbeit tatsächlich eine Bestrafung für den Menschen? Ob diese Einordnung berechtigt ist, ist sicherlich umstritten. Offensichtlich dürfte die Feststellung sein, dass die zwar oft schwere, anstrengende, beschwerliche und aufreibende Arbeit unserem Leben einen Sinn gibt bzw. geben kann und als Selbsta Ausdruck (bzw. der Selbstverwirklichung des Individuums) dient. Sie enthält also nicht nur materielle, sondern auch geistig-spirituelle Bedeutung und ist aus diesem Blickwinkel sicherlich mehr Geschenk, ja sogar Lebenshilfe, denn Bestrafung.

Gott steht den Menschen demnach trotz begangener Sünden bei, womit wir bei der *theologischen Interpretationsmethode* angelangt sind.

Es lässt sich noch ein weiteres Beispiel des beschützenden, besorgten, hilfsbereiten Gottes in der Erzählung vom Sündenfall finden: Bevor Adam und Eva alleine in die weite Welt und damit aus dem sicheren Paradies herausgeschickt werden, fertigt ihnen Gott (als Vaterfigur) Kleider aus Fell an, die sie dem aus dem Bewusstsein der Nacktheit entstandenen Schamgefühl entledigen und vor der Kälte schützen, wodurch die weitere Existenz der Menschheit gesichert wird (*Gn 3,21*). Die biblischen Autoren/Redaktoren pflegen einen Grossteil der Kultur zu „entmythologisieren“ und damit zu profanieren, so dass nicht mehr Götter und Halbgötter den Menschen zivilisatorische Fortschritte bringen, sondern diese von den Menschen selbst erlangt werden (vgl. dazu Kapitel 1.1.4). Hier ist es jedoch Gott, der Adam und Eva einkleidet; ein Nachklang altorientalischer Mythologie macht sich so bemerkbar. Als Kultur-Aktion lässt sich diese Stelle nun also unter dem *kulturätiologischen* Aspekt einordnen. (Wir erkennen übrigens auch hier wieder die *Kindheitspsychologie*: Von dem Moment an, da Adam und Eva ein Fell, also gewissermassen Körperbehaarung, bekommen, sind sie erwachsene und geschlechtsreife Menschen und treten damit aus dem Zustand „paradiesischer“ Kindheit in die Welt der Erkenntnis von „Gut“ und „Böse“).

Um die *theologischen* Gedanken weiterzuführen: Nun haben wir die Elemente hervorgehoben, die zeigen, dass es Gott „gut“ mit uns Menschen meint. Allerdings ist bisher noch ein Vorbehalt bestehen geblieben, denn: wer kann dem Tod auf den ersten Blick schon einen positiven Aspekt abgewinnen? Hat uns Gott also doch aufs Übelste bestraft? Nein, denn auch der Tod hat seine guten Seiten: Ohne Lebensende könnte nicht immer wieder neues Leben entstehen, es gäbe also keinen „Kreis(lauf) des Lebens“, alles wäre sozusagen statisch, monoton. Weiter ist das Ableben in gewissem Sinn auch eine Erlösung von der ewigen, doch allmählich ermüdenden „Schuferei“, der „irdischen Qual“. (Aus

¹⁴⁵ Gemäss Drewermann: Schuldangst, *Gn 3,8-10*; Verarmungs- und Verhungerungsangst, *Gn 3,17-19a*; hypochondrische Angst, *Gn 3,19*; Segregationsangst, *Gn 3,23-24*; Angst der Ausweglosigkeit, *Gn 3,19*.

theologischer Sicht kann der Tod als Zeitpunkt der Wiedervereinigung mit Gott auch als ein Geschenk gedeutet werden). Ferner hat der Herr den Menschen sogar Gnade erwiesen, da er sie nach dem Sündenfall im Garten Eden nicht sofort hat sterben lassen, womit er das Fortbestehen der menschlichen Rasse, die er doch ins Zentrum seiner Schöpfung gesetzt hatte, sicherte.

Es sind noch weitere *theologische* (Glaubens-)Botschaften auszumachen:

Die anthropomorphe Erscheinung Gottes (man hört ihn heranschreiten; *Gn 3,8*) entspricht der paradiesischen Einheit, Eintracht, Gemeinschaft, ja vielleicht sogar Harmonie zwischen Gott und Mensch, die auf Seiten Gottes noch Bestand hat. Trotz der begangenen Sünde nähert sich der Herr seinen Schützlingen und unterzieht sie einem Verhör¹⁴⁶. Die Art und Weise, wie er seine Fragen formuliert, legt den Menschen das Bekenntnis sozusagen in den Mund; sie brauchen nur Ja zu sagen. Gott will, dass sie ihren Fehler einsehen, aufrecht zu ihrer Schuld stehen können, und vermittelt damit quasi einen Lernprozess.

Eine zusätzliche *moralisch-theologische* Weisheit, die auch Bacher¹⁴⁷ erwähnt, lässt sich aus der Verallgemeinerung des Essens vom Baum der Erkenntnis lesen: Überall, wo der Mensch meint, er brauche keinen Gott, er könne sich selbst verherrlichen, sich in seiner Hybris unachtsam über Verbote hinwegsetzen und sich damit von Gott abwenden, ist Sündenpotential vorhanden. Dieser Mythos stellt damit ein archetypisches Urereignis dar, das sich dauernd wiederholen kann.

Aus der *moralischen* Perspektive bereitet wahrscheinlich vor allem noch eine Stelle Schwierigkeiten:

„Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.“ (*Gn 3,16b*)

Westermann betont diesbezüglich, dass dieser Satz, der die Frau dem Mann als ihrem Herr doch eindeutig unterordnet, „nicht als für immer gültige Norm angesehen werden kann, sondern vielmehr die damalige Wirklichkeit beschreibt“, also ein „soziales Phänomen, das als solches auch wandelbar ist“¹⁴⁸, darstellt. Die *kulturhistorische* Herangehensweise („von aussen“) welche die historische bedingte Relativität dieser biblischen Aussage über das Verhältnis von Mann und Frau aufzeigt, beugt damit einer Verabsolutierung (Gleichsetzung mit der absoluten Wahrheit) dieses Bibelpassus vor. Weiter gibt Westermann allerdings zu bedenken, dass der physiologische Unterschied zwischen Mann und Frau zwingend immer wieder zu sozialer Ungleichberechtigung führen wird.

Im Bewusstsein, dass das interpretatorische Potential des Sündenfallmythos mit dem in diesem Kapitel dargelegten Deutungsversuch kaum vollständig ausgeschöpft und dass noch zahlreiche Fragen und Unklarheiten offen gelassen wurden, werden wir hier abschliessend zur immer wiederkehrenden Frage nach dem Ursprung, der Herkunft des Bösen (konnotiert mit der Schlange) einige Gedanken darlegen (dem *psychologischen* bzw. *ätiologischen* Gesichtspunkt zuzurechnen):

Warum das Böse in diesem Mythos gerade von der Schlange gebracht wird (sie fungiert gewissermassen als Auslöser des Sündenfalls), kann verschiedene Gründe haben. Möglicherweise hat sie dem Menschen durch ihre doch relativ eigentümliche physiologische Gestalt schon früh Rätsel aufgegeben und ihn inspiriert; infolgedessen hat die Schlange als Symbol eine sehr lange Tradition. So können

¹⁴⁶ Gemäss Bacher ist *Gn 3,8-3,24* formal als Rechtsakt gestaltet: Verführung und Vergehen (*Gn 3,1-3,7*), Verhör (*Gn 3,8-3,11*), Verteidigung (*Gn 3,12-3,13*), Urteil und Strafe (*Gn 3,14-1,19*) und die Vertreibung (*Gn 3,20-3,24*). Damit wird auf die damals anscheinend schon fortschrittliche Form der Rechtssprechung hingewiesen.

¹⁴⁷ Bacher (1999).

¹⁴⁸ Westermann (1983) 144.

denn auch einige Hypothesen zur (nicht zwingend auf die Sündenfallerzählung fixierten) Bedeutung dieses Kriechtieres aufgestellt werden:

Die Griechen beispielsweise verehrten die Schlange als Symbol der Fruchtbarkeit und Kraft der "Wiedererneuerung", des ewigen Lebens sozusagen¹⁴⁹; die sogenannte "Asklepioschlange" ist in der griechischen Mythologie das Attribut des Heilgottes Asklepios (Sohn Apollons) und in Ägypten stand die Schlange allgemein für Macht über Leben und Tod. Häufig wird dieses Reptil als besonders schlaues, listiges Tier dargestellt, ja sogar als symbolischer Repräsentant der Weisheit. Ebendiese Eigenschaften lassen sich auch im Sündenfallmythos erkennen: Die Schlange ist derart schlau, dass sie sogar überzeugend zu Eva sprechen kann, womit besagte Erzählung auf motivischer Ebene ansatzweise Märchencharakter aufweist.

Gemäss altchristlicher *theologischer* Auffassung und Dogmatik, die sich auf *Gn 3,1-24* stützt, ist die Schlange als Auslöser der Erbsünde in Wahrheit der Teufel bzw. ein antigöttlicher oder gottfeindlicher Dämon. Unbestreitbare Tatsache ist jedoch, dass den biblischen Schöpfungsberichten zufolge auch die Schlange von Gott geschaffen wurde und damit die Deutung als gegengöttliches Wesen wegfällt.

Es besteht, begibt man sich gewissermassen auf die *theologisch-allegorisch-psychologische* Deutungsebene, auch die Möglichkeit der ausschliesslichen Symbolhaftigkeit der Schlange: Sie könnte für die Lasterhaftigkeit, die Begierde des Menschen stehen oder ganz allgemein die Mächte des Bösen, der Verführung symbolisieren, mit dem sich das Individuum im Leben konfrontiert sieht.

Die biblischen Autoren/Redaktoren scheinen sich völlig bewusst gewesen zu sein, dass sich das Wissen um den Ursprung des Bösen dem Menschen entzieht. Bezeichnenderweise wird die Schlange nämlich im Laufe des Verhörs nicht gefragt, warum sie Eva verführt habe. So steht eine Antwort auf diese doch sehr zentrale Frage aus.

¹⁴⁹ Diese positive symbolische Konnotation der Schlange mit Fruchtbarkeit, ewigem Leben, ewiger „Wiedererneuerung“ rührt wohl von ihrer eigentümlichen Art der Häutung, der Erneuerung ihrer schuppigen Epidermis her: Sie entsteht dadurch bei jeder Häutung scheinbar wieder „neu“ und begründet damit einen neuen „Lebenszyklus“. Daher kommt es auch, dass mit dem mythischen Motiv des Ur-Chaos oft ein Drache, eine Ur-Schlange in Verbindung steht, aus deren Körper schliesslich, häufig nach einem Kampf mit einem heroischen Gott, der Kosmos erschaffen wird. (A.M.)

2.3 Mythos von Kain und Abel

Kains Brudermord (4,1-4,16)

¹Und Adam erkannte sein Weib Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain und sprach: Ich habe einen Mann gewonnen mit Hilfe des HERRN. ²Danach gebar sie Abel, seinen Bruder. Und Abel wurde ein Schäfer, Kain aber wurde ein Ackermann. ³Es begab sich aber nach etlicher Zeit, daß Kain dem HERRN Opfer brachte von den Früchten des Feldes. ⁴Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Und der HERR sah gnädig an Abel und sein Opfer, ⁵aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an. Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick. ⁶Da sprach der HERR zu Kain: Warum ergrimmt du? Und warum senkst du deinen Blick? ⁷Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie. ⁸Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Laß uns aufs Feld gehen! Und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot.

⁹Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein? ¹⁰Er aber sprach: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde. ¹¹Und nun: Verflucht seist du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgetan und deines Bruders Blut von deinen Händen empfangen. ¹²Wenn du den Acker bebauen wirst, soll er dir hinfort seinen Ertrag nicht geben. Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden. ¹³Kain aber sprach zu dem HERRN: Meine Strafe ist zu schwer, als daß ich sie tragen könnte. ¹⁴Siehe, du treibst mich heute vom Acker, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, daß mich totschißt, wer mich findet. ¹⁵Aber der HERR sprach zu ihm: Nein, sondern wer Kain totschißt, das soll siebenfältig gerächt werden. Und der HERR machte ein Zeichen an Kain, daß ihn niemand erschließe, der ihn fände. ¹⁶So ging Kain hinweg von dem Angesicht des HERRN und wohnte im Lande Nod, jenseits von Eden, gegen Osten.

Kains Nachkommen (4,17-4,24)

¹⁷Und Kain erkannte sein Weib; die ward schwanger und gebar den Henoeh. Und er baute eine Stadt, die nannte er nach seines Sohnes Namen Henoeh. ¹⁸Henoeh aber zeugte Irad, Irad zeugte Mehujaël, Mehujaël zeugte Metuschaël, Metuschaël zeugte Lamech. ¹⁹Lamech aber nahm zwei Frauen, eine hieß Ada, die andere Zilla. ²⁰Und Ada gebar Jabal; von dem sind hergekommen, die in Zelten wohnen und Vieh halten. ²¹Und sein Bruder hieß Jubal; von dem sind hergekommen alle Zither- und Flötenspieler. ²²Zilla aber gebar auch, nämlich den Tubal-Kain; von dem sind hergekommen alle Erz- und Eisenschmiede. Und die Schwester des Tubal-Kain war Naama. ²³Und Lamech sprach zu seinen Frauen: Ada und Zilla, höret meine Rede, ihr Weiber Lamechs, merkt auf, was ich sage: Einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Jüngling für meine Beule. ²⁴Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Lamech siebenundsiebzigmal.

Set und Enosch (4,25-4,26)

²⁵Adam erkannte abermals sein Weib, und sie gebar einen Sohn, den nannte sie Set; denn Gott hat mir, sprach sie, einen andern Sohn gegeben für Abel, den Kain erschlagen hat. ²⁶Und Set zeugte auch einen Sohn und nannte ihn Enosch. Zu der Zeit fing man an, den Namen des HERRN anzurufen.

Dass sogleich am Anfang der eigentlichen Menschheitsgeschichte von einem Gewaltverbrechen die Rede ist, zeugt von dessen Omnipräsens, von dessen fundamentaler Bedeutung. Es scheint etwas archetypisch Menschliches zu sein; sein überzeitlicher Charakter wird mit dem frühen Auftreten betont.

Man erfasst in diesem mythischen Text das pädagogische Potential nicht auf den ersten Blick. Beim zweiten, eingehenderen Hinschauen jedoch erkennt der Leser eine Situation, oder, um es mit bereits bekannten Begriffen zu sagen: eine *psychische Grundsituation*, der er zwangsläufig als Konsequenz des menschlichen Zusammenlebens schon begegnet ist und auf die er bestimmt abermals treffen wird: Ein Mensch hat aus unerfindlichen Gründen, eigentlich grundlos, einen Vorteil oder wird bevorzugt. Es ist kein Grund für die Ablehnung von Kains Opfer ausfindig zu machen, weder eine Schandtats noch ein schlechter Charakterzug wird im Text erwähnt¹⁵⁰. Und doch wird dieser Mensch anders, schlechter behandelt als sein Bruder, Gott schenkt ihm keine Aufmerksamkeit. (Gott kann hier daher stellvertretend für „höhere“, für den Menschen nicht fassbare, unergründliche Mächte stehen, die auf ihn scheinbar einwirken und auf die er keinen Einfluss hat, so beispielsweise für das Schicksal). Da wir alle wohl analoge Situationen kennen, werden uns auch Kains Gefühle nicht fremd sein: Neid, Eifersucht, vielleicht sogar ein gewisser Hass auf Gott und damit auf den von ihm bevorzugten Menschen oder Enttäuschung, Empörung, wie der allmächtige, eigentlich doch gerechte Gott, der Schöpfer, so etwas zulassen, ja verursachen kann. Und obwohl er durch das Erstgeborenenrecht materielle Vorteile in Anspruch nehmen darf, gönnt er dem Bruder die religiöse Vorrangstellung, die Gunst Gottes nicht. Vielleicht denkt er, das Erstgeborenenrecht könnte ihm strittig gemacht werden, weil die Präferenz von Gott mehr wert sei? „Goethe hat das Dilemma in den „Wahlverwandtschaften“ sehr gut zum Ausdruck gebracht, wenn er sagte, die einzige Rettung vor der Überlegenheit eines anderen liege darin, ihn zu lieben.“¹⁵¹ Es drängt sich hier assoziativ die Frage auf, warum Kain sich nicht mit seinem Bruder freuen kann, dessen Vorteil in diesem Bereich zu akzeptieren vermag, da es ja doch genügend Gebiete gibt, in denen er selbst die Nase vorn hat?

À propos Liebe: Zu diesem Stichwort lässt sich eine weitere *psychische Grundsituation* erkennen: „Kain und Abel ist die bekannteste Geschichte der Welt, denn sie ist jedermanns Geschichte [und damit typisch mythisch, zeitlos]. Sie ist die sinnbildliche Geschichte der menschlichen Seele. Die grösste Angst, die ein Kind befallen kann, ist die, nicht geliebt zu sein: Die Verwerfung ist die Hölle, die es ängstigt. Jeder Mensch hat wohl in grösserem oder kleinerem Mass solche Verwerfung verspürt. Und mit der Verwerfung kommt der Zorn, und mit dem Zorn stellt sich, als Rache für die Verwerfung, irgendeine Missetat ein; mit der Missetat aber Schuldgefühl – da haben Sie die Geschichte der Menschheit. Wenn die Verwerfung beseitigt werden könnte, so wäre der Mensch nicht das, was er ist.“¹⁵² Pfr. S. Bacher betont an dieser Stelle, dass die Anerkennung ein wichtiger Bestandteil der Liebe sei, ohne die der Mensch wahrscheinlich lebensunfähig wäre. Anerkennung kann nicht aus uns selbst entstehen; wir müssen sie von aussen erfahren, vermittelt bekommen. Das Opfer Kains wird nicht anerkannt, weswegen er sich ungeliebt fühlt und als Konsequenz davon zum Mörder wird.

