

„... und macht sie euch untertan“?

Ethische Implikationen der Mensch-Umwelt-Relation in ausgewählten alttestamentlichen und altorientalischen Schöpfungstexten

Walter Bührer

Universität Heidelberg
walter.buehrer@ts.uni-heidelberg.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1199>



Abstract

The article examines the relationship between humans and their animal and non-animal environment in some Old Testament and Ancient Near Eastern texts on creation (the priestly and the non-priestly Primeval History; Atrahasis; *Enūma eliš*; the debate between Sheep and Grain; the Sumerian flood story; and the creation of Enkidu in the epic of Gilgameš). The diverse texts explain the world order as the result of a development, in some cases involving several stages, from a counter-world, which is by no means a paradise, to the real world of their authors. The texts grant humans a special position in creation, which at the same time goes hand in hand with a responsibility towards the rest of creation. This responsibility, though, can also include the use of deadly power.

Das Alte Testament stellt gleich zu Beginn die Menschen als dreifach bestimmte Beziehungswesen vor:¹ Die Menschen stehen in Relation zu Gott (*imago dei*), sie stehen in Relation zu anderen Menschen, hier dargestellt anhand der Zweigeschlechtlichkeit der Menschen, und sie stehen in Relation zu ihrer tierischen (*regnum animalium*) und nicht-tierischen (*dominium terrae*) Umwelt (Gen 1,26–30). Die Mensch-Gott-Relation wird dabei als allein von Gott determiniert angesehen. Hinsichtlich der Mensch-Mensch- und der Mensch-Umwelt-Relation erhalten die Menschen dagegen konkrete Aufträge von Gott, deren Ermöglichungsgrund in der Segnung der Menschen durch Gott liegt: Sie sollen sich mehren, sie sollen sich die Erde untertan machen und sie sollen über die Tiere herrschen. Dass die Menschen an diesen Aufträgen auch scheitern können, zeigt der weitere Erzählverlauf der Urgeschichte – mit der

¹ Vgl. grundlegend SCHELLENBERG, ANNETTE: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011 (ATHANT 101), die in der Herausarbeitung der Sonderstellung der Menschen die Verhältnisse von Menschen und Tieren, Menschen und Gott sowie Menschen und Mitmenschen differenziert, das Verhältnis von Menschen und nicht-tierischer Umwelt allerdings nicht weiter thematisiert.

Folge, dass Gott die Mensch-Mensch- und die Mensch-Umwelt-Relation neu definiert (Gen 9,1–7). Unverändert bleibt bei dieser Neuordnung die in Gen 1 beschriebene Mensch-Gott-Relation als Gottes-Bildhaftigkeit der Menschen (*imago dei*). Sie unterscheidet jene von der restlichen Schöpfung und eignet ihnen unwiderruflich, also auch und gerade auch dann, wenn sie in ihren Verhältnissen zu ihren Mitmenschen und ihrer Umwelt scheitern.²

Von den genannten Relationsbestimmungen steht im Folgenden die Mensch-Umwelt-Relation, differenziert in tierische und nicht-tierische Umwelt, im Zentrum. Anhand ausgewählter Schöpfungstexte aus dem Alten Testament und dem Alten Vorderen Orient, die vor allem von der Ersterschaffung, der *creatio prima*, handeln,³ sollen ethische Implikationen dieser Relationsbestimmungen erhoben und miteinander verglichen werden.⁴ Es wird sich zeigen, dass der im Titel anzitierte Herrschaftsauftrag keineswegs zur Begründung schrankenloser Ausbeutung der Natur diene und in dessen sachgemäßer Rezeption dienen kann, ja dass seine Deutung auf dem Hintergrund der im Folgenden verglichenen Texte des Alten Testaments und des Alten Vorderen Orients vielmehr eine Form gelingender, realistischer Mensch-Umwelt-Relation darstellen kann.

² Zu dem hier und ausführlicher in Kap. 1 entfalteten Argument vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 29–142; BÜHRER, WALTER: Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (FRLANT 256), S. 65–73.341f.; BÜHRER, WALTER: On the Origins of Evil in the Priestly Primeval History, in: VT 73, 2023, S. 194–207. Literatur zur *imago dei* ist Legion; vgl. nebst der hier und im Folgenden genannten Literatur besonders GROSS, WALTER: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000), 2001, S. 11–38. Im Neuen Testament wird das priesterschriftliche Verständnis der *imago dei* lediglich in Jak 3,9 vertreten. Dagegen bietet 1Kor 11,7 eine Engführung der *imago dei* auf den Mann, 2Kor 4,4; Kol 1,15 eine auf Christus, letzteres mit der Konsequenz einer Eschatologisierung der Vorstellung mit Blick auf ausgewählte Menschen: vgl. Röm 8,29; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; Kol 3,10. Vgl. etwa VOLLENWEIDER, SAMUEL: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: MATHYS, HANSPETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 123–146.

³ Zum Begriff der Schöpfung vgl. CARR, DAVID M.: Genesis 1–11, Stuttgart 2021 (IECOT), S. 27; JANOWSKI, BERND: Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik, Tübingen 2023, S. 1–40. Da im Folgenden nur ausgewählte Aspekte und Texte angesprochen werden können, sei hier auf folgende Überblicksdarstellungen zum Thema insgesamt hingewiesen: Zum Alten Testament: JEREMIAS, JÖRG: Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments (1990), in: JEREMIAS, JÖRG: Studien zur Theologie des Alten Testaments. Herausgegeben von FRIEDHELM HARTENSTEIN und JUTTA KRISPENZ, Tübingen 2015 (FAT 99), S. 83–108; SCHMID, KONRAD: Schöpfung im Alten Testament, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 71–120; JANOWSKI: Schöpfungsglaube. Zum Alten Vorderen Orient: WILCKE, CLAUS: Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: ANGEHRN, EMIL (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft, Berlin/New York 2007 (Colloquium Rauricum 10), S. 3–59; ZGOLL, ANNETTE: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 17–70.

⁴ Es versteht sich von selbst, dass durch diese dreifache Einschränkung auf ausgewählte Texte zum Thema Schöpfung viele Aspekte alttestamentlicher, antik-israelitischer und altorientalischer tier- und umweltethischer Motive, die etwa in Rechts-, weisheitlichen und prophetischen Texten verhandelt sowie in ikonographischen und archäologischen Funden greifbar werden, im Folgenden unberücksichtigt bleiben müssen.

1. Die priesterschriftliche Urgeschichte

Sowohl die Anfangsstellung von Gen 1,1–2,3 als erstes Kapitel der hebräischen und griechischen Bibel wie auch das Maß an Reflexion über die Relationalität des Menschen darin begründen die Bedeutung dieses Textes für jüdische wie christliche Menschenbilder. Gen 1,1–2,3, der priesterschriftliche Schöpfungsbericht, steht freilich nicht in *splendid isolation*,⁵ sondern muss, um angemessen verstanden werden zu können, zweifach kontextualisiert werden:⁶ einerseits in den historischen Kontext der babylonischen und persischen Zeit⁷ und andererseits in den literarischen Kontext der mit guten Gründen redaktionsgeschichtlich rekonstruierten priesterschriftlichen Urgeschichte als Teil der Priesterschrift, die einst eigenständig überliefert wurde und erst später um ältere und jüngere nicht-priesterschriftliche Texte ergänzt wurde.⁸

Die Menschen in ihrem Wesen als Bild Gottes (Gen 1,26a.27) erhalten im Herrschaftsauftrag eine Funktionsbestimmung: Sie sollen als Repräsentanten Gottes auf Erden über die Erde „herrschen“ (רָדָה; Gen 1,26b)⁹ und sie sich, gerade durch ihre Vermehrung, „untertan machen“ (כִּבְּשׁ; Gen 1,28a), und sie sollen über die Tiere „herrschen“ (רָדָה; Gen 1,26b.28b).

⁵ Vgl. JEREMIAS: Schöpfung, S. 107: „Eine isolierte Lektüre von Gen 1 ist biblisch nicht intendiert.“

⁶ Eine solche Kontextualisierung fehlt weitestgehend in den bekannten Thesen, wonach gerade der biblische Herrschaftsauftrag zur Begründung schrankenloser Ausbeutung der Natur gedient hätte (vgl. zur Diskussion BARANZKE, HEIKE; LAMBERTY-ZIELINSKI, HEDWIG: Lynn White und das dominium terrae [Gen 1,28b]. Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: BN 76, 1995, S. 32–61; STIPP, HERMANN-JOSEF: Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: MICHEL, ANDREAS; STIPP, HERMANN-JOSEF [Hg.]: Gott – Mensch – Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 2001 [ATSAT 68], S. 113–148, darin S. 113f.; GERTZ, JAN C.: Das erste Buch Mose [Genesis]. Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen ²2021 [ATD 1], S. 72–74), sie fehlt aber auch in zahlreichen aktuellen tier- (vgl. etwa STRÖMMEN, HANNA M.: Biblical Animality after Jacques Derrida, Atlanta 2018 [SemeiaSt 91], S. 37–66 und *passim* [bezogen auf Gen 9]; BREIER, IDAN: An Ethical View of Human-Animal Relations in the Ancient Near East, Cham 2022 [The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series], S. 131–142 und *passim*) oder umweltethischen (vgl. etwa JOERSTAD, MARI: The Hebrew Bible and Environmental Ethics. Humans, Nonhumans, and the Living Landscape, Cambridge 2019, S. 48–58 und *passim*) Behandlungen des Themas bzw. der Texte.