„[...]lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.“
(Gn 4,7)

¹⁵⁰ Das Judentum hat als Rechtfertigung für diese ungleiche Behandlung oft das Schema vom Verbrecher, vom Frevler Kain und vom Gerechten Abel herangezogen. Die Bibelstelle (Gn 4,1 ff) sagt darüber jedoch nichts aus.

¹⁵¹ Krauss/Küchler (1980) 125.

¹⁵² Zitiert bei Bacher (1999).

Tönt dies nicht wie die Stimme des Gewissens, die Kain selbst dazu auffordert, der Rachelust zu widerstehen, Charakterstärke zu beweisen? Aber er ist zu gekränkt, verletzt, als dass er eine solche Ungerechtigkeit einfach so tatenlos über sich ergehen lassen könnte. Er muss reagieren; doch „wer utopische Massstäbe einer moralischen Natur [...] oder auch nur einer moralischen Menschennatur meint real durchsetzen zu müssen, wer also auf totale Symmetrie aus ist, der wird zum strengsten und erbarmungslosesten Richter werden und die Welt mit dem Terror der Tugend überziehen müssen.“¹⁵³ Kain wird hier zum Richter, und zwar bestraft er Abel stellvertretend für Gott. Was kann Abel dafür, dass Kain anders behandelt wird als er selbst? Statt der eigentlich gewollten totalen Symmetrie produziert Kain hier durch den Mord an einem Unschuldigen eine Asymmetrie; er überschreitet die moralische Grenze. Er überträgt (in gewisser Weise liegt eine sogenannte Verschiebung¹⁵⁴ vor) die Aggression auf Abel, obwohl der Konflikt eigentlich zwischen Kain und Gott hätte ausgetragen werden müssen. (Man beachte, dass hier, wie schon in der Geschichte des Sündenfalls, ein Dreierkonflikt, also erneut eine archetypische *psychische Grundsituation*, vorliegt). Es bleibt an dieser Stelle jedoch zu fragen, ob Abel wirklich ganz und gar unschuldig ist. Hätte er den Mord an sich selbst womöglich verhindern können, so dass sein Leben nicht nur einem Hauch, einer Nichtigkeit¹⁵⁵ entsprochen hätte? Es fällt auf, dass Abel sehr schweigsam ist, ja nicht ein einziges Wort sagt, sich in keiner Weise um ein Gespräch bemüht, seinem Bruder nicht über die Enttäuschung hinwegzuhelfen versucht. Die gestörte bzw. fehlende Kommunikation spielt hier eine grosse Rolle; wir merken schliesslich auch im Alltag, – dies unterstreicht den mythisch-zeitlosen Charakter dieser Grundsituation – dass man selten weiterkommt, ohne konstruktiv miteinander zu sprechen. Weiter wird sichtbar, dass wir Menschen in mancherlei Hinsicht aufeinander angewiesen sind, so auch in dieser: Ein tröstendes Wort seitens Abels hätte die Lage sicherlich entschärft. (Erneut ist hier der Name „Abel“ bedeutend, da er aufgrund seines fortdauernden Schweigens als Person quasi als „Nichtigkeit“ auftritt). Der Mythos zeigt uns hier also auch eine Seite des Konflikts, die wir für gewöhnlich ausser Acht lassen: Wenn Kain hier für den Prototyp des Mörders steht („Wenn alle Menschen Brüder sind, ist jeder Mörder ein Brudermörder.“¹⁵⁶), so steht Abel einerseits für den Prototyp des potentiellen Opfers, das sich auch als solches wahrnimmt, jedoch nicht kommunikativ reagiert, andererseits aber auch für uns, die Mitmenschen, seine Nächsten, die auch etwas tun könnten, um eine derartige Tat abzuwenden. Hier lässt sich der pädagogisch-therapeutische, praktische Nutzen von Geschichten, die im weitesten Sinne als mythisch bezeichnet werden können, erkennen: Diese *psychischen Grundsituationen* können, wie wir zeigen, theoretisch „durchgespielt“ werden, wodurch man sich der Gefahren bewusst wird, die sie in sich bergen. Wenn man aus ihnen lernt, ist man schliesslich gewappnet für die Konfrontation im Alltag.

¹⁵³ von Schubert (1994) 91.

¹⁵⁴ Gemäss Philipp G. Zimbardo ein Abwehrmechanismus des Ich, bei dem aufgestaute Gefühle auf ein weniger gefährliches als das verursachende Objekt entladen werden.

¹⁵⁵ Der Name „Abel“ bedeutet im Hebräischen „Hauch/Nichtigkeit“ und verweist damit auf die Kürze seines Lebens. Ebenso verweisen die Namen der meisten anderen Gestalten der biblischen Urgeschichte auf ihr Wirken in den jeweiligen Erzählungen: So bedeutet „Adam“ „Mensch“, schliesslich ist er von „*adamah*“, der Erde, genommen; „Eva“ kann, als Stammutter der Menschheit, mit dem hebräischen Begriff für „Leben“ in Verbindung gebracht werden und „Kain“ geht möglicherweise auf das Verb „erwerben“ (vgl. den Ausspruch Evas in *Gn 4,1*) oder auch auf, in Anspielung auf seinen kriegerischen, blutrünstigen Brudermord, den Begriff für „Lanze“ zurück.

¹⁵⁶ von Schubert (1994) 88.

„⁹Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel?“ (Gn 4,9)

Eine rhetorische Frage, die wieder als Stimme des Gewissens gedeutet werden kann.

„Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (Gn 4,9)

Kain versucht, sich von der Verantwortung für diese Tat zu befreien, er will sie verdrängen, sich rechtfertigen. Jeder von uns kennt dieses *psychische Grundmoment*, diese typisch menschliche Reaktion, die als Verleugnung¹⁵⁷ bezeichnet werden kann. Der anschließende Dialog mit Gott (ab Gn 4,10) steht schliesslich *allegorisch* für die Gewissensbisse Kains, des Mörders, des Schuldigen; er ist sich bewusst, einen Fehler begangen zu haben und fühlt sich schuldig. Er weiss, dass er eine Bestrafung verdient hat und fürchtet sich.

Um im Zuge der *psychologischen* Deutungsmethode noch einen *psychoanalytischen* Aspekt zu erwähnen: Im Kapitel 1.3.2.5 wurde bereits kurz begründet, weshalb es unseres Erachtens zulässig ist, einen Mythos in gewisser Weise einem Traum gleichzusetzen. Als Analogon zum Traum ist demnach auch die Geschichte von Kain und Abel eine Wunscherfüllung, was auf den ersten Blick sonderbar erscheinen mag. Sigmund Freud jedoch hat auch in Alpträumen diesen Aspekt der Wunscherfüllung gefunden: Aus Angst vor der eigenen Aggressivität und Zerstörungslust stellt sich der Träumer selbst als Opfer dar, denn „wer stilisierte sich nicht lieber als Abel, um sich nicht eingestehen zu müssen, auch Kain zu sein?“¹⁵⁸ An dieser Stelle soll, als Bestandteil der *psychologischen* Interpretationsmethode, kurz erwähnt werden, dass Kain und Abel hier als *symbolhaft-allegorische* Personifikation zweier Aspekte einer Persönlichkeit stehen können. In uns allen gibt es diese zwei unterschiedlichen Seiten, diejenige des „Mörders“ bzw. des „potentiellen Opfers“; die eine meist ausgeprägter als die andere.

Wir stellen auch fest, inwiefern dieser Mythos im weitesten Sinne einen zumeist nicht bewusst wahrgenommenen, latenten Konflikt darstellt: Jeder Mensch muss versuchen, gewisse (z.B. soziale) Ungerechtigkeiten zu akzeptieren, einzusehen, dass man oft nichts gegen bestimmte Begebenheiten unternehmen kann, dass andere, aus welchen Gründen auch immer, manchmal bevorteilt sind oder zumindest zu sein scheinen. Diese Ungerechtigkeiten, die mit der „Willkürlichkeit“ geschöpflicher Existenz untrennbar verbunden sind, und die damit zum menschlichen Leben schlichtweg dazugehören, sind aber für den Einzelnen im tiefsten Innern doch ein „Problem“, mit dem er sich immer wieder, sobald er mit einer derartigen Situation konfrontiert ist, auseinandersetzen muss, was den Umgang mit anderen Menschen in der Gesellschaft erschweren und komplizieren kann.

Weiter lässt sich, unter dem Aspekt der *theologischen* Interpretationsmethode, auf *parabolisch-allegorischer* Ebene ein für die christliche Lehre zweifellos zentraler Gedanke erkennen: Zwar bestraft Gott den „Bösen“, doch er allein ist Richter, gerechter Richter, der mit Mass bestraft und der seine schützende Hand wieder über den Sünder legt, ja sogar verzeiht. Kain wird zwar verbannt, darf aber von keinem erschlagen werden, wovor ihn Gott mit dem sogenannten Kainsmal bewahrt und damit auch verhindert, dass die Gewalttätigkeit eskaliert. Dieses Kainsmal kann zudem als eine *ätiologische* Erklärung für eine bestimmte Tätowierung oder ein Stammeszeichen betrachtet werden.

¹⁵⁷ Philipp G. Zimbardo zufolge die Weigerung eines Menschen, eine unangenehme Wirklichkeit wahrzunehmen (Schutzmechanismus).

¹⁵⁸ von Schubert (1994) 79.

Es sind noch zahlreiche andere *ätiologische* Elemente in dieser mythischen Erzählung auffindbar: So kann z.B. die ganze Geschichte als Ätiologie für den Stamm der Keniter gesehen werden, die auf Kain¹⁵⁹ zurückgehen sollen.

Des Weiteren liefert der Mythos eine *kulturätiologische* Begründung für den Brauch der Opferdarbietung und ausserdem eine ebensolche für das Entstehen, für die Ursprünge der Stadt, der Künste und des Handwerks bei den Nachkommen Kains. Eben da liegt, im Vergleich zu „klassisch“ mythischen Vorstellungen, eine sogenannte „Entmythologisierung“, Profanierung vor: Die kulturellen Errungenschaften und Institutionen, also die Städtegründung und die gewerblichen bzw. künstlerischen Fähigkeiten, werden nicht, wie es z.B. in altorientalischen und antiken Mythen berichtet wird, auf Götter zurückgeführt¹⁶⁰, sondern sind menschlichen Ursprungs. Eine derartige Beobachtung bezüglich der Entwicklungstendenz vom Mythos hin zum Logos (auch wenn natürlich noch im Anfangsstadium), d.h. ein Schritt in Richtung der rationalen Welterklärung, ordnen wir der zweiten Unterkategorie der *kulturhistorischen* Interpretationsmethode zu („von aussen“). (Vgl. Kapitel 1.1.4 sowie 1.2.1.)

Der Konflikt zwischen dem Schafhirten Abel und dem Ackerbauer Kain kann zudem auch als *kulturätiologische* Begründung für den Urkonflikt, für die seit jeher anhaltenden Spannungen zwischen den Nomaden (repräsentiert durch Abel) und den Sesshaften (Kain) stehen, der sich als Folge der neolithischen Revolution in manchen Gebieten zwangsläufig herausgebildet hat. Im Zuge dieses zivilisatorischen Progresses schritt auch der Prozess der Arbeitsteilung weiter fort. So findet man im Bibeltext denn auch die kulturellen Errungenschaften bei den Nachkommen des Ackerbauern Kain angeführt.

Um noch kurz einige *kulturhistorische* Gesichtspunkte diesbezüglich aufzuzeigen (erste Unterkategorie der *kulturhistorischen* Interpretationsmethode, „von innen“): Dass Abel Schafhirt und Kain Ackerbauer ist, lässt darauf schliessen, dass die Arbeitsteilung, welche die Grundlage des sozialen Zusammenlebens bildet, damals schon verbreitet war. Zusätzliche Informationen über die Gesellschaftsform erhalten wir im folgenden Satz Kains: „So wird mir's gehen, dass mich tots schlägt, wer mich findet“ (Gn 4,14). Wer nicht in die Gemeinschaft integriert war, isoliert, und damit schutzlos („vogelfrei“), der war für andere leichte Beute. Weiter sieht man aufgrund der zwei Frauen Lamechs, dass die Polygamie zu dieser Zeit wohl durchaus als üblich gegolten hat.

Markant ist zudem die Tatsache, dass gerade der Gewalttäter Kain die erste Stadt gegründet haben soll (dies wird ebenfalls der *kulturhistorischen* bzw. *kulturätiologischen* Perspektive zugeordnet), wodurch die Städtegründung an sich einen unmoralischen Beigeschmack, eine negative Konnotation erhält.¹⁶¹ Ist es denkbar, dass dies gerechtfertigt ist und der Realität, wenigstens früher, sogar entsprochen hat? Dies ist durchaus möglich, denn mit dem Aufkommen der Stadt war u.a. die Ausbeutung der Bauern sowie die Ausbreitung von Krankheiten und Seuchen verbunden. Auch das Gewaltpotential stieg mit der nun grossen, auf engem Raum lebenden Menschenmenge (hohe Siedlungsdichte) erheblich.

¹⁵⁹ In diesem Zusammenhang sollen kurz mögliche Etymologien des Namens „Kain“ angeschnitten werden: Entweder ist dieser Name mit dem arabischen Wort für „Lanze“ verwandt, was auf die Gewalttat Kains hinweisen könnte, oder seine Bedeutung liegt im Gebiet der Metallverarbeitung (ev. als Anspielung auf das Schmiedhandwerk, das ja auf Tubal-Kain, einen Nachkommen Kains, zurückgeht). Volksetymologisch wird Kain oft mit dem Wort (Verb) „erwerben“ in Verbindung gebracht, was der Ausspruch Evas nach der Geburt Kains (Gn 4,1) nahelegt.

¹⁶⁰ Nicht etwa der syrische Gott Chusor oder der griechische Hephaistos, sondern der Mensch Tubal-Kain begründet hier das Schmiedhandwerk.

¹⁶¹ Vgl. Kapitel 1.3.2.3: Der mythische Bibeltext nimmt durch (moralische) Konnotation wertend Stellung zum kulturellen Phänomen der Stadt(entwicklung).

Auf die Genealogie der Gewerbe und Künste folgt, sozusagen als Endglied einer breit angelegten Klimax (*literarischer* Aspekt), das ursprünglich in lyrisch-poetischer Form gehaltene Lamech-Lied, welches ebenfalls unter dem *kulturhistorischen* bzw. *kulturätiologischen* Gesichtspunkt interpretiert werden kann:

„²³Und Lamech sprach zu seinen Frauen: Ada und Zilla, höret meine Rede, ihr Weiber Lamechs, merkt auf, was ich sage: Einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Jüngling für meine Beule. ²⁴Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Lamech siebenundsiebzigmal.“ (Gn 4,23-24)

Der Bericht über den technischen Fortschritt (Genealogie) gipfelt also im oben zitierten, die Blutrache verherrlichenden, gewalttätigen, aggressiven Lied des Lamech. Ist auch dies als eine Anspielung auf die Gewaltdimensionen, die, wie H. Krauss und M. Küchler bemerken, jede neue menschliche Errungenschaft freisetzt, zu verstehen?

Diese Stelle lässt sich zudem auch von *theologischer* Seite betrachten: Es liegt eine Konnotation von menschlicher Hybris und Gewalt vor, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch Gott „spielen“ will und selbst in arroganter Art und Weise die Geschehnisse in die Hand nimmt, wovon die Gewalt als Konsequenz auftritt.

Die Interpretation der Entstehung des Kultes im Geschlecht Sets (Gn 4,26), aus dem schliesslich auch Jesus hervorgeht, kann erneut der *kulturhistorischen* bzw. *kulturätiologischen* Deutungsmethode zugeordnet werden. „Manche Ausleger erklären die Entstehung des Kultes damit, dass den Menschen der Verlust des einstigen unreflektierten Einklangs mit Gott und der Natur im Paradies bewusst wurde.“¹⁶²

Nimmt der Text hier etwa schon die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen auf? Das „Wissen“, der „Logos“, der ja den hier beschriebenen technologischen und kulturellen Fortschritt hervorbringt, stammt nicht aus der selben Familienlinie wie der Glaube, der Kult. Oder entsteht an dieser Stelle eine „gute“ und eine „böse“ Seite? Wird gar die Menschheit gespalten? Der Kult, die Anrufung des Namens des Herrn, wird von den negativ konnotierten Errungenschaften ganz eindeutig abgetrennt und daher nicht in der Genealogie Kains, sondern in derjenigen Sets erwähnt.

Die allgemein häufige Verwendung des Wortes „Gewalt“ (oder der Gebrauch von Wörtern mit ähnlicher Bedeutung) ist charakteristisch für die Interpretation dieser Bibelpassage, des Mythos von Kain und Abel (Gn 4,1 ff). Nun stellt sich abschliessend die Frage (welche teilweise schon in die vorangehenden Überlegungen eingeflossen ist), inwiefern der Text allenfalls die Ursprünge und mögliche Ursachen der Gewalt thematisiert; dazu sollen abschliessend noch einige Gedanken erwähnt werden: Hartwig von Schubert erwähnt berechtigterweise, dass hier ein Urkonflikt vorliegt; alle weiteren Konflikte bauen also auf diesem auf. Er äussert an dieser Stelle nun fragend die durchaus nachvollziehbare Folgerung, ob denn nicht alle Kriege, wie dieser „erste, ursprüngliche [mythisch-überzeitliche] Krieg“, Religionskriege seien? Ist die kulturelle „Institution“ der Religion, die doch das Miteinander erleichtern sollte, etwa gar (latente, hinter- oder auch vordergründig-konkrete) Ursache für alle gewalttätigen Auseinandersetzungen?