⁷ Vgl. zum historischen Kontext etwa BERLEJUNG, ANGELIKA: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: GERTZ, JAN C. (Hg. in Zusammenarbeit mit ANGELIKA BERLEJUNG, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE): Grundinformation Altes Testament, Göttingen ⁶2019, S. 59–192; FREVEL, CHRISTIAN: Geschichte Israels, Stuttgart ²2018 (Kohlhammer Studienbücher Theologie).

⁸ Die Unterscheidung mindestens zweier unterschiedlicher Textstränge im Pentateuch, nämlich des priesterschriftlichen und des nicht-priesterschriftlichen, ist exegetischer Konsens. Die Ausdifferenzierung im Detail, die Relationierung der Textstränge und ihre jeweilige literarhistorische Einordnung sind Gegenstand der Debatte. Vgl. zu der hier vertretenen literarhistorischen Auswertung etwa GERTZ, JAN C.: The Formation of the Primeval History, in: EVANS, CRAIG A. ET AL. (Hg.): The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation, Leiden 2012 (VTSup 152), S. 107–135; BÜHRER: Anfang; GERTZ: Buch; CARR: Genesis 1–11; CARR, DAVID M.: Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11), in: JBL 140, 2021, S. 251–269.

⁹ So die Mehrheitslesart in Gen 1,26b, wohingegen eine Mehrheit von Exeget:innen der ausschließlich im syrischen Text bezeugten Lesart folgt und „Getier (der Erde)“ ergänzt (vgl. BHK, BHS). Mit MT lesen etwa HENDEL, RONALD S.: The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition, New York/Oxford 1998, S. 42f.; BÜHRER: Anfang, S. 38f.68f.; CARR: Genesis, S. 41.43f., die den syrischen Text von Gen 1,26b als Harmonisierung mit den Listen aus Gen 1,24f. deuten (vgl. BHQ). Dass die Septuaginta Gen 1,28 nach Gen 1,26 durch die Hinzufügung (des Viehs und) der Erde harmonisiert, spricht zusätzlich für die Ursprünglichkeit des (von der Septuaginta vorausgesetzten) masoretischen Textes von Gen 1,26. Zu den zahlreichen Harmonisierungen des Textes in der antiken Textüberlieferung mit dem Ziel der genaueren Übereinstimmung von Auftrag und Ausführung vgl. HENDEL: Text, S. 20–35.41–43.81–88.120–123; BÜHRER: Anfang, S. 35f.38f.

Beide Begriffe, כבש „untertan machen“ und רדה „(be)herrschen“, bezeichnen sehr wohl gewaltbereite und gewalttätige Aktionen, betreffen aber (potentiell feindlich gesinnte) „Anderere“; sie beziehen sich also nicht etwa auf ein königliches Herrschen über das „eigene“ Volk,¹⁰ wie die weiteren Belege dieser Lexeme im Alten Testament unmissverständlich deutlich machen.¹¹ Die Nahrungszuweisung in Gen 1,29–30 zeigt jedoch, dass dieser Herrschaft Grenzen gesetzt sind, denn Menschen und Tiere werden auf vegetabile Kost festgelegt. Die Tötung tierischer Lebewesen zum Verzehr ist in dieser Anordnung nicht vorgesehen.

Neben dieser expliziten Hierarchisierung von Menschen und Tieren sowie nicht-tierischer Umwelt bietet der priesterschriftliche Schöpfungsbericht mehrere implizite Bestimmungen dieser Hierarchie, durch die sich der Herrschaftsauftrag weiter konkretisieren lässt:

Wenn auch Menschen wie Tiere auf pflanzliche Nahrung festgelegt werden, so fällt doch ein Unterschied bei der Zuteilung der Pflanzen auf: Den Menschen werden alles Samen tragende Kraut und alle Samen tragenden Bäume zugewiesen (Gen 1,29), die Tiere erhalten dagegen schlicht grünes Kraut (Gen 1,30). Die Betonung der Samen der den Menschen zugeordneten Pflanzen dürfte einerseits eine höhere Qualität der Nahrung für die Menschen im Vergleich zu den Tieren zum Ausdruck bringen und andererseits auch auf Agrikultur abzielen, insofern sich die Menschen die Samen der Pflanzen zunutze machen können.¹² Die Agrikultur, wenn auch nicht expliziert im Text, kann so als eine Näherbestimmung des *dominium terrae* bezeichnet werden.

Eine weitere Näherbestimmung des *dominium terrae* liegt im *regnum animalium*: Wie schon die Nahrungszuweisung in Gen 1,30 nur an die Landtiere und Vögel ergeht, also an die Tiere, die mit den Menschen die Erde als Lebensraum (bei den Vögeln zumindest partiell) teilen, die Fische aber unberücksichtigt bleiben, so dürfte auch die konkrete Ausübung der Herrschaft über die Tiere in erster Linie die Tiere betreffen, die mit den Menschen denselben Lebensraum teilen, auch wenn in Gen 1,26b.28b die Tierwelt insgesamt genannt ist. Mit dem nur in Gen 1,26b explizit genannten „Vieh“ (בְּהֵמָה) sind die domestizierten Tiere im Blick, die ja nicht zwingend „aufgefressen“ werden müssen,¹³ sondern von den Menschen auch anderweitig genutzt werden können; mit den weiteren Tieren sind die wild lebenden Tiere im Blick, die in der „menschenarmen Welt“ der babylonischen und persischen Zeit zu Teilen

¹⁰ Hierin unterscheidet sich Gen 1,26–28 von der Herrschaftsaussage in Ps 8,7–9, der mit מַשַׁל „herrschen“ ein vergleichsweise neutrales Herrschaftslexem verwendet, das auch die Herrschaft über eigene Größen bezeichnet. Ps 8 beschreibt in diesen Versen ein klar hierarchisches Verhältnis zwischen dem Menschen (אָנוּחַ und בְּרִיָּאָה; Ps 8,5) und den – ihm von Gott zu Füßen gelegten – Werken Gottes (von denen lediglich die Tiere explizit genannt werden), lässt eine genauere Beschreibung dieses Verhältnisses insgesamt jedoch nicht zu. Im Vergleich zu Gen 1,26–28 fällt immerhin auf, dass in Ps 8,8 mit Schafen und Rindern zuerst domestizierte Tiere genannt werden. Vgl. zu Ps 8 NEUMANN-GORSOLKE, UTE: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004 (WMANT 101), S. 20–136; SCHELLENBERG: Mensch, S. 143–177.

¹¹ Vgl. WEIPPERT, MANFRED: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 35–55, darin S. 48–52; STIPP: *Dominium*, S. 119–136; WÖHRLE, JAKOB: *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28, in: ZAW 121, 2009, S. 171–188, darin S. 173–176.

¹² Vgl. CARR: Genesis, S. 70.73.

¹³ Vgl. BUDDE, KARL: Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte, in: ZAW 35, 1915, S. 65–97, darin S. 84.

eine reale Bedrohung für die Menschen sowie deren Nutztiere darstellten.¹⁴ Die Menschen führen Gottes Ordnungshandeln als seine Stellvertreter auf Erden also dadurch fort, dass sie das durch die Wildtiere dargestellte Chaos zurückdrängen, indem sie die von den Wildtieren ausgehende Bedrohung abwehren, wozu sie von Gott durch den Mehrungssegen befähigt und durch den Herrschaftsauftrag legitimiert werden; der derart geordnete Raum menschlicher Lebenswelt wird sodann durch Agrikultur und Nutztierhaltung gestaltet. Menschen und Tiere stehen damit in einer Konkurrenzsituation,¹⁵ die von den Menschen im Falle der Nutztiere mit weniger, im Falle der wilden Tiere mit mehr Gewaltanwendung gestaltet worden sein dürfte – wie denn auch auffällt, dass vom domestizierten „Vieh“ (בְּהֵמָה) explizit nur in Gen 1,26 die Rede ist, nicht aber in den Anordnungen für die Menschen in Gen 1,28–30; 9,2.¹⁶ Deutliches Zeichen für diese Konkurrenzsituation in der von Gott sehr gut geordneten Schöpfung (Gen 1,31) ist erstens, dass die am gleichen Tag wie die Menschen gemachten und in demselben Lebensraum angesiedelten Tiere (Gen 1,24–25) im Unterschied zu den Menschen (Gen 1,28) sowie zu den Wassertieren und Vögeln (Gen 1,22) *keinen* Segen von Gott zugesprochen bekommen, und dass sie zweitens – ebenfalls im Unterschied zu Menschen, Wassertieren und Vögeln – nicht „erschaffen“ (ברא; Gen 1,21.27[3x]), sondern schlicht „gemacht“ (עשה; 1,25) werden. Ein vergleichbarer Ausdruck dieses Welterlebens findet sich etwa in der Vorstellung von Ex 23,29–30, wenn Gott die Kanaanäer nur schrittweise und nicht auf einmal aus dem Land vertreibt, damit nicht die wilden Tiere statt der „Israeliten“, die erst „zahlreich werden“ (פרה) müssen, das Land übernehmen (vgl. auch etwa Jes 13,19–22; 34,8–17), oder in Vorstellungen von der zukünftigen „Befriedung“ des Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren in Texten wie Lev 26,6; Jes 11,6–9; Ez 34,25; Hos 2,20, die indes die Konkurrenzsituation auch jeweils einseitig zugunsten der Menschen auflösen.¹⁷

Wie die Vorstellungen eines solchen Tierfriedens (für die Menschen), so ist auch die Festlegung von Menschen und Tieren auf rein vegetabile Kost gegenwärtlich, utopisch gezeichnet. Zehn Generationen nach der Erschaffung der Menschheit stellt Gott mit Blick auf die Erde auf jeden Fall fest, dass sie nicht mehr „sehr gut“ ist wie noch in Gen 1,31, sondern „verdorben“ (שחת) und „voller Gewalt“ (חָמָס + מְלָא), da „alles Fleisch“ (כָּל-בְּשָׂר), also Menschen *und* Tiere,¹⁸ die Erde verdorben hat (Gen 6,11–13).¹⁹

Wie es zu dieser Gewalt und Verderbnis kommt, berichtet die Priesterschrift nicht explizit. Durch die Verwendung des aus der Unheilsprophezie bekannten „Gewalt“-Begriffes (חָמָס;

¹⁴ Vgl. WEIPPERT: Tier, S. 52–55 (das Zitat entstammt dem Titel); STIPP: Dominium, S. 140–142; CARR: Genesis, S. 70. Vgl. etwa Lev 26,22; 1Kön 13,23–30; Jer 9,10; Am 5,19.