Als weitere Konsequenz kann auch die Familie als Keimzelle der Gewalt angesehen werden. Demnach ginge jede Form von Gewalt letztendlich auf die kleinste zusammenlebende, soziale Einheit zurück. Würde wohl weitgehend Friede herrschen, wenn wir uns in der Familie verstehen würden? Auch eine unterschiedliche kulturelle, konkurrierende Lebensweise (wie z.B. der in dieser biblischen Erzählung

¹⁶² Krauss/Küchler (2003) 131.

thematisierte Ur-Konflikt zwischen Sesshaften und Nomaden) kann zu Spannungen führen, wie es, um ein aktuelles Beispiel zu nennen, im Sahel-Konflikt, der u.a. im Sudan seine schrecklichen Folgen entfaltet, der Fall ist. Oder ist, wie bereits angesprochen wurde, Neid oder fehlende Liebe ein Auslöser? Offensichtlich kommen hier verschiedene Deutungsmethoden, wie die *kulturhistorische*, die *ätiologische* und auch die *psychologische*, zum Tragen (der *allegorische* Aspekt fließt natürlich in die genannten Interpretationsmethoden mit ein); nur so kann aufgezeigt werden, wie facettenreich und differenziert der Mythos von Kain und Abel sich zur Entstehung, zu den Ursprüngen der Gewalt äussert.

2.4 Sintflutmythos, Noah und seine Söhne

Ankündigung der Sintflut, Noahs Erwählung und Bau der Arche (6,5-6,22)

⁵Als aber der HERR sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar, ⁶da reute es ihn, daß er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, ⁷und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe. ⁸Aber Noah fand Gnade vor dem HERRN.

⁹Dies ist die Geschichte von Noahs Geschlecht. Noah war ein frommer Mann und ohne Tadel zu seinen Zeiten; er wandelte mit Gott. ¹⁰Und er zeugte drei Söhne: Sem, Ham und Jafet. ¹¹Aber die Erde war verderbt vor Gottes Augen und voller Frevel. ¹²Da sah Gott auf die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf Erden. ¹³Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn die Erde ist voller Frevel von ihnen; und siehe, ich will sie verderben mit der Erde. ¹⁴Mache dir einen Kasten von Tannenholz und mache Kammern darin und verpiche ihn mit Pech innen und außen. ¹⁵Und mache ihn so: Dreihundert Ellen sei die Länge, fünfzig Ellen die Breite und dreißig Ellen die Höhe. ¹⁶Ein Fenster sollst du daran machen obenan, eine Elle groß. Die Tür sollst du mitten in seine Seite setzen. Und er soll drei Stockwerke haben, eines unten, das zweite in der Mitte, das dritte oben. ¹⁷Denn siehe, ich will eine Sintflut kommen lassen auf Erden, zu verderben alles Fleisch, darin Odem des Lebens ist, unter dem Himmel. Alles, was auf Erden ist, soll untergehen. ¹⁸Aber mit dir will ich meinen Bund aufrichten, und du sollst in die Arche gehen mit deinen Söhnen, mit deiner Frau und mit den Frauen deiner Söhne. ¹⁹Und du sollst in die Arche bringen von allen Tieren, von allem Fleisch, je ein Paar, Männchen und Weibchen, daß sie leben bleiben mit dir. ²⁰Von den Vögeln nach ihrer Art, von dem Vieh nach seiner Art und von allem Gewürm auf Erden nach seiner Art: von den allen soll je ein Paar zu dir hineingehen, daß sie leben bleiben. ²¹Und du sollst dir von jeder Speise nehmen, die gegessen wird, und sollst sie bei dir sammeln, daß sie dir und ihnen zur Nahrung diene. ²²Und Noah tat alles, was ihm Gott gebot.

Die Sintflut (7,1-7,24)

¹Und der HERR sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus; denn dich habe ich gerecht erfunden vor mir zu dieser Zeit. ²Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben, das Männchen und sein Weibchen, von den unreinen Tieren aber je ein Paar, das Männchen und sein Weibchen. ³Desgleichen von den Vögeln unter dem Himmel je sieben, das Männchen und sein Weibchen, um das Leben zu erhalten auf dem ganzen Erdboden. ⁴Denn von heute an in sieben Tagen will ich regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte und vertilgen von dem Erdboden alles Lebendige, das ich gemacht habe. ⁵Und Noah tat alles, was ihm der HERR gebot. ⁶Er war aber sechshundert Jahre alt, als die Sintflut auf Erden kam. ⁷Und er ging in die Arche mit seinen Söhnen, seiner Frau und den Frauen seiner Söhne vor den Wassern der Sintflut. ⁸Von den reinen Tieren und von den unreinen, von den Vögeln und von allem Gewürm auf Erden ⁹gingen sie zu ihm in die Arche paarweise, je ein Männchen und Weibchen, wie ihm Gott geboten hatte.

¹⁰Und als die sieben Tage vergangen waren, kamen die Wasser der Sintflut auf Erden. ¹¹In dem sechshundertsten Lebensjahr Noahs am siebzehnten Tag des zweiten Monats, an diesem Tag brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf und taten sich die Fenster des Himmels auf, ¹²und ein Regen kam auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte. ¹³An eben diesem Tage ging Noah in die Arche mit Sem, Ham und Jafet, seinen Söhnen, und mit seiner Frau und den drei Frauen seiner Söhne; ¹⁴dazu alles

wilde Getier nach seiner Art, alles Vieh nach seiner Art, alles Gewürm, das auf Erden kriecht, nach seiner Art und alle Vögel nach ihrer Art, alles, was fliegen konnte, alles, was Fittiche hatte; ¹⁵das ging alles zu Noah in die Arche paarweise, von allem Fleisch, darin Odem des Lebens war. ¹⁶Und das waren Männchen und Weibchen von allem Fleisch, und sie gingen hinein, wie denn Gott ihm geboten hatte. Und der HERR schloß hinter ihm zu.

¹⁷Und die Sintflut war vierzig Tage auf Erden, und die Wasser wuchsen und hoben die Arche auf und trugen sie empor über die Erde. ¹⁸Und die Wasser nahmen überhand und wuchsen sehr auf Erden, und die Arche fuhr auf den Wassern. ¹⁹Und die Wasser nahmen überhand und wuchsen so sehr auf Erden, daß alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt wurden. ²⁰Fünfzehn Ellen hoch gingen die Wasser über die Berge, so daß sie ganz bedeckt wurden. ²¹Da ging alles Fleisch unter, das sich auf Erden regte, an Vögeln, an Vieh, an wildem Getier und an allem, was da wimmelte auf Erden, und alle Menschen. ²²Alles, was Odem des Lebens hatte auf dem Trockenen, das starb. ²³So wurde vertilgt alles, was auf dem Erdboden war, vom Menschen an bis hin zum Vieh und zum Gewürm und zu den Vögeln unter dem Himmel; das wurde alles von der Erde vertilgt. Allein Noah blieb übrig und was mit ihm in der Arche war. ²⁴Und die Wasser wuchsen gewaltig auf Erden hundertundfünfzig Tage.

Ende der Sintflut, Noahs Opfer und Verheißung des HERRN (8,1-8,22)

¹Da gedachte Gott an Noah und an alles wilde Getier und an alles Vieh, das mit ihm in der Arche war, und ließ Wind auf Erden kommen, und die Wasser fielen. ²Und die Brunnen der Tiefe wurden verstopft samt den Fenstern des Himmels, und dem Regen vom Himmel wurde gewehrt. ³Da verliefen sich die Wasser von der Erde und nahmen ab nach hundertundfünfzig Tagen. ⁴Am siebzehnten Tag des siebenten Monats ließ sich die Arche nieder auf das Gebirge Ararat. ⁵Es nahmen aber die Wasser immer mehr ab bis auf den zehnten Monat. Am ersten Tage des zehnten Monats sahen die Spitzen der Berge hervor.

⁶Nach vierzig Tagen tat Noah an der Arche das Fenster auf, das er gemacht hatte, ⁷und ließ einen Raben ausfliegen; der flog immer hin und her, bis die Wasser vertrockneten auf Erden. ⁸Danach ließ er eine Taube ausfliegen, um zu erfahren, ob die Wasser sich verlaufen hätten auf Erden. ⁹Da aber die Taube nichts fand, wo ihr Fuß ruhen konnte, kam sie wieder zu ihm in die Arche; denn noch war Wasser auf dem ganzen Erdboden. Da tat er die Hand heraus und nahm sie zu sich in die Arche. ¹⁰Da harrte er noch weitere sieben Tage und ließ abermals eine Taube fliegen aus der Arche. ¹¹Die kam zu ihm um die Abendzeit, und siehe, ein Ölblatt hatte sie abgebrochen und trug's in ihrem Schnabel. Da merkte Noah, daß die Wasser sich verlaufen hätten auf Erden. ¹²Aber er harrte noch weitere sieben Tage und ließ eine Taube ausfliegen; die kam nicht wieder zu ihm.

¹³Im sechshundertundersten Lebensjahr Noahs am ersten Tage des ersten Monats waren die Wasser vertrocknet auf Erden. Da tat Noah das Dach von der Arche und sah, daß der Erdboden trocken war. ¹⁴Und am siebenundzwanzigsten Tage des zweiten Monats war die Erde ganz trocken. ¹⁵Da redete Gott mit Noah und sprach: ¹⁶Geh aus der Arche, du und deine Frau, deine Söhne und die Frauen deiner Söhne mit dir. ¹⁷Alles Getier, das bei dir ist, von allem Fleisch, an Vögeln, an Vieh und allem Gewürm, das auf Erden kriecht, das gehe heraus mit dir, daß sie sich regen auf Erden und fruchtbar seien und sich mehren auf Erden. ¹⁸So ging Noah heraus mit seinen Söhnen und mit seiner Frau und den Frauen seiner Söhne, ¹⁹dazu alle wilden Tiere, alles Vieh, alle Vögel und alles Gewürm, das auf Erden kriecht; das ging aus der Arche, ein jedes mit seinesgleichen.

²⁰Noah aber baute dem HERRN einen Altar und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar. ²¹Und der HERR roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen: Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen;

denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe. ²²Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Gottes Bund mit Noah (9,1-9,17)

¹Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde. ²Furcht und Schrecken vor euch sei über allen Tieren auf Erden und über allen Vögeln unter dem Himmel, über allem, was auf dem Erdboden wimmelt, und über allen Fischen im Meer; in eure Hände seien sie gegeben. ³Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise; wie das grüne Kraut habe ich's euch alles gegeben. ⁴Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben ist! ⁵Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines jeden unter euch, rächen und will es von allen Tieren fordern und will des Menschen Leben fordern von einem jeden Menschen. ⁶Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht. ⁷Seid fruchtbar und mehret euch und reget euch auf Erden, daß euer viel darauf werden.

⁸Und Gott sagte zu Noah und seinen Söhnen mit ihm: ⁹Sieh, ich richte mit euch einen Bund auf und mit euren Nachkommen ¹⁰und mit allem lebendigen Getier bei euch, an Vögeln, an Vieh und an allen Tieren des Feldes bei euch, von allem, was aus der Arche gegangen ist, was für Tiere es sind auf Erden. ¹¹Und ich richte meinen Bund so mit euch auf, daß hinfort nicht mehr alles Fleisch verderbt werden soll durch die Wasser der Sintflut und hinfort keine Sintflut mehr kommen soll, die die Erde verderbe.

¹²Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich geschlossen habe zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier bei euch auf ewig: ¹³Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde. ¹⁴Und wenn es kommt, daß ich Wetterwolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken. ¹⁵Alsdann will ich gedenken an meinen Bund zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, daß hinfort keine Sintflut mehr komme, die alles Fleisch verderbe. ¹⁶Darum soll mein Bogen in den Wolken sein, daß ich ihn ansehe und gedenke an den ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, das auf Erden ist. ¹⁷Und Gott sagte zu Noah: Das sei das Zeichen des Bundes, den ich aufgerichtet habe zwischen mir und allem Fleisch auf Erden.

Das Motiv von der Sintflut trifft man in einer Vielzahl von Mythen rund um den Globus in verschiedenen Variationen an; die Bibel bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Grosse Ähnlichkeit mit dem hier vorliegenden biblischen Text weist beispielsweise die in der griechischen Mythologie zu situierende Erzählung von „Deukalion und Pyrrha“ auf: Auch Zeus, der Göttervater, hegt einen Groll auf die Menschen, und zwar aufgrund deren Veranlagung, Schandtaten zu begehen, „böse“ zu sein. So fasst er schliesslich den Beschluss, das Menschengeschlecht mit einer grossen Flut zu vernichten. Zwei Menschen jedoch, Deukalion (Sohn des Titanen Prometheus) und Pyrrha (Tochter des Titanen Epimetheus und der Pandora), will er vor der Flut bewahren, damit wenigstens ein Menschenpaar erhalten bleibe. Nachdem es neun Tage und ebenso viele Nächte ununterbrochen geregnet hat, weicht das Wasser schliesslich zurück. Als Dank für ihre Rettung bringen Deukalion und Pyrrha Zeus ein Opfer dar und befolgen dessen Anweisung zum Erschaffen einer neuen Menschheit, welche da lautet, die Gebeine ihrer Mutter, d.h. die Steine der Erde, über ihre Schultern zu werfen, woraus schliesslich neue Menschen entstehen.

Derartige Erzählungen sind möglicherweise ein Nachklang der vor allem in mesopotamischen Mythen präsenten Vorstellung eines Urmeers, welches einst die Götter hervorgebracht haben soll und als chaotische, zerstörerische Macht manchen Ansturm gegen die Erde lanciert hat. Jenes Motiv wurde vom biblischen Autoren wahrscheinlich übernommen oder hat zumindest das Schaffen des Autors geprägt, nur dass es für monotheistische, biblische Zwecke umgedeutet und umgestaltet¹⁶³ wurde und deshalb die Flut keine numinos-eigenständige Macht mehr darstellt, sondern von Gott, dem Herrn über seine Kreaturen, beherrscht wird.

Eine Abwandlung des Mythos von der zerstörerischen Flut bzw. dessen Urbild stellen wohl die zahlreichen Überlieferungen dar, die von einem (göttlichen) Kind erzählen, das in einer Kiste auf dem Wasser herumtreibt und sich schliesslich einer „himmlischen“ Rettung erfreuen darf.

Diese in der Bibel geschilderte Erzählung ist also keinesfalls ein Einzelfall und zeugt daher vom *kulturhistorischen* Umfeld des Autors und kann so auch als Beleg für den mythischen Charakter der Geschichten aus *Gn 1-11* betrachtet werden. (Vgl. Kapitel 1.1.4)

Was den *theologischen* Aspekt anbetrifft, ist eine Tatsache besonders erwähnenswert: Am Anfang der Erzählung steht die selbe Feststellung wie am Schluss: Der Mensch ist von Grund auf böse¹⁶⁴ (*Gn 6,5* bzw. *Gn 8,2*). Das eine Mal bewirkt dieser Befund den Strafbeschluss, ist also Anlass für den Entschluss, die Menschheit zu vernichten. Am Ende, als keine Änderung der menschlichen Veranlagungen eingetreten ist, führt diese Erkenntnis allerdings zum Straferlass bzw. zum Versprechen Gottes, nie mehr eine derartige Flut zu senden und damit das Menschengeschlecht bis in alle Ewigkeit zu bewahren. Dahinter steht eine für die christliche Lehre grundlegende Eigenschaft, die Gott zugeschrieben wird: Angesichts der Unverbesserlichkeit des Menschen stand ihm einerseits die Möglichkeit der endgültigen Vernichtung der gesamten Rasse offen, andererseits die des Erbarmens. Er hat sich trotz allem für letztere, den Erhalt seiner Schöpfung, entschieden und damit seine Liebe zu eben-

¹⁶³ Zur Umgestaltung/Umdeutung von mythischen Motiven in *Gn 1-11* vgl. Kapitel 1.1.4.

¹⁶⁴ Die sich hier stellende (*theologische*) Problematik hat die Menschen schon seit jeher beschäftigt: Gott selbst hat ja den Menschen mit seiner scheinbar „bösen“ Veranlagung erschaffen, wie auch weitere diverse unvollkommene Züge der Schöpfung, die der Mensch intellektuell-emotional zu bewältigen hat, wie die Endlichkeit des Lebens oder die zahlreichen harten und als ungerecht empfundenen Einzelschicksale. Mit diesen Fragen beschäftigt sich die Theodizee, der begründete Rechtfertigungsversuch Gottes hinsichtlich des Übels und des Bösen in der Welt.

dieser bekundet. Den Menschen wird so ein Neuanfang ermöglicht: Die Segnung allen Lebens im Eingangsvers von *Gn 9* klingt wie ein neuer Schöpfungstag.

Im Zuge der *theologischen* Interpretationsmethode (*parabolisch-allegorische* Ebene) kann man in Bezug auf das erfreuliche Ende der Sintflut, das von Gottes unermesslicher Geduld und dem Erbarmen mit dem Menschengeschlecht zeugt und damit die Liebe zu seinen Geschöpfen versinnbildlicht, weiter verallgemeinernd feststellen: Von Gott erhalten wir immer eine zweite Chance und letztendlich haben wir ihn als letzten Richter anzuerkennen, da er allein¹⁶⁵ zur Entscheidung über Verdammnis oder Erlösung der Menschheit bemächtigt ist.

Dem Menschen ist das *psychische* Bedürfnis nach Sicherheit, Schutz und auch Trost eigen. Möchte nicht jeder von uns davon überzeugt sein können, dass sich alles zum Guten wenden wird, unabhängig davon, wie brenzlich und aussichtslos die Situation gerade ist? Die vorliegende biblisch-mythische Erzählung macht wohl jedem Leser ein wenig Mut, spendet Trost und lässt die Hoffnung aufkommen, dass auch im desolatesten Zustand ein Lichtblick am Ende des Tunnels erscheint, wie auch nach der grössten Flut alles wieder seinen gewohnten Lauf genommen und sich zum „Guten“ geneigt hat.

Wenn wir erneut die *theologische* Interpretationsmethode heranziehen und mittels dieser einen Blick auf den erwähnten Wunsch nach der Rettung aus der Finsternis werfen, tut sich folgende Deutung auf: Der Sintflutmythos ist lediglich das Extrembeispiel, welches stellvertretend für alle „schwierigen“ Situationen im Leben stehen kann. Es wird hier die Erfüllung dieses Wunsches bis in alle Ewigkeit versprochen – ist das nicht das schönste Geschenk, der alles übertreffende Trost?