¹⁵ Vgl. etwa STIPP: Dominium, S. 136–143; WÖHRLE: dominium; GERTZ: Buch, S. 61f.69–74; CARR: Construals, S. 263–266; BÜHRER: Evil.

¹⁶ Die Septuaginta indes harmonisiert Gen 1,28 mit Gen 1,26 (s. o. Anm. 9). Zum „Vieh“ in der priesterschriftlichen Fluterzählung vgl. Gen 6,20; 7,14.21; 8,1.17; 9,10.

¹⁷ Vgl. WEIPPERT: Tier, S. 53; GERTZ: Buch, S. 74.

¹⁸ Vgl. STIPP, HERMANN-JOSEF: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: ZAW 111, 1999, S. 167–186.

¹⁹ Vgl. SCHÜLE, ANDREAS: „Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben“ (Gen 1,31; 6,12). Der urgeschichtliche Diskurs über das Böse, in: JBTh 26 (2011), 2012, S. 3–28; BÜHRER: Evil.

Gen 6,11.13),²⁰ durch die Zuweisung der Verantwortung an Menschen *und* Tiere, durch die explizite Neuordnung der Mensch-Tier-Relation in Gen 9,1–7, sowie durch die konkrete Gestaltung der Adam-Genealogie in Gen 5 wird aber deutlich, dass das Übel gemäß der Priesterschrift dadurch auf Erden kam, „daß Menschen und Tiere und diese untereinander sich gegenseitig töten und, wie sich das dann erfahrungsmäßig von selbst versteht, aufzehren.“²¹ Die von Menschen und Tieren „verdorbene“ (תחת; Gen 6,11.12) Schöpfung kann nur dadurch gerettet werden, dass Gott die Verderber „verdirbt“ (תחת; Gen 6,13.17) und mit dem in seiner Generation allein für gerecht und untadelig beschriebenen Noah (Gen 6,9) einen Neuanfang macht. Noah ist bezeichnenderweise der erste Mensch, von dem die Priesterschrift die Ausübung des *dominium terrae* und des *regnum animalium* explizit berichtet: Die Verwendung von Holz und Pech bei der Fertigung der Arche (Gen 6,14) weist auf forstwirtschaftliche Kompetenzen, die Mitnahme von Nahrungsvorräten (Gen 6,21) auf eine etablierte Vorratshaltung hin; beides zeugt von der Indienstnahme der Erde durch die Menschen. Wenn Noah gemäß der priesterschriftlichen Fluterzählung von allen Tieren je zwei in die Arche mitnimmt, ein männliches und ein weibliches (Gen 6,19–20; 7,14–16a), dürfte auch an die Viehzucht gedacht sein, und wenn alle diese Tiere (mitsamt den Menschen) nach einem ganzen Jahr die Arche wieder unversehrt verlassen (Gen 8,16–19), dann hat sich Noah als umsichtiger Herrscher über die auf engstem Raum zusammengepferchte, diverse Tierwelt erwiesen.²² Fleischverzehr – durch Menschen und Tiere – ist auf der priesterschriftlichen Arche auf jeden Fall ausgeschlossen.

Die Neuordnung von Gen 9,1–7 verschärft das bereits in Gen 1,1–2,3 angelegte Konkurrenzverhältnis zwischen Menschen und Tieren einseitig zugunsten der Menschen: Gen 9,1 wiederholt den Mehrungssegen aus Gen 1,28a für die Menschen – wohingegen sich die nachsintflutliche Tierwelt nach Gen 8,17 zwar ebenso mehren soll, jedoch keinen Mehrungssegen zugesprochen bekommt. Gen 9,2 verschärft das *regnum animalium* aus Gen 1,26b.28b, indem aus der Herrschaft über die Tiere eine Terrorherrschaft wird: „Furcht und Schrecken vor euch (וַיִּמְרָאֲכֶם וַיִּחַתְכֶם) sei auf allen Tieren ...“ (vgl. etwa Dtn 11,25); die Tiere sind den Menschen nun „in die Hand gegeben“ (בְּיַדְכֶם נָתַנּוּ).²³ Gen 9,3 korrigiert die Nahrungszuweisung aus Gen 1,29 und gibt den Menschen die Tiere zur Nahrung frei – nur das Blut als Sitz des Lebens darf nicht verzehrt werden (Gen 9,4). Die Tötung von Menschen wird in Gen 9,5–6 dagegen explizit sanktioniert, und zwar unabhängig davon, ob ein Tier oder ein Mensch einen Menschen tötet. Diese Sonderstellung der Menschen wird explizit mit der in Gen 1,1–2,3 dargestellten Sonderstellung der Menschen als *imago dei* begründet.

Von den eingangs genannten Relationsbestimmungen ändert Gen 9,1–7 also die Bedingungen für das Verhältnis zwischen den Menschen und den Tieren und für das Verhältnis zwischen den Menschen untereinander. An der Wesensbestimmung des Menschen als *imago dei*

²⁰ Vgl. KESSLER, RAINER: „Die Erde war voller Gewalt“ (Genesis 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte, in: KESSLER, RAINER: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006 (BWANT 170), S. 41–54; SCHELLENBERG: Mensch, S. 45f.; GERTZ: Buch, S. 249–252.

²¹ BUDDE: Wortlaut, S. 84.

²² Vgl. zu Letzterem CARR: Construals, S. 264f.

²³ Vgl. im neutralen Sinne etwa Gen 39,4.8.22, im kriegerischen Kontext etwa Ex 23,31; Lev 26,25; Num 21,2.34; Dtn 1,27; 2,24.30; 3,2.3; 7,24; 20,13; 21,10 u. ö. Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 65–67.

wird dagegen nicht nur explizit festgehalten, sie wird zur Begründung für die Notwendigkeit der nachsintflutlichen Neuordnung und zum Kriterium für die Mensch-Mensch- und Mensch-Tier-Relation. Auch das Verhältnis zwischen den Menschen und der nicht-tierischen Umwelt wird nicht neu bestimmt; dies zeigt sich besonders daran, dass Gen 9,1 bei der wörtlichen Wiederholung des Mehrungssegens aus Gen 1,28a die Unterwerfung der Erde (וְכַפְשֵׁהָ) nicht nennt.²⁴

Hinsichtlich der Vermehrung der Menschen knüpft Gen 9,1 an die vorsintflutliche Ausbreitung der Menschen auf Erden an. Dabei stellt der Stammbaum Adams in Gen 5 die erste Realisierung des Mehrungssegens dar (vgl. nachsintflutlich Gen 10; 11,10–32). Gen 5,1 wiederholt dabei die Sonderstellung der Menschen gegenüber der weiteren Schöpfung als *imago dei* (vgl. Gen 1,26a.27); Gen 5,2 wiederholt die Differenzierung der Menschen in männlich und weiblich (vgl. Gen 1,27b) sowie den Segen für die Menschen (vgl. Gen 1,28), jedoch ohne seinen Inhalt konkret zu benennen; Gen 5,3 hält über Gen 1 hinausgehend fest, dass die *imago dei* über die Generationen weitergegeben wird – und das, wie Gen 9,6 zeigt, auf Dauer. Die in Gen 5 dargestellte Vermehrung der Menschen wird indes nicht „unschuldig“ berichtet, sondern lässt sich als subtiler Hinweis auf den moralischen Niedergang der vorsintflutlichen Menschen und damit als genealogisch realisierte Begründung für Gottes negatives Urteil über die Schöpfung in Gen 6,11–13 verstehen.²⁵ Die Genealogie lässt sich in zwei Teile gliedern: Die erste Gruppe umfasst fünf „gute“ Patriarchen, die positiv-sprechende Namen tragen und sehr hohe Lebensalter erreichen. Aus der zweiten Fünfer-Gruppe von Patriarchen werden Henoch und Noah explizit herausgehoben als mit Gott wandelnd (Gen 5,22.24; 6,9), sodass nur mehr drei Patriarchen übrig bleiben; diese tragen negativ-sprechende Namen (vgl. besonders Metushelach als „Mann der Waffe“) und sind nach den ursprünglichen Jahresangaben, wie sie für Gen 5 aller Wahrscheinlichkeit nach der Samaritanische Pentateuch bezeugt, allesamt vergleichsweise früher als die ersten fünf Patriarchen und zwar ausdrücklich im Jahr der Flut gestorben.²⁶ Dies lässt sich dahingehend deuten, dass sie als Strafe für ihr gewaltsames Tun, für ihr Verderben der Schöpfung, in der und durch die Flut vom Schöpfer verdorben werden.

Fazit: Der Herrschaftsauftrag über Tiere und nicht-tierische Umwelt für die als Bild Gottes erschaffene zweigeschlechtliche Menschheit zielt als Segen Gottes auf „die gnadenhaft gewährte Ertüchtigung zum Überleben in einer menschenfeindlichen Umwelt“.²⁷ Durch die Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung an Menschen und Tiere ist die Schöpfungsordnung uto-

²⁴ Aus diesem Grund dürfte auch der Mehrheitslesart in Gen 9,7b zu folgen sein, die zum dritten Mal in dem Abschnitt die Vermehrung der Menschen in den Blick nimmt (רבה; 9,1.7a.7b; vgl. zuletzt etwa GERTZ: Buch, S. 224 mit Anm. 23), und nicht mit nur wenigen griechischen Handschriften ein ursprüngliches וְכַפְשֵׁהָ „und sie sollen sie beherrschen“ anzunehmen sein (so aber zuletzt etwa CARR: Genesis, S. 225.230.261.266; vgl. BHK, BHS, BHQ).

²⁵ Vgl. BUDDE, KARL: Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1883, S. 89–116; BÜHRER: Anfang, S. 331–339; GERTZ: Buch, S. 189–195; CARR: Genesis, S. 185–190; BÜHRER: Evil, S. 199–204.

²⁶ Vgl. die Tabellen zu den Lebensaltern der Patriarchen in den unterschiedlichen Textzeugen in der in der voranstehenden Anm. genannten Literatur. Die Angaben für Jered, Metushelach und Lamech, die sich zwischen dem masoretischen Text und dem Text des samaritanischen Pentateuch unterscheiden, betragen nach dem samaritanischen Pentateuch $62 + 785 = 847$, $67 + 653 = 720$ sowie $53 + 600 = 653$ Jahre, womit alle drei im Jahr 1307 nach Grundlegung der Welt und damit im Jahr der Flut sterben.

²⁷ STIPP: Dominium, S. 140.

pisch als eine Art beste vorstellbare Welt gezeichnet, in der auch Gott nicht grundlos tötet: Anders als in der wohl älteren, nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung (vgl. besonders Gen 6,5–8) wird den Tieren in der Priesterschrift ausdrücklich eine Mitverantwortung an der zur Flut führenden Gewalt zugewiesen, so dass ihr Untergang in der Flut ihrer Verderbtheit entspricht, im Rahmen der Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs mithin als gerecht erscheint.²⁸ Die Neuordnung von Gen 9,1–7 passt die Rechtslage an die Bedingungen einer karnivoren Weltordnung im Sinne einer „Kompromissordnung“²⁹ an, wobei ausschließlich den Menschen Fleischverzehr explizit zugesprochen wird; dass Tiere andere Tiere verzehren, dürfte in dem die Menschen fokussierenden Text als selbstverständlich schlicht übergangen worden sein. Indem aber auch die Tiere für das Töten von Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, werden sie auch hier als für ihr Handeln belangbar eingestuft.³⁰ In Gen 9,8–17 werden sie sodann wie die Menschen als Bundespartner Gottes behandelt, wenn auch nicht als solche angesprochen. Der Herrschaftsauftrag über die Erde bleibt dagegen vergleichsweise blass. Das Zurückdrängen der wilden Tiere und die so ermöglichte Agrikultur ließen sich als zwei implizite Bestimmungen des *dominium terrae* benennen. Eine Änderung diesbezüglich findet nachsintflutlich nicht statt. Deutlich wird immerhin, dass die Erde als Opfer menschlichen und tierischen Scheiterns an der Schöpfung dargestellt wird: Die Erde ist verdorben, weil alles Fleisch seinen Lebenswandel auf Erden verdorben hat (Gen 6,12).

Würde man unter den ganz anderen Bedingungen einer überbevölkerten technisierten Welt, in der nicht mehr die wilden Tiere eine Bedrohung für die Menschen, sondern vielmehr die Menschen eine Bedrohung für die Schöpfung insgesamt darstellen,³¹ die Funktion der gottesbildhaften Menschen als Stellvertretern Gottes auf Erden, nämlich ihre Verantwortung gegenüber der Schöpfung in Verantwortung gegenüber ihrem Schöpfer,³² vielleicht etwas anders formulieren als mit dem priesterschriftlichen *dominium terrae* und *regnum animalium*, so bleibt doch festzuhalten, dass mit diesen Bestimmungen kein „Freibrief zu Raubbau und Verwüstung im Dienste eigensüchtiger, vom Schöpfer emanzipierter Interessen“ gemeint ist: „Die Menschen dürfen mit situationsgerechten Mitteln ihren Bestand sichern, mehr nicht. Zerstörerische Konsequenzen waren nicht beabsichtigt und blieben unter damaligen Bedingungen auch jenseits der Vorstellbarkeit.“³³

2. Die nicht-priesterschriftliche Urgeschichte

Auch die zweite, die nicht-priesterschriftliche Schöpfungserzählung steht in einem größeren literarischen Kontext, der mindestens die Eden-Erzählung Gen 2,4b–4,26, möglicherweise auch schon die Abfolge dieser Schöpfungserzählung mit der darauffolgenden nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung in Gen 6,5–8,22 umfasste. Diese nicht-priesterschriftliche Ur-

²⁸ Vgl. STIPP: Fleisch; STIPP: Dominium, S. 117; CARR: Construals, S. 262.264. Zur literarhistorischen Auswertung vgl. die hier und in Anm. 8 genannte Literatur.

²⁹ STIPP: Dominium, S. 137 u. ö.

³⁰ Vgl. CARR: Construals, S. 266, der hier u. ö. von „moral agency for animals“ o. ä. spricht.

³¹ Dass auch die Schöpfung insgesamt eine Bedrohung für die antiken Menschen darstellen konnte, etwa durch Hungersnöte, Erdbeben etc., ist in der priesterschriftlichen Urgeschichte höchstens durch die theologisch gedeutete Flut im Blick.

³² Vgl. KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017, S. 98.

³³ STIPP: Dominium, S. 143 (beide Zitate).

geschichte wurde mit nur wenigen redaktionellen Verbindungen mit der etwas jüngeren priesterschriftlichen Urgeschichte verknüpft und später um die weiteren nicht-priesterschriftlichen Texte der Urgeschichte angereichert. Die aktuelle exegetische Forschung bestimmt den literarischen Kontext, den Umfang der einzelnen Erzählungen sowie deren Datierung im Einzelnen recht divergent – das hier kurz skizzierte Szenario ist gut begründet, jedoch nur eines unter mehreren.³⁴

Wird dieser größere literarische Kontext ernst genommen, und werden nicht beliebige Teiltex-te daraus zu Krontexten theologischer Deutung erhoben, erschließt sich die Deutung der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte als Ätiologie menschlichen Lebens auf Erden im Palästina des 1. Jt. v. Chr.,³⁵ vergleichbar der priesterschriftlichen Urgeschichte. Die Ordnungen, Neuordnungen und Grenzziehungen gestalten sich im Detail freilich unterschiedlich in beiden *Urgeschichten*.

Nach Gen 2,7 „formt“ (יצר) YHWH Gott „den Menschen“ (הָאָדָם) „aus Staub vom Erdboden“ (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) und belebt ihn durch das Einhauchen von „Lebensatem“ (נִשְׁמַת חַיִּים); „so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה).“³⁶ Der geschlechtlich noch nicht weiter ausdifferenzierte, angesichts der Fortsetzung der Erzählung sowie im Kontext des patriarchalen antiken Israel freilich kaum anders denn als Mann vorgestellte, aber dennoch für die Menschheit insgesamt stehende Mensch³⁷ als erstes Werk der Schöpfung hat ausweislich der Vorweltschilderung von Gen 2,5 die Aufgabe, „den Erdboden“, von dem er selbst genommen ist (vgl. Gen 3,19.23), „zu bebauen“ (לְעַבֵּד אֶת־הָאֲדָמָה). Seiner schöpfungsgemäßen Aufgabe wird der Mensch in Gen 3,23 zugeführt: „Und YHWH Gott schickte ihn aus dem Garten Eden, um den Erdboden zu bebauen, von dem er genommen war (וַיִּשְׁלַחְהוּ: לְקַח מִשָּׂם: (וְהָיָה אֲלֵהֶם מִגִּן־עֵדֶן לְעַבֵּד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׂם:).“ Diese Klammer macht deutlich, dass alles, was im gegenwärtlich³⁸ und ambivalent³⁹ gezeichneten Garten (in) Eden geschieht, der Befähigung des Menschen dient, seine von Gott gegebene Bestimmung auf Erden zu erfüllen.

³⁴ Vgl. zu obiger Auswertung die in Anm. 8 genannte Literatur. Die hier vorausgesetzte literarhistorische Auswertung und theologische Deutung von Gen 2,4b–4,26 ist ausführlich begründet in BÜHRER: Anfang, S. 165–273.