Die Erzählung zeigt weiter eine zwar nicht unbedingt *psychische*, doch aber eigentümliche Eigenschaft unser allen Lebens: „Wir sind noch einmal davongekommen“. Hat nicht jeder von uns diesen Satz schon einmal gedacht, begleitet von einem erleichterten Seufzen? Oder, um es mit den Worten eines Gläubigen zu präzisieren: Hat nicht schon jeder einmal das Erbarmen Gottes erfahren dürfen? In einer Situation, die durchaus auch anders, zu unserem Nachteil, hätte ausgehen können? Die Abhängigkeit der Menschen von Gott (Fatum) wird so deutlich dargestellt (wir befinden uns erneut auf der *theologischen* Ebene der Deutung): Es liegt an ihm, ob die Menschheit Bestand haben wird oder nicht, oder, besser gesagt: Erlangt der Mensch Gottes Wohlgefallen, indem er sich „würdig“ verhält, also gemäss dem Willen Gottes lebt, bleibt er verschont. Ist dem nicht so, bekommt er den Zorn des Herrn zu spüren.

Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, dass die Angst und die Ehrfurcht (*psychologische* Aspekte) vor Naturkatastrophen und vor den Göttern (bzw. dem Übersinnlichen und dessen Macht im Allgemeinen) auch Motivation für die Entstehung ebendieser biblisch-mythischen Erzählung (notabene in unterschiedlichen Kulturen) gewesen ist. Die Thematisierung solcher beängstigender Situationen in der Art und Weise, wie es hier im Mythos von der Sintflut geschieht, beruhigt wohl vor allem in der Hinsicht, als dass man sich auch als Mensch mit den Göttern in Bezug auf ihre Gefühle identifizieren kann und

¹⁶⁵ Hier ist anzumerken, dass davon im Atomzeitalter eigentlich nicht mehr die Rede sein kann. Der Mensch eignet sich durch den naturwissenschaftlichen Fortschritt mit rasanter Geschwindigkeit die Kompetenzen an, die Gott zugeschrieben wurden bzw. werden. Dabei stellt sich einerseits die Frage nach der moralischen Vertretbarkeit (beispielsweise in Bezug auf das heiss diskutierte Thema des Klonens), andererseits nach den Gefahren, die eine solche Erweiterung der Einflussnahme auf das Leben mit sich bringt. Kommt es etwa gezwungenermassen zur Katastrophe, wenn sich der Mensch Gott zu sehr nähern will? Vgl. dazu den Mythos vom Turmbau zu Babel, *Gn 11,1 – 11,9*: Auch hier wird menschliche Hybris von Gott bestraft.

einem so diese damit doch sehr anthropomorphen¹⁶⁶ Gestalten nicht mehr so fremd erscheinen. Weiter wird die Situation der Naturkatastrophe in vorliegender Erzählung nicht nur durch die Rettung zweier Menschen entschärft, sondern vor allem auch durch das Versprechen Gottes, einen derartigen Vernichtungsschlag nie wieder geschehen zu lassen; diese Zusicherung besiegelt er mit dem weit verbreiteten mythischen Motiv des Regenbogens, welcher symbolisch den Bund zwischen den Menschen und ihrem Schöpfer erneuert.

Damit auch der *psychoanalytische* Interpretationsansatz nicht zu kurz kommt, sei auf das Deutungspotential der mythischen Erzählung diesbezüglich hingewiesen:

Der biblische Sintflutmythos könnte beispielsweise ein in der Pubertät auftretendes Phänomen repräsentieren: Die ganze „kindliche“ Welt stürzt sozusagen in sich zusammen, nichts scheint mehr so, wie es bisher war, der heranwachsende Mensch fühlt sich verlassen, alleingelassen, manchmal sogar verzweifelt. Und dennoch bleibt die eigene Persönlichkeit, gewissermassen als Arche, in den Turbulenzen erhalten, ja bildet sich schliesslich immer klarer heraus und geht also in den Wirren der Flut nicht etwa gänzlich unter. Gott könnte stellvertretend für eine Autorität stehen, die dem Jugendlichen zeigt, wann gewisse Grenzen überschritten sind (und ihn auch bestraft und ihm damit deutlich macht, wie weit er gehen darf). Gerade in dieser Phase der Persönlichkeitsentwicklung sind klare Richtlinien wichtig, auch wenn dies vom Jugendlichen selbst oftmals abgestritten und als lästig empfunden wird und er sich infolgedessen, wie im Mythos illustriert, gegen die autoritäre Instanz aufzulehnen versucht. Die eigentlich erwarteten Konsequenzen seitens dieser sind dann nicht mehr weit: Turbulente Auseinandersetzungen, die Zweifel an der Weltordnung aufkommen lassen. Und doch wird der Jugendliche von der Autorität (äquivalent zu Gott) nicht im Stich gelassen und, bildlich gesprochen, wieder auf sicheres Terrain (des Berges Ararat) zurückgebracht. Das neue Menschengeschlecht im Mythos symbolisiert schliesslich die weiterentwickelte Persönlichkeit des jungen Menschen.

An dieser Stelle lässt sich auch eine Parallele zum ersten, priesterlichen Schöpfungsbericht ziehen, der ebenfalls eine mehr oder weniger plausible *psychoanalytische* Deutung zulässt¹⁶⁷: H. Krauss und M. Küchler vermögen die Idee treffend auszudrücken: Die modernen Mythenforscher verstehen „die Weltentstehungsmythen als Niederschlag der Erinnerungen an jene Bewusstseinentwicklung [...], die vom Individuum als Entstehung seiner Welt empfunden wurde, an der es mit Leib und Seele beteiligt war.“¹⁶⁸ Das Urchaos kommt dem pränatalen Zustand bzw. der frühkindlichen Phase des Menschen gleich. Es herrscht „Chaos“ und Dunkelheit, nichts ist geordnet, das Kleinkind ist völlig orientierungs- und „erfahrungslos“ und nimmt sich selbst und seine Umgebung nicht bewusst wahr.¹⁶⁹ Das durch Gott erschaffene Licht, die Trennung von Himmel und Erde wie auch die Scheidung von Land und Wasser versinnbildlichen den ersten Schritt des Menschen aus dem „bewusstlosen“ Zustand heraus in

¹⁶⁶ Die Lösung des Problems von der von „Schlechtem“ und „Bosheit“ durchtriebenen Menschenrasse durch Gewalt scheint ein stark menschlicher Zug zu sein, der Gott hier zugeschrieben wird.

¹⁶⁷ Aufgrund der Tatsache, dass die beiden biblischen Schöpfungsgeschichten im theoretischen ersten Teil dieser Arbeit bereits analysiert und z.T. auch ansatzweise konkret interpretiert wurden, werden sie im vorliegenden zweiten Hauptteil nicht eigenständig ausgelegt und gedeutet. Der *psychoanalytische* Deutungsansatz für den ersten biblischen Schöpfungsmythos (Priesterschrift) wird deshalb an dieser Stelle kurz behandelt, da er die *psychoanalytische* Interpretation des Sintflutmythos bestens ergänzt.

¹⁶⁸ Krauss/Küchler (2003) 49.

¹⁶⁹ Die Existenz des Kleinkindes ist daher mit derjenigen eines Tieres vergleichbar, das in völligem Einklang mit der Natur lebt, ja selbst Teil der Natur ist (paradiesisches „Einssein“).

die Welt der Erkenntnis von Gut und Böse. Die äussere Realität erscheint klarer, alles wird objektiver wahrgenommen und es zeichnet sich schon eine bestimmte Ordnung und Struktur ab. Mit jedem neuen Werk Gottes wird diese konkretisiert und präzisiert, bis schliesslich, am Ende der Schöpfung, alles seinen endgültigen Platz und seine Stellung eingenommen hat und, übertragen auf den Prozess der Reifung der kindlichen Psyche, das Bewusstsein des Kindes insofern als „voll“ entwickelt bezeichnet werden kann, als dass es sich nicht mehr wie ein Tier als Teil der Natur¹⁷⁰ versteht, sondern dieser (d.h. der natürlichen Umwelt als Objekt) als wahrnehmendes Subjekt entgegentritt. Um es mit Rilkes¹⁷¹ lyrischen Worten zu sagen:

*[...] Was draussen ist, wir wissens aus des Tiers
Antlitz allein; denn schon das frühe Kind
wenden wir um und zwingens, dass es rückwärts
Gestaltung sehe, nicht das Offne, das
im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod. [...]*

Auch der *kulturhistorische* Aspekt soll nicht fehlen: *Gn 9,6* spielt erneut auf das Gerichtswesen an (vgl. Kapitel 2.2: Aufbau der Erzählung wie ein Rechtsakt). Die Notwendigkeit einer Strafe aufgrund eines untolerierbaren Vergehens (es drängt sich natürlich die Frage auf, was genau unter „tolerierbar“ bzw. „untolerierbar“ zu verstehen sei. Die Antwort hat jede Kultur bzw. jede Gemeinschaft für sich selbst definiert¹⁷²; die sich ergebenden Differenzen beim Aufeinandertreffen zweier solcher Kulturen sind absehbar und auch in der heutigen Zeit kaum zu übersehen) wird hier etwas plakativ-übertrieben und zugespitzt¹⁷³ dargestellt, wird vielleicht aber gerade deshalb als unerlässlich erkennbar. Die Funktion eines „Gerichtswesens“ wurde demnach wahrscheinlich schon vor der Zeit der biblischen Autoren/Redaktoren konkret wahrgenommen.

Darüber hinaus liefert der Mythos auch eine *Ätiologie* für Naturkatastrophen, deren Herkunft bzw. Ursprung und Beweggrund die Menschen wohl schon immer beschäftigt und verängstigt hat (wie oben beschrieben) und wo der Nachklang der Mythologien des Alten Orients (d.h. der prägende Einfluss des *kulturhistorischen* Umfelds) relativ deutlich hervortritt: Ein Gott bzw. dessen Zorn und Unmut (den Göttern werden hier erneut, wie bereits im Paradiesmythos, anthropomorphe Züge zugeschrieben), sei es nun Enlil (mesopotamischer Gott des Windes; ihm wird nach einer babylonischen mythischen Überlieferung, die später noch erwähnt werden wird, die Sendung der Flut zugeschrieben), Zeus

¹⁷⁰ Was hier metaphorisch-symbolisch angedeutet wird bzw. als *psychoanalytische* Deutung in den Text hineingelesen werden kann, ereignet sich später (*Gn 3,23-3,24*) „real“: Adam und Eva können nicht länger in diesem Urzustand des „Einsseins“ mit der Natur verharren, da sie von Gott aufgrund ihrer Sünde aus dem Paradies vertrieben werden (vgl. Kapitel 2.2).

¹⁷¹ Rainer M. Rilke: *Duineser Elegien: Die achte Elegie*. In: Keller (2004) 15.

¹⁷² Wobei man allerdings anmerken muss, dass es freilich zahlreiche Grundkonstanten der menschlichen Moralvorstellungen bzw. moralischen Regelsysteme gibt.

¹⁷³ Das diesem Mythos zugrunde liegende Vorhaben Gottes, die Menschheit vollständig zu zerstören, mit der heute in manchen Gebieten noch praktizierten Todesstrafe zu vergleichen, ist zweifellos ein gewagtes Unterfangen. Und doch: Es geht darum, jemanden bzw. eine ganze „Rasse“ aufgrund einer Straftat unwiederbringlich zu zerstören. Will diese Erzählung vielleicht auf die Sinnlosigkeit dieser Absicht oder dieses Brauchs hinweisen? Wie es Gott als sinnlos befunden hat, die Menschheit gänzlich auszulöschen, sollten wohl auch die Menschen selbst davon absehen, andere Menschen als Straf- bzw. Racheakt zu töten.

oder der biblische Gott, die man mit Opfern versöhnlich und gnädig stimmen kann, wird dafür verantwortlich gemacht.

Gleichzeitig stellt Gottes Entscheidung, von nun an die Menschheit auf immer und ewig zu bewahren, eine *ätiologische* Erklärung für das (durch Lichtbrechung und Reflexion entstehende) Phänomen des Regenbogens dar. Die Rolle dieser Erscheinung als Symbol für das Überbringen einer zumeist positiven Botschaft oder generell für etwas Übernatürlich-Numinoses ist als ubiquitäres mythisches Motiv auch in anderen Erzählungen der Volksdichtung (Mythen anderer Völker, Märchen, Sagen und Fabeln) üblich und gebräuchlich.

Gerade was den Sintflutmythos angeht, dessen Ubiquität bereits zu Beginn dieses Kapitels angesprochen wurde und noch einmal beispielhaft gezeigt werden wird, sind insbesondere in den USA noch heute hitzige Diskussionen bezüglich der Historizität dieser Erzählungen im Gange, mit deren zentralen Punkten wir uns nun im Lichte der *historisch-kritischen* Interpretationsmethode (als Untergruppe der *literaturkritischen* Methode, vgl. Kapitel 1.3.2.8) kurz auseinandersetzen:

Es ist laut vielen Forschern der Geologie wahrscheinlich, dass vor einigen tausend Jahren ein der Sintflut ähnliches Ereignis stattgefunden hat; diese Flutkatastrophe, ein für die Menschheit schreckliches und traumatisches Ereignis, habe sich in das kollektive Gedächtnis, die menschliche Erinnerung eingebrannt und die Menschen schliesslich zu zahlreichen mythischen Erzählungen angeregt. Wodurch eine derartige Flut ausgelöst wurde und in welchem Ausmass sie stattgefunden hat, ist allerdings unter den Experten umstritten. Man konnte jedenfalls trotz jahrzehntelanger Forschung im Bereich der Geologie und ihren Hilfswissenschaften keine stichhaltigen Beweise für ein globales Flutereignis finden, was allerdings grossräumige lokale Überschwemmungen keineswegs ausschliesst. Folglich lassen sich hierzu diverse Theorien und Hypothesen finden, wobei besonders eine, die sich jedoch ausschliesslich auf das Zweistromland, d.h. Mesopotamien, bezieht, unter den Wissenschaftlern als bevorzugte und gängigste bezeichnet werden darf: Die Flüsse Euphrat und Tigris haben wahrscheinlich einige regionale Überschwemmungen verursacht, als sie unter Umständen sogar ziemlich plötzlich und unvorhergesehen über die Ufer getreten sind und das umliegende besiedelte Gebiet (in der Nähe der Flüsse findet sich bevorzugtes Siedlungsgebiet aufgrund der dort gesteigerten Fruchtbarkeit) unter Wasser gesetzt und damit zeitweilig unbewohnbar gemacht haben.

Die US-amerikanischen Geologen Walter Pitman und William Ryan vertreten eine weitere Theorie, die in jüngster Zeit jedoch als eher unplausibel befunden wurde. Die beiden Naturwissenschaftler erarbeiteten folgende paläogeologische These: Der Wasserpegel des Schwarzen Meeres, welches bis zu diesem Zeitpunkt lediglich als Süsswassersee existiert habe, soll erheblich gestiegen sein, nachdem sich der Meeresspiegel des Mittelmeers erhöht und schliesslich (ungefähr im 6. Jahrtausend v. Chr.) das Niveau des Bosphorus erreicht habe und das Wasser so flutartig ins Schwarze Meer fliessen konnte. Dieser Erklärungsversuch wurde jedoch verworfen, da Funde darauf hindeuten, dass der Wasserfluss seit dem Ende der letzten Eiszeit (Würm-Eiszeit, 75'000 - 10'000 v. Chr.) aus dem Schwarzen Meer heraus gerichtet war, was uns bereits zur nächsten hypothetischen Erklärung für Gründe der Entstehung dieser Vielzahl von Sintfluterzählungen führt: Der im Zusammenhang mit dem Abklingen besagter letzter Eiszeit auftretende Temperaturanstieg hat zum Schmelzen der Eismassen geführt, was das Ansteigen der Ozeanwasserspiegel auf der ganzen Erde zur Folge hatte und wodurch wohl das gesamte irdische Festland von grossräumigen lokalen Überschwemmungen betroffen war.

Wir sehen also, dass die Behauptung, jene Sintflutmythen basierten auf wirklichen und historisch „wahren“ Geschehnissen bzw. Katastrophen, auch von der *historisch-kritischen* Sichtweise als glaubhaft und ebenso wahrscheinlich bezeichnet werden kann, und leiten aus dieser Erkenntnis folgende These ab (deren Ziel es ist, den Mythos „von aussen“ unter dem *historisch-kritischen* bzw. kultur-

historischen Blickwinkel zu erfassen): Diesem biblischen Mythos liegen wohl reale Erfahrungen und Erlebnisse der Menschen zugrunde; er enthält also einen historisch „wahren“ Kern, der mit „sagenhaften“, mythischen Details und zusätzlichen Erzählsträngen umgeben und umdichtet wurde, was sowohl eine Glorifizierung der ursprünglichen Begebenheit als auch eine Umgestaltung für die Zwecke der religiösen Konzeptionen des jeweiligen Volkes bedeutet („Mythisierung“ faktischer historischer Ereignisse). Diese Umgestaltung bzw. narrative Erweiterung des „realen“ geschichtlichen Kerns des Sintflutmythos dürfte wohl im Wesentlichen auf latente *psychische* Ur-Empfindungen, so z.B. die erwähnte Angst vor der Natur, vor dem Eingreifen übersinnlicher Mächte in die irdischen Vorgänge, zurückgehen.