³⁵ Vgl. KRÜGER, THOMAS: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 95–109, darin S. 98–102; HARTENSTEIN, FRIEDHELM: Orte des Ursprungs und der Erneuerung. Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: KARRER-GRUBER, CHRISTIANE ET AL. (Hg.): Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2009 (AOAT 359), S. 35–48, darin S. 38–39.

³⁶ Vgl. zur ganzheitlich leiblichen Vorstellung des Menschen als lebendiges Wesen JANOWSKI, BERND: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, S. 48–58; JANOWSKI: Schöpfungsglaube, S. 92f.

³⁷ Vgl. CARR: Genesis, S. 104f.; CARR: Construals, S. 256. Zur Differenzierung zwischen dem Menschen (הָאָדָם) und Adam (אָדָם) in den unterschiedlichen Textüberlieferungen von Gen 2,4b–4,26 vgl. BÜHRER: Anfang, S. 187–191.

³⁸ Vgl. STOLZ, FRITZ: Paradiese und Gegenwelten (1993), in: STOLZ, FRITZ: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von DARIA PEZZOLI-OLGIATI ET AL., Göttingen 2004, S. 28–44; zur biblischen Paradieserzählung S. 41f.

³⁹ Vgl. SPIECKERMANN, HERMANN: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f. (2000), in: SPIECKERMANN, HERMANN: Gottes Liebe zu Israel, Tübingen 2001 (FAT 33), S. 49–61.

Und so wird denn der erste gezeugte Mensch, Kain, „Ackerbauer“ (עֹבֵד אֲדָמָה), sein Bruder, Abel, wird „Hirte“ (רֹעֵה צֹאן; Gen 4,1–2).

Der Gott unmittelbare Mensch im Garten Eden ist also der urgeschichtlich-utopische Mensch. Erst der durch die Erkenntnis von Gut und Schlecht Gott ähnlich gewordene Mensch (Gen 3,22), der aus der Gottesunmittelbarkeit im Garten Eden vertrieben wird (Gen 3,23–24), ist der geschichtlich-reale Mensch.⁴⁰ Das imaginierte Leben im Garten Eden ist ebenso utopisch, wie es die Bestimmungen von Gen 1,1–2,3 sind, und muss daher ebenso der Realität angepasst werden wie jene. Anders als dort geschieht dies in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte nicht erst in der Fluterzählung, sondern bereits in Gen 2,4b–4,26 infolge des Essens vom verbotenen Baum vermittelt des klügsten von Gott erschaffenen Tieres auf Erden, der Schlange (Gen 3,1–7). Und anders als dort umfassen die Neuordnungen alle vier oben differenzierten Relationen, weshalb im Folgenden auch kurz die Mensch-Mensch- und die Mensch-Gott-Relation angesprochen werden:

Zur nicht-tierischen Umwelt: YHWH Gott lässt aus dem Erdboden Bäume hervorsprossen (Gen 2,9a) und pflanzt einen Garten in Eden, darein er den Menschen setzt (Gen 2,8) und darin er zwei besondere Bäume hervorsprossen lässt (Gen 2,9b). Von den Bäumen des Gartens darf der Mensch essen, einzig der Baum der Erkenntnis von Gut und Schlecht bleibt ihm verwehrt (Gen 2,16–17). Der Mensch als Sammler der ihm von Gott bereitgestellten Früchte im Garten Eden ist freilich noch nicht der in Gen 2,5 anvisierte Bebauer des Erdbodens.⁴¹ Und so berichtet die Erzählung von der Gebotsübertretung, in deren Folge YHWH Gott im Strafspruch über den hier als Mann zu deutenden Menschen den Erdboden „verflucht“ (אָרַר; Gen 3,17–19; vgl. Gen 8,21 [קָלַל]), auf den die Menschen sodann geschickt werden (Gen 3,23–24): Nur mit Mühen können sich die Menschen von ihm ernähren; die Bestimmung des Menschen zum Ackerbau ist daher schweißtreibend. Die YHWH dargebrachte „Gabe“ (מְנַחֵם) von den Erträgen des Erdbodens durch Kain, als dem Begründer von Opferpraxis im weitesten Sinne, wird von YHWH nicht angenommen (Gen 4,3–5), was letztlich den Brudermord zur Folge hat. Über den Grund dieser göttlichen Ablehnung lässt sich trefflich streiten – dass die Gaben dem verfluchten Erdboden entstammen, ist eine von vielen Deutungen; insgesamt dürfte die vom Text nicht explizit begründete Ablehnung die Kontingenz menschlichen Lebens und Arbeitens im Blick haben.⁴² Wenn der Erdboden sodann seinen Mund öffnet, um das Blut des getöteten Abel zu nehmen (Gen 4,11), so wird die Erde selbst einerseits als Opfer menschlicher Gewalt angesehen, andererseits wird ihr aber auch

⁴⁰ Vgl. ALBERTZ, RAINER: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (1993), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 23–47; SPIECKERMANN: Ambivalenzen; zur Begrifflichkeit BLUM, ERHARD: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung (2004), in: BLUM, ERHARD: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, herausgegeben von WOLFGANG OSWALD, Tübingen 2010 (FAT 69), S. 1–19.

⁴¹ Dass der Mensch nach Gen 2,15 den Garten Eden „bebauen und bewahren“ soll (לְעֹבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ), ist ausweislich der Wiederaufnahme von Gen 2,8b als literarisch nachgetragene Bestimmung zu deuten: Gen 2,10–15 dient der sekundären Verortung des alokalen Garten Edens. Vgl. BÜHRER: Anfang, S. 214–220; GERTZ: Buch, S. 114–119.

⁴² Vgl. BÜHRER: Anfang, S. 263f.; GERTZ: Buch, S. 161–164.

eine gewisse Handlungsmacht zugewiesen.⁴³ Der „Erdboden“ (אֶרֶץ) soll dem „verfluchten“ (אָרָר; Gen 4,11) Kain seine Kraft, seinen Ertrag nicht weiter geben, Kain muss daher unstet und flüchtig sein auf „Erden“ (אֲרָצִים; Gen 4,12) – jenseits des Gebietes Eden und jenseits der Gegenwart Gottes (Gen 4,14.16). Die Eden-Erzählung Gen 2,4b–4,26 mündet schließlich in zwei Genealogien: Im Kainiten-Stammbaum Gen 4,17–24 erscheinen die Kainiten als Kulturgründer, womit Kulturleistungen zwar als positive Folge der erlangten Erkenntnis erscheinen, allerdings auch ambivalent dargestellt werden, insofern sie auf den verfluchten Kain und dessen Nachkommen zurückgeführt werden; der Setiten-Stammbaum Gen 4,25–26 mit der Abfolge Adam – Set – Enosch mündet dagegen in den Beginn von Gottesdienstpraxis und zielt damit in erster Linie auf eine positive Mensch-Gott-Relation ab.

Zur tierischen Umwelt: Weil es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, will ihm YHWH Gott „ein ihm entsprechendes Gegenüber“ (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ) „machen“ (עָשָׂה; Gen 2,18) und so „formt“ (יָצַר) er wie zuvor den Menschen die Tiere „aus dem Erdboden“ (מִן־הָאֲדָמָה) und führt sie dem Menschen zu, damit er sie benenne (Gen 2,19). Der Mensch benennt die Tiere, klassifiziert sie nach ihrer Nützlichkeit für ihn (wodurch sich die unterschiedliche Aufzählung der Tierarten in Gen 2,19 und Gen 2,20 erklärt)⁴⁴ – findet in ihnen aber kein ihm entsprechendes Gegenüber (Gen 2,20). Die Tiere sind in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte, anders als in der priesterschriftlichen, also auf den Menschen hin und für ihn erschaffen. Dass er sie benennt und klassifiziert, stellt einen göttlich legitimierten Herrschaftsakt des Menschen über die Tiere dar, ja durch die Benennung wird der Mensch selbst kreativ tätig als Mitgestalter der Schöpfung.⁴⁵ Dass in der Aufzählung der Tiere die Wasserlebewesen – anders als in Gen 1,1–2,3 – nicht genannt werden, weil sie als Gegenüber der Menschen aufgrund ihres anderen Lebensraumes nicht in Frage kommen, macht freilich deutlich, dass die Stellung und das Existenzrecht der Tiere in der Schöpfung nicht allein an den Menschen liegen – denn die Tierwelt ist hier gar nicht als solche im Blick, sondern lediglich hinsichtlich der vom Menschen aus gedachten Mensch-Tier-Relation. Dies zeigt sich, wiederum im Unterschied zur priesterschriftlichen Urgeschichte, auch darin, dass der Tod der (nicht auf der Arche geretteten) Tiere in der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung schlicht als Kollateralschaden der Vernichtung der schlechten Menschen erscheint und nicht durch das Handeln der Tiere begründet wird (vgl. besonders Gen 6,5–8).⁴⁶ Herrscht damit im Garten Eden bereits eine klare Hierarchie zwischen Menschen und Tieren, so verschlechtert sich ihr Verhältnis nach dem Essen vom verbotenen Baum explizit und implizit – und zwar, hierin wieder in Übereinstimmung mit der priesterschriftlichen Urgeschichte, durch Setzungen Gottes: Zunächst „verflucht“ (אָרָר; Gen 3,14) YHWH Gott die Schlange und bestimmt das Verhältnis zwischen der Schlange und der Frau sowie mittels deren Nachkommen zwischen Schlangen und Menschen insgesamt als „Feindschaft“ (אֵיבָה; Gen 3,15); der Schlange wird so eine Verantwortung für ihr Handeln zugesprochen, vergleichbar den Tieren in der priesterschriftlichen Fluterzählung. Sodann macht YHWH Gott den nur behelfsmäßig bekleideten (Gen 3,7), sich

⁴³ Vgl. JOERSTAD: Bible, S. 58–65.