Zur Stützung dieser These lässt sich nun ein zusätzliches Argument ins Feld führen, das sich zum wiederholten Male mit der Frage der Historizität befasst (vgl. dazu Kapitel 1.1.3):

Eine Anforderung, die ein Text erfüllen muss, um als historischer Tatsachenbericht anerkannt werden zu können, ist die innere Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit; es dürfen sich also in der Erzählung selbst keine „Widersprüche“ zeigen. Wenn wir den Sintflutmythos auf dieses Kriterium hin untersuchen, fallen vor allem je zwei Stellen auf, die sich nicht vereinbaren lassen:

²*Von allen reinen Tieren nimm zu dir je sieben, das Männchen und sein Weibchen, von den unreinen Tieren aber je ein Paar, das Männchen und sein Weibchen.* ³*Desgleichen von den Vögeln unter dem Himmel je sieben, das Männchen und sein Weibchen, um das Leben zu erhalten auf dem ganzen Erdboden.* (Gn 7,2 -7,3)

⁸*Von den reinen Tieren und von den unreinen, von den Vögeln und von allem Gewürm auf Erden* ⁹*gingen sie zu ihm in die Arche paarweise, je ein Männchen und Weibchen, wie ihm Gott geboten hatte.* (Gn 7,8-7,9; vgl. Gn 6,19)

¹⁷*Und die Sintflut war vierzig Tage auf Erden, und die Wasser wuchsen und hoben die Arche auf und trugen sie empor über die Erde.* (Gn 7,17)

²³*So wurde vertilgt alles, was auf dem Erdboden war, vom Menschen an bis hin zum Vieh und zum Gewürm und zu den Vögeln unter dem Himmel; das wurde alles von der Erde vertilgt. Allein Noah blieb übrig und was mit ihm in der Arche war.* ²⁴*Und die Wasser wuchsen gewaltig auf Erden hundertundfünfzig Tage.* (Gn 7,23-24; vgl. Gn 8,3)

Diese „Unstimmigkeiten“, wie auch einige im Grunde überflüssige Wiederholungen innerhalb des Textes, lassen auf eine mindestens zweiköpfige Autorschaft schliessen (Jahwist und Priesterschrift)¹⁷⁴. Der biblische Redaktor hat diese zwei Versionen schliesslich ineinander verschachtelt und damit zu einer Erzählung zusammengeflochten, wobei er es offensichtlich nicht für nötig hielt, die Antagonismen zu vermeiden. Dies geht auf Kosten der inneren Schlüssigkeit, was sich wiederum auf das angesprochene Kriterium für eine Historizität auswirkt: Sobald innere „Widersprüche“ auftauchen, kann der Text (gemäss schon erwähntem Kapitel 1.1.3) nicht als historische „Wahrheit“ betrachtet werden.

¹⁷⁴ So lässt sich im hebräischen Urtext des Sintflutmythos denn auch ein Wechsel des verwendeten Gottesnamens (*Jahwe* bzw. *Elohim*) beobachten, der sich manchmal von *Bibelvers* zu *Bibelvers* vollzieht. Auch hier scheinen, unter *literaturkritischen* Gesichtspunkten betrachtet, mindestens zwei verschiedene Versionen der Sintflutgeschichte ineinander verwoben zu sein (literarische Textredaktion).

Darüber hinaus stellt sich beispielsweise auch die Frage, wie es Noah geschafft haben kann, von jeder Tierart mindestens ein Männchen und ein Weibchen zu finden und, falls dies mit Gottes Beistand tatsächlich gelungen sein sollte, diese anschliessend in eine Arche von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe (vgl. *Gn 6,15*) zu pferchen. Schon nur die Vorstellung eines solchen Unterfangens gestaltet sich dermassen unrealistisch (man stelle sich zudem die Menge an Futter vor, welche Noah für die Tiere hätte mitführen müssen), dass man auch diesbezüglich von einer historischen „Wahrheit“ absehen muss. Zudem sprechen, wie bereits erwähnt, die naturwissenschaftlichen Fakten in aller Deutlichkeit gegen eine weltweite Flut und damit gegen die Historizität der biblischen Sintflutzerzählung.

Um die oben dargelegte These weiter zu untermauern, werden wir uns nun mit der Frage nach der Beeinflussung der biblischen Flutüberlieferung durch das *kulturhistorische* Umfeld (Alter Orient) und schliesslich auch noch eingehender mit der „Mythisierung“ des geschichtlichen Kerns, auf dem der Sintflutmythos wohl basiert, beschäftigen.

Zu Beginn dieses Kapitels wurde bereits auf die Ubiquität des Flutmotivs hingewiesen. So lässt es sich denn auch in sehr vielen Regionen (und Religionen) der Erde wiederfinden. Die XI. Gilgamesch-Tafel¹⁷⁵ beispielsweise enthält eine altorientalisch-mesopotamische Version des Sinflutmythos:

Nebst den herrschenden Göttern existiert im mesopotamischen Raum gemäss dieser Erzählung eine Schar unterworfenen Götter, welche die Arbeiten für die höher gestellten erledigen müssen. Mit der Zeit werden diese der Schuferei jedoch überdrüssig und beschliessen deshalb, sich gegen den sie überwachenden Gott Enlil (allgemein der Gott des Wetters, im Speziellen des Windes und des Sturmes) aufzulehnen. Enki, der „Herr der Erde“, Gott des Süsswassers, der Orakel und der Weisheit (sein Name wurde in der babylonischen Version zu *Ea*), der auch als Schöpfer, Freund und Helfer der Menschen gilt, kommt Enlil zu Hilfe und die beiden Götter beschliessen, Menschen zu erschaffen, damit diese in Zukunft all die anfallenden, beschwerlichen und lästigen Arbeiten¹⁷⁶ erledigen können. Einige Zeit lang scheint sich diese Lösung des Problems tatsächlich zu bewähren, doch schon bald beginnen die Menschen, einen ungeheuren Lärm zu veranstalten, der Enlil bei seinem Schlaf enorm stört. Er, der den Menschen doch eher schlecht gesinnt ist, schickt ihnen Dürren und Hungersnöte. Jene verfehlen ihre Wirkung aber zumeist, da Enki seinen Geschöpfen zu Hilfe eilt. So kommt Enlil nicht umhin, sein Anliegen, die Menschen ein für alle Mal auszulöschen, vor der ganzen Göttersammlung vorzutragen, die diesem prompt zustimmt. Sogleich wird der Beschluss gefasst, den Menschen, die ja einen ohrenbetäubenden Lärm verursachen, eine alles zerstörende Flut zu schicken, um endlich die gewünschte Ruhe einkehren zu lassen. Enki jedoch warnt einen weisen

¹⁷⁵ Das Gilgamesch-Epos, das älteste überlieferte Epos überhaupt, stammt ursprünglich aus dem Sumerischen Reich in Mesopotamien. Es hat eine lange Vorgeschichte und wurde sowohl von den Sumerern als auch von den Assyrern und den Babyloniern geprägt bzw. umgeschrieben. Die Hauptfigur der auf zwölf Tontafeln niedergeschriebenen bzw. eingemeisselten Sammlung, deren Entstehung grösstenteils ins 12. Jahrhundert v. Chr. datiert wird, ist der König Gilgamesch. Gilgamesch sucht Utnapischtim (Überlebender der Sintflut), welcher der biblischen Figur des Noah entspricht, auf, um ihn nach dem Rezept zur Erlangung der Unsterblichkeit zu fragen, worauf ihm dieser die Geschichte von der grossen Flut erzählt.

¹⁷⁶ Hier soll erneut auf die progressiven, „aufklärerischen“ Eigenschaften der Genesismythen hingewiesen werden (vgl. dazu Kapitel 1.2.1): Der Mensch ist nicht mehr Sklave, niederer Diener der Götter; im Gegenteil: Gott erschafft ihn nach seinem Bilde als letztes seiner Werke und damit quasi als Krone der ganzen Schöpfung und vertraut ihm zudem die Herrschaft über die ganze Erde an. Die Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos wird damit enorm aufgewertet.

Menschen(könig) namens Utnapischtim¹⁷⁷ und trägt diesem auf, eine Arche zu bauen und sich so, mitsamt den Vertretern einer jeden Tierart, zu retten. Dieser tut, was ihm aufgetragen wurde, und schon bald tritt die angekündigte Flut ein. Sieben Tage und sieben Nächte dauert es schliesslich, bis die Arche auf einem Berg (Ararat) landet. Um zu überprüfen, wann die Zeit für das Verlassen ebendieser gekommen ist, schickt Utnapischtim nacheinander drei Vögel los, wovon der letzte nicht wieder zurückkehrt und damit zeigt, dass sich auch die anderen Insassen wieder zurück auf den Erdboden begeben können. Darauf folgt die Opferdarbringung Utnapischtims für die Götter, die ihn als Belohnung unsterblich machen. Das ewige Leben Utnapischtims soll die Götter zudem stets an ihr Versprechen, nie wieder eine derartige Sintflut geschehen zu lassen, erinnern.

Es scheint überflüssig, die in dieser Überlieferung enthaltenen Gemeinsamkeiten mit dem biblischen Mythos explizit zu erwähnen. Bis auf den polytheistischen Hintergrund des Gilgamesch-Epos sind die beiden Erzählungen nahezu identisch, was vom Einfluss des *kulturhistorischen* Umfelds und damit von der *literarischen* Abhängigkeit der Geschichten der biblischen Urgeschichte (*Gn 1-11*) von mythischen Vorstellungen und Erzählungen des Alten Orients zeugt (*kulturhistorische* bzw. *historisch-kritische* Interpretationsmethode).

Die Tatsache, dass sich auf der ganzen Erde eine Unzahl der biblischen Sintflutgeschichte ähnliche Erzählungen finden lassen (Ubiquität dieses mythischen Motivs), legt ebenfalls die Vermutung nahe, dass tatsächlich einmal ein sintflutartiges Ereignis die Menschen heimgesucht hat. Die Basis für all diese Überlieferungen bilden also von *historisch-kritischer* Seite als gesichert oder zumindest plausibel geltende Einzelereignisse; die Details der Flutmythen hingegen unterliegen der individuellen Gestaltung der jeweiligen Kulturen, was unsere These stützt.

Wenn wir uns alle bisher erarbeiteten Fakten und Überlegungen nochmals vergegenwärtigen, ergibt sich folgendes Bild: Gegen die Geschichtlichkeit des biblischen Sintflutberichts sprechen einerseits die im Text auftretenden „Unstimmigkeiten“, andererseits die Tatsache, dass keine Argumente für eine weltweite Flut existieren, die von naturwissenschaftlicher Seite als gerechtfertigt bzw. bewiesen gelten. Freilich liegt es im Bereich des Wahrscheinlichen, dass es zahlreiche regional begrenzte, verheerende flutartige Überschwemmungen gegeben hat (z.B. bedingt durch die globale Erhöhung der Ozeanwasserspiegel nach der Würm-Eiszeit), welche für die Sintfluterzählungen ausschlaggebend waren. Weiter deuten die Parallelen zu den anderen altorientalischen Mythen von der Flut bzw. vom Fluthelden stark auf einen Einfluss jener auf die biblische Erzählvariante hin.

Die Berücksichtigung dieser Ergebnisse lässt erneut einen Rückschluss auf unsere These zu, die hiermit als bestätigt betrachtet werden kann: Der Sintflutmythos geht wohl auf ein reales geschichtliches Ereignis zurück, das sich jedoch nur in den Grundzügen bzw. im Kern so zugetragen hat und deshalb als „mythisiert“ zu bezeichnen ist; entsprechend des (monotheistischen) theologischen Programms, das sich in *Gn 1-11* manifestiert, wurde der Flutmythos von den biblischen Autoren/Redaktoren umgestaltet, umgedeutet und narrativ in die „universelle“ biblisch-mythische Urgeschichte eingebettet.

¹⁷⁷ Wahrscheinlich war dies sein babylonischer Name. Die altbabylonisch-akkadische Namensversion lautet *Atrahasis*, während der Flutheld bei den Sumerern *Ziusudra* genannt wurde. Stets tritt zudem das Motiv der Arche auf, in welcher je ein Paar aller Tierarten vor der zerstörerischen Gewalt des Wassers errettet wird.

3 Fazit

3.1 *Gn 1-11* als Mythos: Was der Text „gewinnt“

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit bringen zwangsläufig, wie wohl jede mit bestimmten Resultaten endende Untersuchung zu einem beliebigen Thema, einige Konsequenzen mit sich, sowohl „positive“ als auch „negative“, wobei diese Wertung selbstverständlich einer gewissen Subjektivität unterliegt; ebenso stellt sich vor allem auch die Frage, wie „schwerwiegend“ und weitreichend sich diese Folgen für den Einzelnen gestalten und in welcher Form sie sich auswirken.

Das Ziel dieses Kapitels liegt nun darin, aufzuzeigen, was *Gn 1-11* unseres Erachtens in Anbetracht der Postulate und Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit, die aus dem Hauptteil 1 hervorgehen und die anschliessend im Hauptteil 2 angewandt wurden, „gewinnt“, welche „gewinnbringenden“ Ansätze zum Verständnis der biblischen Urgeschichte sich ergeben.

Sobald man sich denn also der lähmenden Fesseln einer literalen Exegese, wie bereits in Kapitel 1.1.4 dargelegt wurde, entledigt (womit die Problemstellungen bezüglich der Frage der Historizität hinfällig werden) und den mythischen Charakter der Erzählungen aus *Gn 1-11* erkannt hat, eröffnen sich zahlreiche neueartige, interessante Zugänge zum besagten biblischen Text:

Erst jetzt kann er nämlich als wirklich bedeutende menschliche kulturelle Leistung angemessen gewürdigt werden. Indem man dieses Textkorpus vom Anspruch, der historischen Wahrheit entsprechen zu müssen, befreit, der ihm, wie in Kapitel 1.1.3 dargelegt wurde, in seiner alttestamentarischen Mehrperspektivität kaum gerecht werden kann, kommt beispielsweise der kulturhistorische Hintergrund des Werks viel mehr zum Tragen, dessen beachtlicher Einfluss in der vorliegenden Arbeit mehrmals vor Augen geführt wurde. Der biblischen Urgeschichte kommt damit eine völlig neue Bedeutung zu; sie ist nicht mehr „nur“ ein autoritatives, absolutes und von Gott verbal eingegebenes Schriftstück, das von „inspirierten“ Menschen niedergeschrieben wurde (diese fundamentalistisch-kreationistische Auffassung vertreten auch heute noch die zahlreiche biblisch-christlichen Religionsgemeinschaften); nein, sie ist viel mehr: Im Laufe von Jahrhunderten haben jüdische Schriftgelehrte mythische Geschichten aus ihrem kulturhistorischen Umfeld, dem Alten Orient, gesammelt und schriftlich festgehalten, dabei entmythologisiert, ihr eigenes Gedankengut in die Erzählungen eingebracht und so einen Schritt weiter hin zum Logos (und damit in Richtung der rational-empirischen Welterklärung) vollzogen¹⁷⁹. Dies ist eine Leistung, der Anerkennung gebührt, wenn sie auch damals kaum bewusst angestrebt wurde, sondern sich gewissermassen aus dem soziokulturell-geistesgeschichtlichen Kontext ergab¹⁷⁸. Ebenso muss auch die literarische Tätigkeit der biblischen Schlussautoren/-redaktoren gewürdigt werden, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, besagte Mythen sinnvoll zusammenzustellen und so miteinander zu verbinden, dass sie uns als „Geschichtswerk“ mit dem Anspruch auf objektive historische „Wahrheit“ (man war bestrebt, Geschichte zu schreiben: vgl. die biblischen Genealogien) entgegentreten. Der kanonisierte Text, der uns heute als *Gn 1-11* vorliegt, zeugt vom Denken, von den Entwicklungen, den Traditionen und Bräuchen einer ganzen Kultur, in deren Zusammenhang er auch gesehen werden muss.

Wie die Autoren bzw. Redaktoren von *Gn 1-11* offen waren für Neues, was mit dieser für damalige Verhältnisse fortschrittlichen¹⁷⁹ „Mythensammlung“ und „-adaption“ an eigene Zwecke (jüdischer

¹⁷⁸ Vgl. hierzu Kapitel 1.2.2.1.

¹⁷⁹ Vgl. die Kapitel 1.1.4 und 1.2.1.

Monotheismus¹⁸⁰) offensichtlich wird, kann sich auch der Leser, der die Erzählungen der biblischen Urgeschichte als Mythen versteht, für neue Erkenntnisse verschiedenster Art öffnen, die uns beispielsweise die Naturwissenschaften heute beinahe tagtäglich präsentieren, anstatt auf einem statischen, starr-konservativen Weltbild zu beharren. Darüber hinaus gewinnt die persönliche Grundhaltung eines jeden Menschen, das eigene Urteil mit diesem Verständnis für den Text an Wert, da die Werke nicht als unfehlbar und autoritativ in jeder Hinsicht gelten und so jeder sozusagen in post-modernem Geiste nach seinem Ermessen entscheiden kann, inwiefern er selbst die aus *Gn 1-11* hervorgehenden Gedanken, Postulate, Regeln, Ordnungen und Richtlinien anzuerkennen und zu verwirklichen bereit ist.¹⁸¹ Damit wird der Umgang mit der biblischen Urgeschichte individueller, subjektiver, „weltoffener“ und auch philosophischer, da diese nun mit eigener (Verstandes-)Leistung auf ihre „Wahrheit“ und auch auf die Kompatibilität mit bereits vorhandenem Wissen, spirituellem Glauben oder auch bestehenden moralischen Werten geprüft wird.

Erkennt man die Erzählungen aus *Gn 1-11* als Mythen („biblische Mythologie“, vgl. Kapitel 1.1.4), kann auch das umfangreiche Gebiet der Mythendeutung betreten werden. Aus besagtem Bibeltext lässt sich damit eine Fülle von allegorisch-symbolhaft-metaphorischen „Wahrheiten“ herauslesen, die sich scheinbar nie einem Ende zuneigt, da sich immer wieder neue Interpretationsmöglichkeiten aufzutun scheinen (vgl. den Hauptteil 2). Die differenzierten Betrachtungen lassen diese biblisch-mythischen Geschichten geradezu aufblühen und verleihen ihnen einen beinahe unschätzbaren Wert, weil, vor allem bezüglich der *moralischen*, der *psychologischen* und für Gläubige auch der *theologischen* Deutungsmethode, jeder Mensch individuell einen „Nutzen“ aus dem Text ziehen kann, aus diesen Mythen sozusagen „lernen“ kann. Das Wissen darum, welches Ende bestimmte (Grund-)Situationen (z.B. bestimmte soziale Konstellationen und die sich daraus ergebenden Konflikte) nehmen können und worauf jeweils besonders zu achten ist, kann eine grosse Lebenshilfe darstellen, ebenso schon nur die durch die Beschäftigung mit *Gn 1-11* gewonnene Erfahrung, in einer bestimmten Phase des Lebens vieles einmal von einer anderen, vielleicht neutraleren und bildlich-symbolhaften Seite zu sehen; indem typisch menschliche Verhaltensweisen, soziale Spannungen etc. im Mythos „objektiviert“ werden, ist man nicht (mehr) direkt, persönlich davon betroffen und kann durch den so gewonnenen Abstand zur Situation freier darüber sprechen und nachdenken sowie beispielsweise *psychische Grundsituationen* und die daraus resultierenden Konflikte anhand der Mythen „durchspielen“, die Erzählungen also assoziativ auslegen und – wie dies u.a. Hartwig von Schubert vorschlägt – allenfalls sogar systematisch in therapeutischer Hinsicht anwenden.