⁴⁴ Vgl. WHITEKETTLE, RICHARD: Oxen Can Plow, But Women Can Ruminare. Animal Classification and the Helper in Genesis 2,18–24, in: SJOT 23, 2009, S. 243–256.

⁴⁵ Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 197–200.

⁴⁶ S. o. Anm. 28.

nackt fühlenden (Gen 3,10) Menschen Kleidung aus Tierhaut und bekleidet sie damit (Gen 3,21). Damit dürfte der Tod, wahrscheinlich sogar die Tötung von Tieren durch Gott im Interesse der Menschen vorausgesetzt sein; letzteres erscheint als die wahrscheinlichste Deutung, weil sie schlicht die einfachste Lesart darstellt.⁴⁷ Die Verwendung tierischen Fells und tierischer Haut zur Fertigung (unter anderem von) menschlicher Kleidung wird hier auf eine göttliche Setzung zurückgeführt. Tiere und Menschen unterscheiden sich damit auch in ihrer Bekleidung. Schließlich wird mit dem Opfer Abels die erste Tötung von Tieren durch einen Menschen und die Annahme dieses Opfers durch Gott explizit berichtet (Gen 4,4). Dabei ist es wahrscheinlich, dass mit dem tierischen Opfer auch der Fleischverzehr durch die Menschen impliziert wird. Das lässt darauf schließen, dass sich auch hier die urgeschichtlich-utopische Menschheit von der geschichtlich-realen Menschheit durch ihren Vegetarismus unterscheidet. Durch das in Gen 8,20–22 berichtete Opfer von Tieren unterscheidet sich auch die nicht-priesterschriftliche Fluterzählung von der priesterschriftlichen; möglicherweise steht hinter der Siebenzahl der mitgenommenen reinen Tierpaare (im Unterschied zur priesterschriftlichen Zweizahl; vgl. Gen 7,2–3 mit Gen 6,19–20; 7,14–16a [dagegen ist Gen 7,8–9 wohl redaktionell]) nicht nur das Opfer, sondern auch der Fleischkonsum von Mensch und / oder Tier auf der Arche.⁴⁸

Zur Mensch-Mensch-Relation: Weil der Mensch die Tiere als ihm entsprechendes Gegenüber zurückgewiesen hat, erschafft YHWH Gott die Frau (הַאִשָּׁה): Im Unterschied zum Menschen (אָדָם) und zu den Tieren wird sie nicht aus dem Erdboden geformt, sondern aus einer Rippe vom Menschen „gebaut“ (בָּנָה; Gen 2,21–22). Der Mensch erkennt diese kreatorige Intimität (im Unterschied zur kreatorigen Gleichförmigkeit mit den Tieren), womit die Suche nach einem ihm entsprechenden Gegenüber an ihr Ziel gekommen ist (Gen 2,23). Die Innigkeit ihrer Beziehung wird erst durch ihr Erkennen von Gut und Schlecht getrübt: Sie erkennen erst jetzt (gegenüber Gen 2,25) ihre Nacktheit und beheben sie behelfsmäßig (Gen 3,7). Sie verstecken sich so in gewisser Weise voreinander – und erst recht vor YHWH Gott (Gen 3,8.10). Sowohl die Erkenntnisfähigkeit sowie die daraus folgende Scham und Bekleidung unterscheiden die (erwachsenen) Menschen von den Tieren.⁴⁹ Im Strafspruch gegen die Frau, die hier erstmals als Hervorbringerin weiteren Lebens in den Blick kommt (und von dem hier als Mann zu deutenden Menschen in Gen 3,20 entsprechend benannt wird), wird das Verhältnis zwischen Mann und Frau nun als Abhängigkeitsverhältnis beschrieben: Das Verhältnis der Frau zum Mann wird als „Begehren“ (הִשָּׁקָה), das Verhältnis des Mannes zur Frau als „Herrschen“ (מָשַׁל) bezeichnet (Gen 3,16). Gott legt hier also eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zugunsten des Mannes fest,⁵⁰ die jedoch nicht als Unterdrückung, sondern

⁴⁷ Vgl. BLUM: Gottesunmittelbarkeit, S. 17; CARR: Genesis, S. 138. Zuletzt dezidiert anders, doch im Kontext der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte m. E. wenig überzeugend STRAWN, BRENT A.: Must Animals Die? Genesis 3:21, Enūma Eliš IV, and the Power of Divine Creation, in: VT 72, 2022, S. 122–150.

⁴⁸ Vgl. BOYD, SAMUEL L.: The Flood and the Problem of Being an Omnivore, in: JSOT 43, 2019, S. 163–178, darin S. 168f.

⁴⁹ Vgl. CARR: Construals, S. 257f.

⁵⁰ Mit Blick auf die handelnde(n) Person(en) zeigt sich in der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung im Unterschied zur priesterschriftlichen eine enge Fokussierung auf den Sintfluthelden: Genannt wird lediglich Noah; die ihm zugeordneten, aber nicht weiter spezifizierten Menschen werden lediglich als sein „Haus“ in den Blick genommen bzw. als die, die mit ihm auf der Arche waren (Gen 7,1.23).

als „gerechte Herrschaft“ zu verstehen ist, „die Fürsorge und den Schutz der anvertrauten Person“ umfasst.⁵¹ So wird mit מַשַׁל „herrschen“ ein vergleichsweise neutrales Herrschaftslexem verwendet,⁵² dem Mann selbst wird in Gen 3 kein Herrschaftsauftrag erteilt,⁵³ und der ätiologisch über den Garten Eden hinausweisende Vers Gen 2,24 macht deutlich, dass auch der Mann aufs Innigste auf seine Frau bezogen ist.⁵⁴ Schließlich machen der Brudermord in Gen 4,8 und die überbordende Gewalt(bereitschaft) Lamechs gegenüber seinen Mitmenschen in Gen 4,23–24 deutlich, dass jegliche zwischenmenschliche Relation zumindest potentiell konflikträchtig ist.

Zur Mensch-Gott-Relation: Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wandelt sich von der Gottesunmittelbarkeit der kindlich unbedarften Menschen im Garten Eden zur Gottähnlichkeit der nun vernunftbegabten Menschen außerhalb des Garten Edens bis hin zur Gottesferne des verfluchten Brudermörders, der indes von Gott gleichwohl geschützt wird (vgl. Gen 4,13–15). Mit Adams Enkel Enosch, dessen Name ebenso wie der seines Großvaters „Mensch“ bedeutet, verbindet die Adam-Genealogie in Gen 4,25–26 den Anfang der YHWH-Anrufung. In der Fluterzählung schließlich ändert Gott sich selbst, der die Erschaffung der schlechten Menschen nicht länger bereut (so noch in Gen 6,6), sondern die Schlechtigkeit der Menschen akzeptiert: Gen 8,21–22.⁵⁵

Fazit: Die Menschen der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte sind zur Arbeit am Erdboden bestimmt und werden dazu durch das in Gen 2,4b–4,26 Berichtete befähigt. Gen 2,4b–4,26 berichtet so von der Ordnung und der Neuordnung der Schöpfung in einem, stellt die Gegenwelt aber, anders als die priesterschriftliche Urgeschichte, nicht als beste vorstellbare, sondern als ebenso ambivalente Welt dar. Die beschwerliche Arbeit dient in erster Linie der Ernährung der Menschen, ausgehend von der Vorweltschilderung in Gen 2,5 und dem literarhistorisch späteren Bebauungs- und Bewahrungsauftrag für den Garten Eden in Gen 2,15⁵⁶ aber auch der Schöpfungs- bzw. Weltgestaltung insgesamt. Gegenüber den Tieren sind die Menschen von Gott in eine dominierende Position gesetzt worden, die letztlich auch Feindschaft und das Töten von Tieren umfasst; die Menschen unterscheiden sich von den Tieren nebst dieser dominierenden Position durch ihre Erkenntnisbegabung und ihre Bekleidung. Zumindest implizit unterscheiden sich die realen, vorfindlichen Menschen von den nur imaginierten der Gegenwelt des Garten Edens auch in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte durch ihren Fleischverzehr.

⁵¹ GERTZ: Buch, S. 145.

⁵² S. o. Anm. 10.

⁵³ Dies ist anders in der literarisch sekundären Anrede YHWHs an Kain in Gen 4,6f., wo beide zuvor genannten Beziehungslexeme wieder begegnen: Kain als der ältere Bruder soll über den auf ihn verwiesenen jüngeren Bruder – und nicht über die syntaktisch hier nicht mögliche Sünde! – herrschen (vgl. zu dieser Auswertung und Deutung BÜHRER: Anfang, S. 265f. mit weiterer Literatur). Kain jedoch fühlt sich gegenüber seinem Bruder nicht verantwortlich: Gen 4,9.

⁵⁴ Vgl. BLUM: Gottesunmittelbarkeit, S. 11f.; BÜHRER: Anfang, S. 230f.251; GERTZ: Buch, S. 145f.; JANOWSKI: Schöpfungsglaube, S. 101f.