Welche Interpretationsmethode auch immer vorgezogen wird, es ist wohl unbestritten, dass die Mythendeutung viele unterschiedliche und neuartige Perspektiven eröffnet und dadurch die biblische Urgeschichte um einiges facettenreicher und für viele Menschen deshalb bestimmt auch aktueller, zeitgemässer und damit lesenswerter erscheinen lässt.

¹⁸⁰ Vgl. Kapitel 1.2.2.1.

¹⁸¹ Es ist an dieser Stelle allerdings anzumerken, dass uns die Bibel als ganzheitliches, kohärentes und facettenreiches Textkorpus mit dem Anspruch entgegentritt, eine universale Kenntnisnahme zu erfahren. Keineswegs treten wir also für eine völlige Beliebigkeit in der Herangehensweise an den Text ein, die beispielsweise ein allzu einseitiges Gottesbild nach sich ziehen kann.

3.1.1 Zum Stellenwert der Bibel in der jüdisch-abendländischen Kulturgeschichte

Nicht zuletzt muss an dieser Stelle ebenfalls Erwähnung finden, dass von den Erkenntnissen der vorliegenden Arbeit Ansätze zum Verständnis der hohen Stellung der Bibel abgeleitet werden können, welche dieses Korpus „heiliger“ Texte innerhalb der jüdischen (AT) und schliesslich auch der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte (AT und NT) genoss und noch heute in mancherlei religiösen Kreisen geniesst. Die nachfolgende Darlegung der erwähnten Ansätze versteht sich als Versuch, eine „textimmanente“ Grundlage bzw. Begründung für den ausserordentlichen Stellenwert der Bibel zu skizzieren:

Die Bibel – im Besonderen *Gn 1-11* – vereint in sich den unschätzbaren Wert der „klassischen“ Mythologien (universaler metaphysischer „Halt“ im Leben, Beantwortung der philosophischen Grundfragen des Lebens, Sinnstiftung etc.)¹⁸² und – natürlich nur bis zu einem gewissen Grade – die Errungenschaften der griechisch-vorsokratischen Philosophie (Schaffung einer rationalen Basis für den Zugang des Menschen zur ihn umgebenden Welt); sie kompensiert mit dieser Hinwendung zum Logos die entscheidende „Schwachstelle“ einer jeden „klassischen“ Mythologie: „Klassische“ Mythen erweisen sich, unterzieht man sie einer kritischen Verstandesprüfung, offenkundig als fingierte Erzählungen der Volkspoesie. Sie postulieren die Immanenz einer Vielzahl von im Allgemeinen hochgradig anthropomorphen Gottheiten in den natürlichen Objekten, was vor rational-logisch-philosophischer Reflexion und empirischer Verifikation freilich kaum bestehen kann. Schon Xenophanes¹⁸³ betont die Fiktionalität „klassisch“ mythischer Vorstellungen, beispielsweise indem er anhand der rothaarigen thrakischen und der stumpfnasigen äthiopischen Götter aufzeigt, wie naturräumliche Gegebenheiten mythische Vorstellungen anthropomorpher Gottheiten prägen können; des Weiteren entlarvt er bereits den Anthropomorphismus der Numina als blosser Fiktion, sozusagen als Projektion des menschlichen Wesens auf eine göttlich-übersinnliche, überdimensionale Leinwand¹⁸⁴. Die Bibel hingegen siedelt insbesondere mit dem priesterschriftlichen Schöpfungsmythos aus *Gn 1-11* das Numinose in der transzendent-supernaturalistischen Sphäre an, womit die Natur (wie auch die menschliche Kultur) entmythologisiert, profaniert, säkularisiert, „entdeifiziert“ und schliesslich auch „entpotenziert“ wird; ihr gelingt es dadurch, ein im Vergleich zur „klassischen“ Mythologie „rational-aufgeklärtes“ Weltbild¹⁸⁵ zu entwerfen, ohne dabei den Charakter der mythischen Universalität einzubüssen. Dieser ganzheitlich-universale Charakter ist es schliesslich, der die Bibel zu einem umfassenden, sinnstiftenden metaphysischen „Halt“ für den Menschen werden lässt.

Hier, d.h. in der Synthese von „aufgeklärter“ Rationalität und mythisch-metaphysischer Universalität, liegt unseres Erachtens die ausserordentliche kulturhistorische Leistung der Bibel, besonders auch von *Gn 1-11*. So wird denn wohl auch in dieser gewissermassen dialektischen Synthese die Grundlage für den hohen Stellenwert, der dem biblischen Kanon in der jüdisch-israelitischen und später in der abendländisch-christlichen Kultur- und Geistesgeschichte zukam bzw. noch heute zukommt, zu suchen sein.

¹⁸² Vgl. hierzu den definitorisch-deskriptiven Zugang zum Mythosbegriff, der im Kapitel 1.1.1 gegeben wird.

¹⁸³ Vgl. das Kapitel 1.2.2.

¹⁸⁴ Gemäss Xenophanes wären die Götter von Tieren entsprechend der jeweiligen Tierart theriomorph: Die Gottheiten der Ochsen wären oxsenähnlich, diejenigen der Pferde pferdeähnlich etc.

¹⁸⁵ Vgl. dazu die Ausführungen im Kapitel 1.2.1, insb. die Fussnote 65.

3.2 Gn 1-11 als Mythos: Was der Text „verliert“

Wie im vorangehenden Kapitel 3.1 dargelegt wurde, eröffnen sich durch die Anerkennung der biblischen Urgeschichte (*Gn 1-11*) als Mythenkorpus, welche einen philosophischeren (Herantragen des historischen Bewusstseins an den Text: *Gn 1-11* kann z.B. unter den Gesichtspunkten einer kulturhistorischen hypothetischen Theorie analysiert und interpretiert werden, kritische Diskussion der biblischen „Metaphysik“, „Wahrheiten“ und Botschaften etc.), „weltoffeneren“, subjektiv-individuelleren Umgang mit *Gn 1-11* ermöglicht als dies beispielsweise eine fundamentalistisch-kreationistische Exegese erlaubt, zahlreiche neuartige Zugänge zu diesem Bibeltext, vielfältige Perspektiven zur Betrachtung und zum Verständnis seiner Erzählungen.

Was aber soll in diesem Kapitel 3.2 Erwähnung finden? Inwiefern wird die biblische Urgeschichte vor dem Hintergrund der aus der vorliegenden Arbeit hervorgehenden Erkenntnisse allenfalls „entwertet“, „degradiert“?

Freilich hat *Gn 1-11*, wie jedes andere literarische Erzeugnis auch, für jemanden, der sich aus rein wissenschaftlichem Interesse mit der Bibel beschäftigt und der sich daher der nüchternen, sachlich-objektiven Sphäre des „Wissens“, dem Logos, der logisch-rationalen Denkweise verpflichtet fühlt, nichts zu verlieren, ist doch, vertritt man diese philosophische Grundposition, jede neue Erkenntnis über die biblische Urgeschichte, wie auch immer sie ausfällt, „positiv“, d.h. als wissenschaftlicher „Gewinn“ zu werten. Es stellt sich demnach lediglich die Frage, ob überhaupt und inwiefern sich die Resultate der vorliegenden Arbeit „negativ“ auf die Grundsätze und Überzeugungen religiöser Menschen, welche die Bibel als persönliche Glaubensgrundlage anerkennen, auswirken.

In diesem Zusammenhang werden im Folgenden die für jene Problemstellung relevanten Erkenntnisse unserer *Untersuchungen zu Genesis 1-11* summarisch rekapituliert:

Das Kernpostulat dieser Arbeit, welches v.a. aus den Kapiteln 1.1.3 und 1.1.4 hervorgeht, lautet: Mit *Gn 1-11* liegt nicht etwa ein wörtlich zu verstehendes, historisches Dokument, sondern ein Korpus mythischer Erzählungen („biblische Mythologie“) vor. Mythen sind nun aber allgegenwärtige Erscheinungen, Erzeugnisse, „Schöpfungen“ menschlicher Kulturen (Ubiquität) und als solche Produkte der Tätigkeit des menschlichen Geistes, nicht zuletzt auch der Phantasie. Was der menschlichen Kultur entspringt, kann nur im Lichte des jeweiligen kulturhistorischen Kontexts analysiert, verstanden und interpretiert werden; zum kulturgeschichtlichen Umfeld der Entstehung eines literarischen Werks, wie die biblische Urgeschichte eines darstellt, sind selbstverständlich auch die Quellen, die literarisch-ideellen Vorläufer (mythische Vorstellungen und Erzählungen des Alten Orients, u.a. das babylonische Schöpfungsepos *Enuma Elisch* oder auch das *Gilgamesch-Epos*) zu zählen.

Mit *Gn 1-11* tritt uns also eine von vielen, ja angesichts der Ubiquität des kulturellen Phänomens „Mythos“, von unzähligen Mythologien verschiedenster Völker entgegen, welche, wie jedes andere schriftliche Erzeugnis des menschlichen Geistes auch, in einem deutlichen Abhängigkeitsverhältnis zu literarischen Vorgängern steht.

Angesichts dieser Erkenntnisse dürfte es äusserst schwer fallen, den in religiösen Kreisen oft postulierten Absolutheitsanspruch, die objektive Autorität (z.B. in moralischen, insbesondere aber auch in naturwissenschaftlichen Fragen), die Aura der heiligen Unantastbarkeit, der Einzigartigkeit, den Offenbarungscharakter und damit das Postulat einer verbalen Inspiration der biblischen Urgeschichte durch Gott aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen. All dies sind Elemente, die *Gn 1-11* „verliert“ – sofern sie denn als Anforderungen von einem Gläubigen an den Text herangetragen werden.

„Verliert“ *Gn 1-11* damit auch die Eigenschaft, als Fundament des Glaubens anerkannt werden zu können? Muss man gar den gesamten biblischen Kanon als Glaubensgrundlage verwerfen?

Dies hängt in erster Linie von den Ansprüchen ab, die ein gläubiger Mensch an die Schrift, welche als seine persönliche Glaubensgrundlage fungiert und damit seine religiösen Prinzipien begründet, stellt. Grundsätzlich lässt sich jedoch feststellen, dass strenggläubige Menschen unseres Kulturkreises, seien es Angehörige einer Landes-, Freikirche oder auch einer sogenannten Sekte, im Allgemeinen von einer verbalen Inspiration der Bibel durch Gott ausgehen, was sie schliesslich zur Rechtfertigung des Absolutheitsanspruchs, der objektiven „Wahrheit“ und Autorität, der Einzigartigkeit der Heiligen Schrift heranziehen.

3.2.1 Von der Crux fundamentalistisch-kreationistischer Konzeptionen

Will nun aber ein gläubiger Mensch den Offenbarungscharakter und den damit einhergehenden Absolutheitsanspruch (objektive „Wahrheit“ und Autorität, historische Infallibilität) der Bibel wahren, kommt er unseres Erachtens nicht umhin, die „Glaubenskonzeption“, das Verständnis des Begriffs „Glaubensgrundlage“ des evangelischen Pfarrers und Mitglieds des überkonfessionellen Vereins zur Ehrenrettung des Buchs Genesis „ProGenesis“ Marcel Wildi wenigstens in den Grundzügen zu teilen. Dieser tut seine Haltung in einem auf der Vereinshomepage www.progenesis.ch abrufbaren Artikel wie folgt kund:

Prinzipien der Bibelauslegung

Jeder Mensch, der ein literarisches Werk, wie in unserem Falle die Bibel, interpretiert, geht mit einem Vor-Urteil an den Text heran. Es gibt keine neutrale Textinterpretation; das eigene Weltbild, die eigene Philosophie, die eigenen Glaubensüberzeugungen spielen immer in das Verständnis der Texte hinein. Dieser Umstand ist nicht zu umgehen, aber, und das ist das Entscheidende, er muss uns bewusst sein und er muss auch bewusst kommuniziert werden.

Die Frage nach den Kriterien für die Auslegung der Bibel („Hermeneutik“) ist für die Arbeit von ProGenesis natürlich von entscheidender Bedeutung. Unsere Prinzipien, nach der wir die biblischen Texte interpretieren und verstehen, sollen daher an dieser Stelle erläutert werden.

Wenn wir uns auf die Suche nach Kriterien zur Interpretation eines Textes machen, so ist es am logischsten, zuerst einmal im entsprechenden Text selber nach diesen Kriterien zu suchen. Möglicherweise gibt er sie uns ja vor, weil der Verfasser des Textes sicherstellen wollte, dass man ihn richtig versteht. Bei einem kurzen Gedicht ist das ziemlich unwahrscheinlich, aber bei einem so umfangreichen Werk wie der Bibel ist es geradezu zu erwarten, dass man darin solche Hinweise findet.

Und tatsächlich findet man eine Reihe solcher Aussagen in der Bibel, die uns Leitlinien zu ihrer eigenen Auslegung („Exegese“) geben. Die beiden wichtigsten und deutlichsten sind 2.Petrus 1,20-21 und 2.Timotheus 3,16 (vgl. aber auch noch 1.Korinther 2,10-13):

- a) 2.Petrus 1,20-21: „... indem ihr dies zuerst wisst, dass alle Weissagung der Schrift nicht aus eigener Deutung geschieht. Denn niemals wurde eine Weissagung durch den Willen eines Menschen hervorgebracht, sondern, getrieben vom Heiligen Geist, redeten Menschen von Gott her“.
- b) 2.Timotheus 3,16: „Jedes Schriftwort/alle Schrift, von Gottes Geist eingehaucht, ist auch nützlich zur Lehre, zur Überführung zur Zurechtweisung, zur Erziehung, ...“

Zwei eminent wichtige Aussagen werden hier gemacht, einmal aus der Feder des Petrus, des ehemaligen Jüngers von Jesus, und einmal aus der Feder des Paulus, des grossen jüdischen Theologen und Apostels von Jesus.

1. Die erste Aussage lautet: Der Inhalt der biblischen Schriften geht nicht auf den Willen von Menschen zurück.
2. Die zweite Aussage lautet: Der Inhalt der biblischen Schriften geht vielmehr auf den Heiligen Geist, und damit auf Gott, zurück.

Entscheidend sind die beiden griechischen Begriffe <hüpo pneumatos hagiou pheromenoi> „getrieben vom Heiligen Geist“ und <theopneustos> „von Gottes Geist eingehaucht“. Auf dieser Grundlage wurde in der Theologie schon zur Zeit der Kirchenväter die Lehre von der sog. „Inspiration“ (lateinisch: „Geisteinhauchung“) der Bibel aufgestellt, wenn auch noch nicht so systematisch wie später insbesondere zur Zeit der Reformation und Orthodoxie (16./17.Jh.). Sie besagt, dass der Heilige Geist, die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit (Trinität) als der eigentliche Autor der Bibel anzusehen ist.

Bei Texten die ein grosses Alter haben, sind Hinweise zum Verständnis bei anderen Schriftstellern aus der Zeit ihrer Entstehung oder kurz danach besonders hilfreich, denn solche Menschen sind von ihrer Denkart her einfach viel näher am Text als wir heute und können ihn deshalb aus seiner Zeit und seiner Entstehungsgeschichte heraus adäquater (= angemessener, entsprechender, übereinstimmender) interpretieren. Deshalb ist es nicht ohne Bedeutung zu sehen, wie die sog. „Kirchenväter“, die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, über die Bibel geschrieben haben. Hier einige wenige Muster zum Thema Inspiration: Irenäus (gest. 202) sagte: „Die Schrift ist vollkommen, weil sie von Gottes Wort und seinem Geist gesprochen ist.“ Origenes (gest. 254) schrieb: „Die Heilige Schrift kommt aus der Fülle des Heiligen Geistes, so dass im Gesetz, in den Propheten, im Evangelium oder in den Schriften der Apostel es nichts gibt, das nicht der göttlichen Zustimmung unterliegt.“ Gregor von Nazianz (gest. 309) sagte: „Die kleinsten Linien der Schrift stammen vom Heiligen Geist. Also haben wir die geringsten Schattierungen des Sinnes zu beachten.“ Und Augustin (gest. 430) meinte: „Die ganze Schrift ist mit dem Finger Gottes geschrieben worden, nämlich durch den Heiligen Geist, der die Gottesmänner erfüllte.“

Natürlich haben Menschen die Worte zu Papier gebracht, schriftlich fixiert, aber für den Inhalt ist der Heilige Geist (Gott) verantwortlich, der die Menschen dazu getrieben und inspiriert hat (inspiriert im Sinne von: die Gedanken eingehaucht). Es ist mit der Abfassung der Bibel also ähnlich wie mit Jesus Christus, von dem in den christlichen Bekenntnissen bezeugt wird, dass er gleichzeitig 100% Mensch und 100% Gott war (Zweinaturenlehre). So ist auch die Bibel gleichzeitig 100% Menschenwort (denn jeder der gut 40 verschiedenen biblischen Schriftsteller hat einen von den andern klar unterscheidbaren Schreibstil) und 100% Gotteswort, denn für den Inhalt zeichnet der Heilige Geist verantwortlich.

Wenn die Bibel vom Heiligen Geist inspiriert ist, so ist davon auszugehen, dass sie in allen ihren Passagen inhaltlich wahr ist und auch ohne Widersprüche in sich, denn Gott ist Wahrheit und ohne Widerspruch in sich selbst, im Gegensatz zu uns Menschen. Wäre sie das nicht, so wäre es unmöglich, die Bibel als Grundlage für irgendetwas zu gebrauchen, weil wir nie sicher wüssten, ob das gerade Gelesene nun stimmt oder nicht. Tatsache ist, dass aber noch nie eine archäologische, textkritische oder naturwissenschaftliche Entdeckung gemacht wurde, die die biblischen Texte explizit und zwingend als falsch erweisen würde.