⁵⁵ Vgl. GERTZ, JAN C.: Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, in: DVfLG 81, 2007, S. 503–522, darin S. 515–522.

⁵⁶ S. o. Anm. 41.

3. Mesopotamische Texte

Anders als in der biblischen Urgeschichte spielt in mesopotamischen Texten von der Schöpfung das Verhältnis der Menschen zur Erde eine deutlich größere Rolle als das Verhältnis der Menschen zu den Tieren; von der Erschaffung der Tiere wird auch nur selten berichtet.⁵⁷ Dies dürfte damit zusammenhängen, dass trotz der enormen Diversität der Texte, die einem Zeitraum von gut 3000 Jahren, dem riesigen geographischen Raum Mesopotamiens, mit dem Sumerischen und dem Akkadischen zwei verschiedenen Sprachen und schließlich ganz unterschiedlichen Textgenres entstammen,⁵⁸ von der Schöpfung vor allem im Zusammenhang mit der Aufgabe der Menschen *in* der Schöpfung die Rede ist. Diese Aufgabe wird weitgehend einhellig als die kontinuierliche (Weiter-)Arbeit an der Schöpfung im Dienste der Götter bestimmt,⁵⁹ die hauptsächlich im – durch (staatlich organisierten) Kanalbau ermöglichten – Ackerbau besteht.

Der Gedanke wird im Folgenden anhand des Schöpfungs- und Flutmythos Atrahasis nachgezeichnet, weil er mit der Abfolge von Schöpfung und Flut der biblischen Urgeschichte besonders nahe steht (3.1.). Sodann werden drei von zahlreichen weiteren Texten zum Thema knapp angeführt, um zusätzliche Motive zu erläutern (3.2.).⁶⁰ Schließlich wird die für die Mensch-Tier-Relation lehrreiche Episode von der Erschaffung und Menschwerdung Enkidu im Gilgameš-Epos besprochen (3.3.).

⁵⁷ Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 38.287.314; ESPAK, PEETER: Creation of Animals in Sumerian Mythology, in: MATTILA, RAJA ET AL. (Hg.): Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World, Wiesbaden 2019 (Universal- und kulturhistorische Studien. Studies in Universal and Cultural History), S. 303–311; BREIER: Ethical View, S. 69–74. Die geringe Anzahl an Nennungen von Tieren in Schöpfungstexten steht in deutlichem Kontrast zu den überaus zahlreichen Nennungen von Tieren besonders in weisheitlichen Texten, lexikalischen Listen und Omina. Vgl. dazu FOSTER, BENJAMIN R.: Animals in Mesopotamian Literature, in: COLLINS, BILLIE J. (Hg.): A History of the Animal World in the Ancient Near East, Leiden/Boston/Köln 2002 (HdO I/64), S. 271–288; BREIER: Ethical View.

⁵⁸ An kurzen Einführungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten sei auf KREBERNIK, MANFRED: Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012 und RADNER, KAREN: Mesopotamien. Die frühen Hochkulturen an Euphrat und Tigris, München 2017 verwiesen, an Textsammlungen auf TUAT (KAISER, OTTO [Hg.]: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 3 Bände und Ergänzungslieferung, Gütersloh 1982–2001) und TUAT.NF (JANOWSKI, BERND ET AL. [Hg.]: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, 9 Bände, Gütersloh 2004–2020).

⁵⁹ Vgl. PETTINATO, GIOVANNI: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971 (AHAW.PH), S. 21 *et passim*; ZGOLL: Welt, S. 51–57.

⁶⁰ Zu den „zahlreichen weiteren Texten“ vgl. etwa folgende Zusammenstellungen: PETTINATO: Menschenbild; CLIFFORD, RICHARD J.: Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible, Washington 1994 (CBQMS 26), S. 13–98; LISMAN, JAN J. W.: Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts, Münster 2013 (AOAT 409); LAMBERT, WILFRED G.: Babylonian Creation Myths, Winona Lake 2013 (Mesopotamian Civilizations 16) sowie TUAT III/3 (1993), TUAT III/4 (1994) und TUAT.NF 8 (2015).

3.1. Der Atraḫasīs-Mythos

Der erstmals in altbabylonischer Zeit überlieferte Atraḫasīs-Mythos⁶¹ spricht gleich in der ersten Zeile von „der Menschlichkeit der Götter und von der Göttlichkeit der Menschen“:⁶² „Als die Götter Mensch (waren) (*inūma ilū awīlum*)“ (Atr I 1). In dieser Vor- oder Frühzeit, als noch keine Menschen existierten, haben die Götter die Arbeitslast des Kanalbaus getragen, um die Fruchtbarkeit des Ackerlandes durch gezielte Bewässerung zur notwendigen Zeit und durch Verhinderung von Überschwemmungen zu gewährleisten. Die Götterwelt ist dabei in zwei Klassen aufgeteilt, die Annunaki und die Igigi, und nur die untere Klasse der Igigi leistet die Arbeit, Tag und Nacht, Jahrhunderte lang, bis sie aufgrund ihrer Überlastung aufbegehren. Der Götterkampf wird jedoch verhindert, indem je nach Textzeuge Ea, der Gott der Weisheit, oder Anu(m), der große Himmelsgott, zur Erschaffung der Menschen rät: „Der Mutterleib“, die Muttergöttin Bēlet-ilī, „möge den Menschen [*lullū(m)*] erschaffen, dann soll den Tragkorb der Götter der Mensch [*amēlu*] tragen!“⁶³ Zusammen mit Ea erschafft die Muttergöttin die Menschen aus Lehm sowie aus Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes – und zwar des Gottes, der zuvor den Aufstand anführte.⁶⁴ Auf diese Weise erhalten die Menschen eine Art göttlichen Funken: die Planungsfähigkeit, den Verstand (*tēmu(m)*) des getöteten Aufrührers (Atr I 223.239) und den aus seinem Fleisch auf die Menschen übergehenden (Toten-)Geist (*eṭemmu(m)*); vgl. Atr I 215–217.227–230).⁶⁵ „Von nun an übernehmen die Menschen die Arbeit der Götter und setzen das Schöpfungswerk fort, indem sie Kanäle graben und dadurch die Versorgung des fruchtbaren Landes mit dem lebenspendenden Wasser und das Gedeihen der Feldfrucht sicherstellen. Der Mensch wurde einzig und allein geschaffen, um den Unterhalt der Götter zu sichern“:⁶⁶ „Große Kanaldeiche bauten sie für die Hungerstillung der Menschen, den Unterhalt [der Götter].“ (Atr I 338–339 [zitiert nach von Soden]). Die Erschaffung der Menschen stellt damit im Unterschied zu den biblischen Texten bereits eine Neuordnung der Schöpfungsordnung dar – und zwar nicht die letzte: Die sich vermehrende und arbeitende Menschheit wird zunehmend laut und damit ein Störfaktor für Enlil, den Herrn der Welt. Wenn er sich durch das Lärmen der Menschen (wie zuvor der rebellierenden Götter) in sei-

⁶¹ Übersetzungen: SODEN, WOLFRAM VON: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: TUAT III/4, 1994, S. 612–645; HECKER, KARL: Atra-ḫasīs. Die spätbabylonische Fassung des Epos, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 132–143. Textausgaben: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969); GEORGE, ANDREW R.; AL-RAWI, FAROUK N. H.: Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḫasīs, in: Iraq 58, 1996, S. 147–190; zu den Flutpassagen WASSERMANN, NATHAN: The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion, Leuven/Paris/Bristol 2020 (OBO 290). Vgl. auch SCHELLENBERG: Mensch, S. 276–284.

⁶² MAUL, STEFAN M.: Ringen um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient, in: HORNUNG, ERIK; SCHWEIZER, ANDREAS (Hg.): Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, Basel 2007, S. 161–183, darin S. 168.

⁶³ Atr spB II 69f. (zitiert nach HECKER); vgl. Atr I 190f.

⁶⁴ Zu seinen unterschiedlichen Namensformen vgl. GEORGE; AL-RAWI: Tablets: S. 149f.

⁶⁵ Vgl. zu *tēmu(m)* STEINERT, ULRIKE: Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Leiden/Boston 2012 (CuMo 44), S. 385–404; zu *eṭemmu(m)* S. 295–384, besonders S. 324–332: „Der Mensch geht durch Transformation aus einem Gott hervor, sowohl physisch (Fleisch/Blut) als auch ‚geistig‘ (Verstand/*eṭemmu*). Das, was Gott und Mensch voneinander trennt, ist der Tod, denn die Erschaffung des Menschen bedurfte der Tötung eines Gottes. Der *eṭemmu* versinnbildlicht zugleich den Tod und sichert dem Menschen dennoch eine Form von göttlicher Unsterblichkeit.“ (S. 331f.).