Natürlich gilt die Inspiration streng genommen nur für die Originalschriften der biblischen Bücher (Autographen), die wir bis heute nicht besitzen. Das ist aber nicht weiter schlimm, und auch kein

Grund, deswegen an den heutigen Bibelausgaben zu zweifeln, denn die Textkritik zeigt in ganz überwältigender Weise, dass bei der Überlieferung der Texte praktisch keine Fehler passiert sind, die von inhaltlicher Bedeutung sind. Es gibt keinen Text aus der gesamten, weltweiten Antike, der auch nur annähernd mit solcher Qualität und in einer solchen Quantität überliefert worden ist wie der Bibeltext.

Was ergibt sich aus diesen Grundsätzen und Feststellungen nun für die konkreten Regeln der Auslegung?

1. Wenn sich Gott schon die Mühe macht, seinen Willen schriftlich für uns Menschen festzuhalten, so ist davon auszugehen, dass er will, dass wir diese Texte auch verstehen. Um einen Text verstehen zu können, ist davon auszugehen, dass er im Normalfall so, wie er dasteht, zu verstehen ist. Daraus ergibt sich die erste Regel der Interpretation für Texte im Allgemeinen und der Bibel im Besonderen: Ein Text ist so lange grammatikalisch und historisch wörtlich (im Literalsinn) zu verstehen, als nicht zwingende Gründe für eine symbolische Interpretation vorliegen. Ohne dieses Prinzip wäre es unmöglich, beispielsweise eine Zeitung oder ein Geschichtsbuch zu verstehen.

1.a) Ob ein Wort oder ein Satz nicht wörtlich, sondern symbolisch zu verstehen ist, entscheidet sich einerseits am konkreten Umfeld, in dem er steht (Kontext), und andererseits im Vergleich aller Stellen seines Auftretens. Dazu ein Beispiel: Das im Schöpfungsbericht in 1.Mose 1 verwendete hebräische Wort für Tag <yom> kann in der Bibel tatsächlich bisweilen symbolisch gebraucht werden, allerdings (wie die Analyse aller sonstigen Stellen, an denen es vorkommt, zeigt) nie, wenn es durch eine Zahl oder durch die begleitende Formulierung „Abend und Morgen“ näher bestimmt wird, also folglich auch nicht im Schöpfungsbericht.

2. Ein Text sollte, bevor fremde Gedanken an ihn herangetragen werden, immer im eigenen Licht betrachtet werden, aus sich selbst heraus erklärt werden. Dies gilt insbesondere im Falle der Bibel, die als einziges Buch der Welt behauptet, den Heiligen Geist als Autor zu haben, und infolgedessen einzigartig ist. Ein alter Grundsatz der Bibelauslegung lautet deshalb, und das ist die zweite Regel der Interpretation, dass die Bibel sich selbst auslegt. Die Reformatoren prägten diesen Satz: <sacra scriptura sui ipsius interpres> (lateinisch: „Die heilige Schrift ist ihr eigener Ausleger“).

2.a) Um einen bestimmten Abschnitt der Bibel besser zu verstehen, ist es also unsere erste Aufgabe, a) innerhalb der Bibel nach ähnlichen Abschnitten (z.B. gleiche Wortvorkommen) zu suchen, um ein umfassenderes Bild von der Sache zu bekommen (man nehme wieder das Beispiel <yom> von oben), b) und ihn auch in den Gesamtrahmen von allen Büchern des Alten und Neuen Testaments einzubetten. Wichtig ist dabei, dass die weniger klaren Stellen im Lichte der leichter verständlichen interpretiert werden und nicht umgekehrt.

2.b) Nirgends in der Bibel gibt es einen Hinweis darauf, sie im Sinne einer bestimmten, wahrheitsmässig über ihr stehenden Weltanschauung (z.B. Evolutionstheorie, Humanismus, Dialektik, Marxismus, historisch-kritische Methode, Kirchenlehre, menschliche Vernunft, Naturgesetze) zu interpretieren, wie es heute leider häufig gemacht wird.

Die Lehre von der Inspiration der Bibel bedeutet auch, dass die Bibel als Ganzes Gottes Wort ist. Sie enthält es nicht nur teilweise, sondern sie ist es von der ersten bis zur letzten Seite, also auch dort, wo sie naturwissenschaftliche oder archäologisch relevante Aussagen macht. Deshalb sind insbesondere auch die Kapitel 1-11 von 1.Mose, die die Berichte von der Erschaffung der Welt und des Menschen, von Paradies und Sündenfall und von der Sintflut enthalten, Gottes Wort, das die Wahrheit sagt. Niemand von uns war damals dabei, aber diese Kapitel sind quasi ein Augenzeugenbericht, denn der, der diese Berichte verfasst hat, Gott, ist identisch mit dem, der alles erschaffen hat. Die Bibel enthält

nicht menschliche Berichte über menschliche Vorstellungen über Gott oder die Entstehung der Welt, sondern Gott selber zeigt in ihr, wer er ist und wie er alles gemacht hat.

Ebenfalls wichtige Hinweise zum Verständnis eines Textes erhält man aus dem Wissen aus der Biografie des Autors. Je genauer man den Autor kennt, desto eher kann man sich vorstellen, ob eine Interpretation zu seiner Person, seinen Aussagen in anderen Werken, zu seiner Einstellung passt. Der Autor der Bibel ist nach ihrem Selbstzeugnis Gott. In diesen Schriftstücken, entstanden zwischen 1500 v.Chr. und 100 n.Chr., stellt er sich uns Menschen vor. Wir bekommen Informationen über seinen Charakter, über die Art und Weise seines Denkens und Handelns. Dies erlaubt uns in einem gewissen Masse, Rückschlüsse zu ziehen, auf die Art, wie die Texte von der Schöpfung zu verstehen sind. Zum Beispiel berichten die Evangelien, dass Jesus Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, Kranke durch das Aussprechen eines einfachen Befehls gesund gemacht hat, kraft seines Wortes. Er steht offensichtlich über den Naturgesetzen und schafft durch das gesprochene Wort materielle Wirklichkeit. Nach dem gleichen Prinzip ging Gott schon bei der Schöpfung vor: er sprach und es geschah (sh. 1.Mose 1). Jesus Christus hat ausserdem das AT inhaltlich immer bestätigt, er hat die Texte des AT, auch 1.Mose 1-11, nie in Frage gestellt oder für ungültig erklärt (Matthäus 5,17-19; 19,3-5; 23,34-35; Lukas 3,37-38), im Gegensatz zu den Interpretationen des Alten Testaments der Theologen seiner Zeit, die er öfters heftig kritisiert hat.

Fazit: Wer die Bibel in ihren Aussagen über sich selbst ernst nimmt und sie nicht absichtlich mit der Brille irgendeiner Ideologie liest, kommt nicht darum herum, sie in allen ihren Teilen als Wahrheit anzuerkennen. Ihr Autor ist der Heilige Geist (Gott). Deshalb braucht sie keine Hilfsmittel, um interpretiert und verstanden zu werden. Sie erklärt sich aus sich selbst heraus. Deshalb sind für uns von ProGenesis auch die Aussagen der Bibel, die naturwissenschaftlichen Fragen betreffen, völlig vertrauenswürdig.

Pfr. Marcel Wildi, lic. theol.

In einem anderen ebenfalls auf www.progenesis.ch publizierten Artikel, der an dieser Stelle allerdings nur partiell zitiert wird, äussert sich derselbe Autor folgendermassen:

Grundlegende Gedanken zum Umgang mit Kritik an der Bibel

[...]

6. Das Selbstzeugnis der Bibel

Zum Schluss: Was sagt die Bibel über sich selber? Wie will sie selber, dass man sie versteht? Einige Bibelstellen in Auswahl:

a) Joh.21,24: "Das ist der Jünger, der dies alles bezeugt und aufgeschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist."

b) Joh. 5,46-47: Jesus sagt: "Denn wenn ihr Mose glaubtet, so würdet ihr mir glauben, denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?"

Wer dem nicht glaubt, was Mose (und zwar er selber) in seinen 5 Büchern geschrieben hat (dies gilt vor allem auch für die Urgeschichte in 1.Mose 1-11, die am meisten bestritten wird), wird früher oder

später auch Jesus Christus ablehnen, und wenn nicht er/sie selber, so doch seine/ihre Nachfolger. Die Kirchen- und Theologiegeschichte hat es zur Genüge bestätigt. Kritik an der Glaubwürdigkeit der Bibel begann fast ausnahmslos in den ersten 11 Kapiteln; aber sie blieb auch fast so ausnahmslos nicht dabei stehen. Wie Recht doch Jesus hatte.

c) 2.Petr.1,21: "Denn niemals wurde eine Weissagung durch den Willen eines Menschen hervorgebracht, sondern von Gott her redeten Menschen, getrieben vom Heiligen Geist." und 1.Joh.5,6: "Der Geist ist die Wahrheit."

d) 2.Tim.3,16: "Alle Schrift ist von Gott eingegeben (wörtlich: vom göttlichen Geist eingehaucht)" und 4.Mose 23,19: "Gott ist kein Mensch, dass er lüge."

© **generell by Pfr. Marcel Wildi, Heldastr. 16, CH-9470 Buchs.**

Eine derartige, fundamentalistisch-kreationistische¹⁸⁶ Konzeption der Bibel als Glaubensgrundlage, wie sie Wildi proklamiert, kann den Anforderungen der biblischen Urgeschichte in ihrer alttestamentarischen Mehrperspektivität kaum gerecht werden, reicht doch, legt man seine Haltung zu Grunde, bereits der Nachweis einer einzigen biblischen Textstelle aus, deren Wortlaut einen „Widerspruch“ aufweist und die, mangels Gründen für eine allegorisch-metaphorische Exegese, im Literalsinn zu verstehen ist, um den gesamten biblischen Kanon als religiöse Autorität in Frage zu stellen:

„Wenn die Bibel vom Heiligen Geist inspiriert ist, so ist davon auszugehen, dass sie in allen ihren Passagen inhaltlich wahr ist und auch ohne Widersprüche in sich, denn Gott ist Wahrheit und ohne Widerspruch in sich selbst, im Gegensatz zu uns Menschen. Wäre sie das nicht, so wäre es unmöglich, die Bibel als Grundlage für irgendetwas zu gebrauchen, weil wir nie sicher wüssten, ob das gerade Gelesene nun stimmt oder nicht.“¹⁸⁷

Wie im Kapitel 1.1.3 aufgezeigt wurde, findet sich alleine in *Gn 1-11* eine Fülle von „Unstimmigkeiten“, „Widersprüchen“, wodurch sich der Text augenscheinlich als von Menschenhand erschaffen erweist; dies wird ebenfalls durch die Tatsache deutlich, dass die biblischen Erzählungen, wie im Kapitel 1.1.4 aufgezeigt wurde, kaum ohne Rezeption altorientalischer Mythologien entstanden sein können. Zudem geht insbesondere aus besagtem Kapitel deutlich hervor, dass auch die biblische Urgeschichte – freilich mit einigen Vorbehalten – der Sphäre des Mythos zuzuordnen ist, was *Gn 1-11* ebenfalls eindeutig als Erzeugnis der menschlichen Kultur ausweist (erwähnte literarisch-ideelle Abhängigkeit von altorientalischen Mythologien, religionsgeschichtlicher Kontext etc.).

Nüchtern-sachlich muss unter Berücksichtigung der von Wildi zitierten Bibelstellen *2.Petr 1,21, 1. Joh 5,6, 2.Tim 3,16* und *4.Mose 23,19* (textimmanente Bibelinterpretation) demnach zur Kenntnis genommen werden: Die Bibel ist, als kohärentes, in sich zusammenhängendes Textkorpus, nicht das, als was sie selbst „autoexegetisch“ verstanden sein will. Aus historisch-kritischer Sicht müsste man frei-

¹⁸⁶ In der Regel stehen diese Adjektive für die grundsätzliche *ad-litteram*-Exegese der Bibel. Hier werden sie allerdings semantisch erweitert und bezeichnen allgemein die Auffassung, die Heilige Schrift als Gottes Wort sei mit der absoluten, objektiven „Wahrheit“ gleichzusetzen.

Es sei darauf hingewiesen, dass Pfr. Marcel Wildi eine allegorisch-metaphorische Deutung der biblischen Texte nicht kategorisch ausschliesst: „Ein Text ist so lange grammatikalisch und historisch wörtlich (im Literalsinn) zu verstehen, als nicht zwingende Gründe für eine symbolische Interpretation vorliegen.“

¹⁸⁷ Marcel Wildi, *Prinzipien der Bibelauslegung*; oben vollständig zitiert.

lich formulieren, die Bibel sei nicht das, als was die Autoren von *Joh 5,6*, *2.Tim 3,16* und *4.Mose 23,19* sie deklariert haben wollen.

Dennoch ist Wildi als fundamentalistisch-kreationistisch gläubiger Mensch bestrebt, den Nimbus unantastbarer Autorität und heiliger Einzigartigkeit, mit dem er die Bibel umhüllt, aufrechtzuerhalten, ja gar rational zu begründen. Hier, d.h. heisst im Versuch der Verwirklichung des scholastischen Traums einer Synthese zwischen Glauben und Wissen, gewissermassen also zwischen den Sphären des Mythos und des Logos, liegt unseres Erachtens die Crux fundamentalistisch-kreationistischer Konzeptionen: Tief in der Sphäre des Mythischen wurzelnd, bedienen sich Kreationisten scheinbar „rational-logischer“ Argumentationsstrategien, verleihen sich einen „wissenschaftlichen“ Anstrich (Intelligent Design), woraus ein „pervertierter“ Glaubensbegriff resultiert: In fundamentalistisch-kreationistischen Kreisen spricht man vom persönlichen „Glauben“, meint damit aber in Tat und Wahrheit Überzeugungen, die man für absolutes, objektives, gesichertes „Wissen“¹⁸⁸ hält. Die *per se* unvereinbaren¹⁸⁹ Sphären des religiösen Mythos und diejenige des Logos werden damit in paradox-absurder Art und Weise kontaminiert, woraus schliesslich Ideologien resultieren, die ihre mythisch-religiösen Dogmen ebenso unverblümt proklamieren wie sie zugleich den Anspruch auf nüchtern-sachliche Wissenschaftlichkeit erheben. So äussert sich beispielsweise die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel (STH)* zu ihrer *Biblischen Grundlage* und zu ihrem *Bibelbekenntnis*, das alle Studierenden mit der Immatrikulation unterzeichnen müssen, wie folgt:

Biblische Grundlage

Die Grundlage der Hochschule ist das Selbstzeugnis der Heiligen Schrift als vom heiligen Geist inspirierte göttliche Offenbarung.

Dies bedeutet keine mechanische Inspirationsvorstellung. Wegen fehlender Originalhandschriften ist Textforschung notwendig und bedeutsam. Alle philologisch-kritische (Textforschung) und theologische Arbeit geschieht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, aber in fester Bindung an die Autorität der Bibel Alten und Neuen Testaments.

Die Freiheit der Forschung und Lehre wird durch diesen Standpunkt nicht eingeschränkt, da diese ja ebenso der Erkenntnis der Wahrheit dienen soll.

Bibelbekenntnis

Die Bibel Alten und Neuen Testaments ist in allen ihren Aussagen vom heiligen Geist inspirierte göttliche Offenbarung und daher die einzige massgebliche Quelle von Wahrheit und Glauben und die uneingeschränkte Autorität in jeder Hinsicht, namentlich für Lehre und Leben. Sie ist das auf

¹⁸⁸ Angesichts der Gebundenheit menschlicher Erkenntnis an die anthropozentrische Perspektive und Perzeption der „Wirklichkeit“ braucht an dieser Stelle kaum auf die philosophische Problematik „absolut-objektiven Wissens“ und die Unsinnigkeit, als Mensch letzteres zu beanspruchen, hingewiesen zu werden.

¹⁸⁹ Der Begriff des „Glaubens“ bezieht sich semantisch auf Dinge, die nicht „gewusst“ werden können oder die man (noch) nicht „weiss“, über deren Natur man aber trotzdem gewisse Vorstellungen hat. „Weiss“ man hingegen schliesslich etwas, so wird der „Glaube“ daran hinfällig. Die Begriffspaare *Glauben/Mythos* und *Wissen/Logos* lassen sich daher kaum sinnvoll verbinden und parallel verwenden.

*allen Gebieten völlig zuverlässige, sachlich richtige, wahre, widerspruchslöse Wort Gottes. Ihre Voraussagen (Prophetien) sind echt und haben sich erfüllt oder werden sich erfüllen.*¹⁹⁰

Abschliessend und zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle, nachdem die zentralen Paradoxa fundamentalistisch-kreationistischer Konzeptionen skizziert wurden, feststellen, dass jede im weitesten Sinne fundamentalistisch-kreationistische Glaubenskonzeption, wie unsere *Untersuchungen zu Gn 1-11* zeigen, der biblischen Urgeschichte kaum gerecht zu werden vermag, „verliert“ die Bibel doch vor dem Hintergrund jener ihren Offenbarungscharakter, die Legitimation ihres Anspruchs auf objektive „Wahrheit“ und Autorität, ihre Einzigartigkeit, kurzum, ihre Stellung als heiliger, unantastbarer und unumstösslicher Monolith; diesen Sonderstatus, den sie unter religiösen Menschen meist noch heute genießt, vermochte sie im abendländischen Kulturkreis bis zum Einsetzen der geistesgeschichtlichen Strömung der Aufklärung¹⁹¹ zu behaupten, deren philosophische Vordenker die Vernunft (*ratio*, *λόγος*) gegenüber dem in Unmündigkeit mündenden naiven Glauben (*fides*) durchsetzten, der sich gewissermassen als mittelalterliches Relikt während der Epochen der Renaissance und des Barock doch noch, wenigstens hintergründig, halten konnte.

¹⁹⁰ <http://www.sthbasel.ch/grundlage.htm> (05.03.2006)

¹⁹¹ 17./18. Jahrhundert, vorangetrieben besonders in Frankreich (*Siècle des lumières*) und in England (*Age of Enlightenment*), später insb. mit Lessing und Kant („*Sapere aude!*“) auch in Deutschland.

3.3 „Alternative“ Glaubenskonzepion

Wie im vorangehenden Kapitel 3.2 am Beispiel des Standpunktes von Marcel Wildi gezeigt wurde, hängt die Frage, ob man in Anbetracht der Ergebnisse unserer *Untersuchungen zu Gn 1-11* die Bibel, die dadurch den in fundamentalistisch-religiösen Kreisen häufig postulierten Absolutheitsanspruch „verliert“, als Glaubensgrundlage verwerfen muss, von den Anforderungen des Gläubigen an sein schriftliches Fundament ab. Eine fundamentalistisch-kreationistische Glaubenskonzepion und die damit verbundene Exegese kann jedoch, wie in besagtem Kapitel 3.2 dargestellt, vor den Erkenntnissen der vorliegenden Arbeit kaum bestehen.

Im Folgenden wird nun eine „alternative“ Glaubenskonzepion vorgestellt, die unter Berücksichtigung der durch unsere Untersuchungen gewonnenen Resultate und Einsichten eine Möglichkeit aufzeigt, wie *Gn 1-11*, als Bestandteil des biblischen Kanons insgesamt, gleichwohl die Funktion einer literarischen Grundlage für den religiösen Glauben wahrzunehmen imstande ist:

Vorausgesetzt wird, dass die biblische Urgeschichte, wie im Zuge der vorliegenden Untersuchungen postuliert, als Mythenkorpus (biblische Mythologie) mit einer Fülle an interpretatorischen Kapazitäten bzw. an Deutungsmöglichkeiten (s. Kapitel 1.3.2) und daher als kulturelles, menschliches Erzeugnis erkannt und begriffen wird. Damit erweist sich *Gn 1-11* als von Menschen, die sich mit ihrem Glauben, ihrem persönlichen Gott und ihrer Religion intensiv auseinandergesetzt haben, sorgfältig zusammengetragenes und redigiertes Schriftenkorpus.

Des Weiteren ist, um überhaupt von der Bibel als Glaubensgrundlage sprechen zu können, natürlich deren fundamentales Postulat als philosophische Prämisse zu achten: Gott existiert.

Vor dem Hintergrund der eben genannten Voraussetzungen lässt sich das Wesen von *Gn 1-11* nun insofern mit dem Anspruch vereinbaren, als Bestandteil der schriftlichen Glaubensgrundlage (Bibel) zu fungieren, als dass diese mythischen Erzählungen sozusagen als „Inspirationsquelle“, als „Anregungen“ für einen persönlichen, subjektiv-individuellen Glauben begriffen werden. Indem sich der religiöse Mensch der verschiedenen Perspektiven und Aspekte der Mythendeutung bedient und den interpretatorischen Gehalt der biblischen Mythen damit auf individuelle Art erfassen kann, was ihm einen neuartigen Zugang zu ebendiesem biblischen Mythenkorpus verschafft und jene „gewinnbringenden“ Elemente zum Tragen kommen lässt, die bereits in Kapitel 3.1 aufgezeigt wurden, eröffnet sich ihm nun die Möglichkeit, seine persönliche Spiritualität mit ihm ansprechenden Glaubensbotschaften und Lebenswahrheiten, die sich aus den Mythen der biblischen Urgeschichte herauslesen lassen, zu bereichern.¹⁹²

Die Glaubenskonzepion, welche hier ausgeführt wird, sieht nun vor, dass sich der Gläubige selbst einen eigenen „Dogmenkatalog“, der beispielsweise aus *Gn 1-11* hervorgehende Moralbotschaften enthält, anlegt (insofern ist die Interpretationsmethode¹⁹³ für jeden Gläubigen im weitesten Sinne *theologisch*, wobei sich vor allem die *allegorischen* Bezüge jeweils sehr subjektiv deuten lassen).

Damit fungiert *Gn 1-11*, wie bereits erwähnt, gewissermassen als „Inspirationsquelle“, als Anregung für einen persönlichen Glauben; in dieser „Alternativkonzepion“ nehmen die Kirchen und Konfessionen die Aufgabe der „Richtlinienratgeber“ (allerdings ohne Absolutheitsanspruch, der ja angesichts der Erkenntnisse unserer *Untersuchungen zu Gn 1-11* nicht legitimiert werden kann) wahr, indem jede konfessionelle Institution eine eigene Auswahl an Grundsätzen trifft und diese vertritt. So fühlt sich

¹⁹² Man beachte hierzu Fussnote 181.

¹⁹³ Vgl. Kapitel 1.3.2.

jeder religiöse Mensch derjenigen Kirche zugehörig, deren Glaubensinhalte bzw. „eklektische Wahrheiten“ ihm persönlich zusagen.¹⁹⁴

Zusammenfassend kann man diesbezüglich, in Anbetracht der sich ergebenden Subjektivität und des Individualismus, von einer „persönlichen Spiritualität“ sprechen, die sich mit den Resultaten der vorliegenden Arbeit in Einklang bringen lässt und es damit einem weltoffenen und aufgeschlossenen Gläubigen ohne Weiteres erlaubt, die Bibel als Grundlage für seinen Glauben anzuerkennen, vor allem angesichts der Tatsache, dass die hier vorgestellte Glaubenskonzeption (*Gn 1-11* als „Inspirationsquelle“, als Anregung für einen eigenen, subjektiv-individuellen Glauben) nicht auf den in Kapitel 3.2 als ungerechtfertigt bezeichneten Anspruch auf objektive „Wahrheit“ und Autorität, welche der Bibel in fundamentalistisch-kreationistischen Kreisen zugeschrieben wird, angewiesen ist.

Man sieht sich im Zuge einer solchen Sichtweise mit der Frage konfrontiert, warum denn ausgerechnet der biblischen Urgeschichte, der biblischen Mythologie der Vorzug gewährt werden soll, da sie sich doch, nüchtern-sachlich betrachtet, nicht wesentlich von anderen Mythensammlungen abhebt und deshalb keine tatsächliche, objektive Autorität der Bibel im Vergleich zu anderen religiös-literarischen Werken gefordert werden kann.¹⁹⁵ Für eine persönliche Präferenz der Bibel bieten sich daher „lediglich“ subjektive, individuelle Gründe an: Beispielsweise das Gefühl, den biblischen Gott im praktischen Alltag oder auf einer mystischen Ebene – als Vision, als gespürte Eingebung oder als Ruf – erfahren zu haben, die (religiöse) Erziehung, die einen doch bis ins Erwachsenenalter tief prägt, oder auch aus dem Bewusstsein unserer abendländischen kulturellen Traditionen (christliche Sozialisierung), da unser Kulturraum doch zweifellos von manch sichtbaren und unsichtbaren Einflüssen des Christentums durchdrungen ist.

Mit dem hier vorgestellten Konzept, wie die Bibel trotz der aus dieser Arbeit hervorgehenden Erkenntnisse als Glaubensgrundlage akzeptiert und gutgeheissen werden kann, geht daher die Forderung nach religiöser Toleranz, Offenheit und Aufgeschlossenheit einher; damit wenden wir uns auch entschieden gegen den religiösen Fundamentalismus und die mit dieser Haltung verbundene Auslegung der biblischen Schriften.

Es lassen sich vielfältige Gründe für eine Entscheidung zum religiösen Glauben (was als das Anerkennen von religiösen Überzeugungen und spirituellen Werten als subjektive Wahrheiten, die objektiv jedoch nicht „beweisbar“ sind, definiert werden kann) finden: Von grosser Bedeutung ist wohl der utilitaristische Ansatz, dem meist die Überzeugung des Gläubigen zugrunde liegt, dass ein hilfsbereiter, liebender, sich um einen kümmernder Beschützergott (oder wenigstens der Glaube an dieses einseitige Gottesbild) den Menschen in ihrem Leben beisteht, sei es auch nur durch seine sinnstiftende Wirkung; dabei sind rationale, theoretische, philosophisch-metaphysische Überlegungen, z.B. zur Existenz eines Gottes, praktisch unbedeutend, da die Religion hauptsächlich den eigenen Zwecken dient: Viele Menschen sind von Natur aus auf etwas Verlässliches, Beständiges, Ewiges, Absolutes angewiesen, sie bedürfen eines „Halts“ im Leben (Gott als „höhere Macht“), der also sozusagen das „Pendant“ zu diesem menschlichen Bedürfnis darstellt, und wollen daher diese Auffassung gar nicht erst kritisch hinterfragen.

¹⁹⁴ Wiederum sei hier auf Fussnote 181 verwiesen.

¹⁹⁵ Natürlich lassen sich, wie in Kapitel 1.1.4 gezeigt wurde, einige Unterschiede zwischen den „klassischen“ und den „biblischen“ Mythen erkennen, was allerdings nicht dazu berechtigt, *Gn 1-11* den Anspruch auf objektive „Wahrheit“ zuzugestehen und andere Mythologien als „Phantasieprodukte“ zu verwerfen.

Der Autor und Journalist Peter Hohl vermag dies in einem seiner Aphorismen passend auf den Punkt zu bringen: „*Es spielt keine Rolle, ob das, was du glaubst, zutrifft. Entscheidend ist, ob es dir hilft.*“¹⁹⁶

Um abzuschliessen, kann man zusammenfassend feststellen, dass sich mit den in der vorliegenden Arbeit vorgestellten Betrachtungen zu *Gn 1-11* zum einen also ein rein wissenschaftlich-objektiver Zugang zu besagtem Textkorpus eröffnet, ohne jegliche persönliche Religiosität zur Bedingung zu machen oder vorauszusetzen; das eigentliche „Wesen“ der Genesis kann auf objektiv-rationale Weise ergründet, untersucht und analysiert werden, wie dies z.B. in Kapitel 1.2 versucht wurde. Darüber hinaus wurde im Hauptteil 2 gezeigt, wie man von sehr unterschiedlichen Aspekten und Betrachtungskriterien aus an das biblische Mythenkorpus herangehen und seine Aussagen demgemäss erfassen und interpretieren kann. Zum andern ist an dieser Stelle aber auch festzuhalten, dass die wissenschaftlichen Ergebnisse unserer *Untersuchungen zu Gn 1-11* nicht zwingend auf Kosten des religiösen, spirituellen Zugangs zur biblischen Urgeschichte und schliesslich zur Bibel insgesamt gehen müssen: Unbestritten ist wohl die Tatsache, dass *Gn 1-11* durch die Erkenntnisse vorliegender Maturarbeit einerseits je nach Glaubenskonzeption einige „Verluste“ hinnehmen muss¹⁹⁷, die in Kapitel 3.2 kurz zur Sprache gekommen sind, andererseits aber, was unserer Meinung nach überwiegt, manches „gewinnt“ (Kapitel 3.1), beispielsweise auch mit der in diesem letzten Kapitel 3.3 vorgestellten „Alternativkonzeption“, die aufzeigt, wie *Gn 1-11* sowohl als Mythos als auch als Bestandteil der persönlichen Glaubensgrundlage anerkannt werden kann und die damit den Weg zu einer spirituell-religiösen „Nutzung“ der interpretatorischen Kapazitäten der biblischen Urgeschichte freimacht; welche Perspektive(n) der Mythendeutung (vgl. Kapitel 1.3.2) man bevorzugt, bleibt schliesslich jedem Gläubigen selbst überlassen.

Letztlich muss daher jeder Mensch selbst entscheiden, ob und inwiefern er bereit ist, die Sphäre des Mythisch-Religiösen, des Glaubens zu betreten und damit einen spirituellen Zugang zu *Gn 1-11* zu suchen, oder ob er sich nur in der nüchtern-sachlichen Sphäre des (mehr oder weniger gesicherten) Wissens, des Logos bewegen möchte, um sich der wissenschaftlichen Untersuchung dieser biblischen Mythen widmen zu können.

Lassen wir zum Schluss der vorliegenden Arbeit in diesem Sinne den Sophisten Protagoras von Abdera zu Wort kommen, der mit seinem *Homo-mensura*-Satz¹⁹⁸, der bereits im Kapitel 1.2.2 erwähnt wurde, die eben erläuterte Einsicht treffend umschrieb:

„*Der Mensch ist das Mass aller Dinge.*“

¹⁹⁶ Peter Hohl; <http://www.wochensprueche.de/spruch44.htm> (24.08.2005).

¹⁹⁷ Dies gilt, wie dargelegt, v.a. für den fundamentalistisch-kreationistischen Standpunkt und die daraus resultierende Auslegung der Bibel.

¹⁹⁸ Folgende Interpretation des Satzes wird unterstellt: Der Mensch als Individuum, d.h. jeder Einzelne, ist das Mass aller Dinge, was bedeutet, dass jeder „alle Dinge“ nach seinem Gutdünken gewichtet, ermisst und beurteilt. Eine alternative Interpretation versteht unter dem Wort „Mensch“ die gesamte Gattung Mensch, was impliziert, dass die Menschen keine objektive Erkenntnis über die Welt erlangen können, da alles Erkennen an das menschliche Gehirn, die menschlichen Anschauungsformen gebunden ist und es damit nur anthropozentrische „Erkenntnis“ gibt. In Anbetracht der Tatsache, dass sich mit den Sophisten die philosophischen Überlegungen vermehrt dem Menschen zuwenden, bietet sich noch eine dritte plausible Deutung des *Homo-mensura*-Satzes an: Der Mensch als Gattungswesen steht über allem; man soll sich daher in jeglichen philosophischen Betrachtungen weniger der Natur als dem Menschen widmen, da er das Zentrum und grösste „Rätsel“ des Kosmos darstellt.

Bibliographie

- Assmann (2000) Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. C.H. Beck Verlag, München 2000.
- Assmann (2000) Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2000.
- Bacher (1999) Pfarrer Samuel Bacher: *Vorträge zur Schöpfung*. 1999 (ungedruckt).
- Bultmann (1980) Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980.
- Cohn-Sherbock (1991) Dan Cohn-Sherbock: *A Traditional Quest. Essays in Honour of Louis Jacobs. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 114*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
- Dietrich/Klopfenstein (1994) Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hrsg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen, Freiburg Schweiz/Göttingen 1994.
- Drewermann (1999) Eugen Drewermann: *Die moderne Biologie und die Frage nach Gott. Glauben in Freiheit. Band 3. Religion und Naturwissenschaft. 2. Teil: Biologie und Theologie*. Walter Verlag, Zürich 1999.
- Drewermann (1988) Eugen Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band II. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1988.

- Drewermann (1988) Eugen Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht.* Ferdinand Schöningh. Paderborn 1988.
- Drewermann (1988) Eugen Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band III. Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht.* Ferdinand Schöningh. Paderborn 1988.
- Eliade (1991) Mircea Eliade (Hrsg.): *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten.* Benziger Verlag AG Zürich. Zürich 1991.
- Emerton (1988) John Adney Emerton (Hrsg.): *Supplements to Vetus Testamentum. Congress Volume. Jerusalem 1886.* E.J. Brill. Leiden/New York/København/Köln 1999.
- Frankfort (1981) Henri Frankfort: *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit.* Kohlhammer. Mainz 1981.
- Garbini (2003) Giovanni Garbini: *Myth and History in the Bible.* Sheffield Academic Press. Sheffield 2003.
- Hess/Tsumura (1994) Richard S. Hess/David Toshio Tsumura (Hrsg.): „I Studied Inscriptions from before the Flood“. *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11.* Eisenbrauns. Winona Lake, Indiana 1994.
- Lang (2002) Bernhard Lang: *JAHWE der biblische Gott. Ein Porträt.* Verlag C.H. Beck. München 2002.
- Liebi (2003) Roger Liebi: *Herkunft und Entwicklung der Sprachen. Linguistik contra Evolution.* Hänssler-Verlag. Holzgerlingen 2003.
- van Kooten (2005) George H. van Kooten (Hrsg.): *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics.* Brill Leiden. Boston 2005.

- Keller (2004) Kurt Keller: *Mythologie*. Gymnasium Interlaken 2004 (ungedruckt).
- Kerényi (1992) Karl Kerényi (Hrsg.): *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1992.
- Krauss/Küchler (2003) Heinrich Krauss/Max Küchler: *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die biblische Urgeschichte*. Paulusverlag. Freiburg Schweiz 2003.
- Küng (2004) Hans Küng: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. Piper Verlag GmbH. München 2004.
- Rudolph (1994) Enno Rudolph (Hrsg.): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1994.
- Schmidbauer (1999) Wolfgang Schmidbauer: *Mythos und Psychologie*. Ernst Reinhardt Verlag München Basel. München 1999.
- von Schubert (1994) Hartwig von Schubert: *Traum, Metapher und Mythos am Beispiel „Kain und Abel“*. Erschienen in: Enno Rudolph (Hrsg.): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1994.
- Sölle (1987) Dorothee Sölle: *lieben und arbeiten*. Kreuz Verlag. Stuttgart 1987.
- Spiegel (1978) Yorick Spiegel (Hrsg.): *Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte*. Chr. Kaiser Verlag. München 1978.
- Spiegel (1972) Yorick Spiegel (Hrsg.): *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*. Chr. Kaiser Verlag. München 1972.

Sproul (1993)

Barbara C. Sproul: *Schöpfungsmythen der östlichen Welt*. Eugen Diederichs Verlag, München 1993.

Westermann (1993)

Claus Westermann: *Schöpfung*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1983.

Zimbardo (1992)

Philipp G. Zimbardo: *Psychologie*. Springer, Berlin, Heidelberg, New York (u.a.) 1992.

Internetquellen

cid - christliche internet dienst GmbH (2002) <http://www.bibel-online.net/>: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984.* (23.08.2005)

Verein *ProGenesis* (2001) <http://www.progenesis.ch/> (23.08.2005)

Paul Abramson, Editor/Administrator (1998) <http://www.creationism.org/> (23.08.2005)

Evangelical Theological Society (2004) <http://www.etsjets.org/> (23.08.2005)

STH Basel <http://www.sthbasel.ch/grundlage.htm> (05.03.2005)