⁶⁶ MAUL: Ringen, S. 175.

nem Schlaf gestört fühlt (Atr I 352–359; II i 1–8), wird damit eine Störung der Weltordnung zum Ausdruck gebracht, auf die zwingend zu reagieren ist.⁶⁷ Um die aus den Fugen geratene Ordnung wiederherzustellen, sendet Enlil als Plage ein Kältefieber, um die Menschheit zu dezimieren. Durch das Zusammenspiel Eas und seines Schützlings Atraḫasīs („Überaus Weiser“) kann der Plage gewehrt werden, und die Menschheit breitet sich wieder aus. Zwei weitere Plagen folgen im Abstand mehrerer Jahrhunderte, diesmal zwei Formen von Hungersnöten, die die Erträge des Ackerbaus zunichtemachen. Um dieser Spirale aus Vermehrung und Dezimierung zu entkommen, beschließen die Götter endlich, die Menschheit durch die Sintflut zu vernichten. Wieder ist es Ea, der Atraḫasīs einen Ausweg für die Menschen skizziert, indem er ihm aufträgt, eine Arche zu errichten. Die eigentliche Fluterzählung ist in unterschiedlichen Textvertretern vergleichsweise parallel überliefert, am besten in der elften Tafel des Gilgameš-Epos aus dem 11. Jh. v. Chr.:⁶⁸ Der Sintflutheld, der im Gilgameš-Epos Ūta-napišti („Ich habe das Leben gefunden“) heißt, nimmt auf das den Kosmos symbolisierende Schiff⁶⁹ seinen Besitz sowie seine Familie, die Tierwelt und die Vertreter von Handwerk und Kunsthandwerk (Gilg XI 81–86) mit, um so Natur und Kultur durch die Flut zu retten. Schon während der Flut erkennen die Götter ihren Fehler, die für sie arbeitende Menschheit zu vernichten: Sie sitzen da „in Durst und Hunger“ (Atr III iii 30–31; vgl. III iv 15–23), „verdorrt ihre Lippen, beraubt der gekochten Opferspeisen“ (Gilg XI 127 [zitiert nach Maul]). Entsprechend versammeln sie sich wie Fliegen, als der Sintflutheld nach Ablauf der siebentägigen Flut und einer Wartezeit von weiteren sieben Tagen (mit dem berühmten Vogelflugexperiment: Gilg XI 147–156; vgl. Gen 8,6–12) ein Opfer darbringt – und zwar, im Unterschied zum nicht-priesterschriftlichen Noah (Gen 8,20–22) und zum sumerischen Sintfluthelden Ziudura / Ziusudra („Leben ferner Tage“; D 11)⁷⁰, ein pflanzliches Opfer (Gilg XI 157–163). Doch auch der mesopotamische Sintflutheld hat Tiere geschlachtet: Damit und weil ihn seine Mitmenschen beim Bau der Arche unterstützen, bereitet er ihnen täglich Rinder und Schafe zu (Gilg XI 71–75).⁷¹ Schon als es darum ging, seine wahren Pläne bzw. seine wahre Bestimmung vor seinen Mitmenschen zu verschleiern, werden sie unter anderem mit Vögeln und Fischen „abgespeist“ (Gilg XI 35–47; vgl. Atr III i 34–35).⁷² Dass Tiere verzehrt werden,

⁶⁷ Dies ist durchaus mit dem Schöpfungssabbat von Gen 2,2f. zu vergleichen: Nach erfolgter und für gut befundener Ordnung des Kosmos (Gen 1,31) kann Gott „ruhen“ (נָח).

⁶⁸ Übersetzungen: HECKER, KARL: Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: TUAT III/4, 1994, S. 646–744; MAUL, STEFAN M.: Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München ³2006 [Zeilenzählung hiernach]; RÖLLIG, WOLFGANG: Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von WOLFGANG RÖLLIG, Stuttgart 2009. Textausgaben: GEORGE, ANDREW R.: The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, 2 Bände, Oxford 2003; eBL (The electronic Babylonian Library Project: <https://www.ebl.lmu.de>) L / I.4; zu Tafel 11 vgl. auch WASSERMANN: Flood, S. 103–129. Vgl. auch die exzellente Einführung von SALLABERGER, WALTHER: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008 sowie TIGAY, JEFFREY H.: The Evolution of the Gilgamesh Epic, Wauconda 2002 (=1982).

⁶⁹ Vgl. MAUL: Gilgamesch-Epos, S. 186 (Kommentar zu Gilg XI 60–63); ZGOLL: Welt, S. 44f.

⁷⁰ S. u. Kapitel 3.2.3. Die sumerische Fluterzählung.

⁷¹ Die hier nur fragmentarisch überlieferte altbabylonische Fassung des Atraḫasīs-Mythos berichtet immerhin von einem Festmahl (Atr III ii 40–44). Die erst kürzlich identifizierte und publizierte sogenannte Ark Tablet, die vor allem an den Ausmaßen der Arche interessiert ist, liest an der entsprechenden Stelle, jedoch auch in fragmentarisch überliefertem Zusammenhang, explizit von einem Schlachten wie in der genannten Gilgameš-Passage (Ark 43; vgl. zum Text WASSERMANN: Flood, S. 61–76).

⁷² Vgl. zur Zweideutigkeit dieser Zusagen für die Menschen die Kommentare bei MAUL: Gilgamesch-Epos, S. 185f.

wird hier gänzlich nebensächlich und wertfrei berichtet und damit als völlig selbstverständlich schlicht vorausgesetzt. Bemerkenswerterweise lässt ein neuassyrischer Textvertreter des Atrahāsīs-Mythos (nur) Wildtiere auf die Arche, „deren Weide Gras ist“.⁷³ Dieser Text scheint also eine pflanzliche Ernährung der Tiere vorauszusetzen und adressiert so, exzeptionell, die Frage des tierischen Speiseplans auf der Arche explizit. Nach der Sintflut kommt es zu einer weiteren Neuordnung der Schöpfungsordnung, die eine Art Kompromisslösung zwischen dem menschenfreundlichen Ea und Enlil, der die Sintflut initiiert hat, darstellt: Der Tod soll auf Dauer zum festen Bestandteil menschlichen Lebens auf Erden werden, etwa durch die Säuglingssterblichkeit; die Vermehrung der Menschen soll gehemmt werden, etwa durch die Etablierung von Berufsständen (etwa Priesterinnen), die Fortpflanzung *de jure* ausschlossen (Atr III vi–vii [äußerst fragmentarisch]); und schließlich sollen wilde Tiere wie Löwen und Wölfe, Hungersnöte und Seuchen die Menschenmenge klein halten (Gilg XI 188–195).⁷⁴ Und: Auch in der mesopotamischen Fluttradition wird ein moralisches Kriterium eingeführt, indem ein Tun-Ergehen-Zusammenhang etabliert wird: „Auf den Sünder leg seine Sünde, auf den Frevler leg seinen Frevel!“ (Gilg XI 185–186 [zitiert nach Röllig]; vgl. Atr III vi 25). Der Sintflutheld schließlich, der das Göttergericht der Sintflut entgegen deren ursprünglichem Plan überlebt hat, wird zusammen mit seiner Frau dem Menschengeschlecht enthoben und, geworden wie die Götter, als Unsterblicher der Gesellschaft entrückt (Gilg XI 203–206).

Fazit: Die Schöpfungsordnung und deren Neuordnungen dienen nach dem Atrahāsīs-Mythos wie nach altorientalischer Vorstellung grundsätzlich primär den Göttern. Die Menschen verrichten stellvertretend für die Götter die Arbeit, und zwar insbesondere den Ackerbau. Indem sie ihrer Bestimmung nachkommen, führen sie die Schöpfung fort und bewahren sie so. Das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren wird im Atrahāsīs-Mythos nicht explizit reflektiert. Dass Tiere den Menschen zur Nahrung dienen, wird schlicht vorausgesetzt. Im Vergleich mit den besprochenen biblischen Texten fällt auf, dass die Neuordnungen der Schöpfungsordnung zu unterschiedlichen Zeitpunkten verortet werden: Die Begrenzung der Vermehrung der Menschen durch die Einführung des Todes – im bevölkerungsarmen exilierten und exilischen Juda im Gegensatz zu den Hochkulturen Mesopotamiens eine undenkbare Bestimmung – wird in den mesopotamischen Texten erst nach der Sintflut eingeführt; in der Priesterschrift ist der Tod dagegen von Anfang an Teil des Menschseins, in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte wird er durch die Vertreibung der sterblich erschaffenen Menschen aus dem Gottesgarten in Eden unumgänglich.⁷⁵ In der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung nimmt YHWH vor allem sich selbst zurück und ändert sich bzw. seine Einstellung gegenüber den menschlichen Menschen. Dasselbe kommt auch in der priesterschriftlichen

⁷³ Ms. W (Ninive) Z. 9' (vgl. WASSERMANN: Flood, S. 90–93). Der Hinweis auf die Nahrung hier ersetzt im oben genannten Text des Gilgameš-Epos den Verweis auf die Mitnahme der (Kunst-)Handwerker in Gilg XI 86.

⁷⁴ Vgl. zur Frage der Überbevölkerung ALBERTZ, RAINER: Die Kulturarbeit im Atrahāsīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1980), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 1–21, darin S. 13–19 und zu ihrer Deutung GERTZ: Noah, S. 512–514.

⁷⁵ Vgl. SCHMID, KONRAD: Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 58–78.

nachsintflutlichen Neuordnung der Schöpfungsordnung zum Ausdruck, indem Gott seine Bewertungsmaßstäbe für Gewalt neu definiert. Das hierbei reflektierte Verhältnis zwischen Tieren und Menschen wird im Atrahasis-Mythos, wie gesagt, nicht behandelt. In allen Fällen gilt jedoch, dass eine derart umfassende Flut in Zukunft ausgeschlossen wird, denn: „The gods have learned a lesson.“⁷⁶

3.2. Weitere Texte

3.2.1. Enūma Eliš

Auch im sogenannten babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš*,⁷⁷ dem Epos von der Übernahme der Herrschaft unter den Göttern durch Marduk, spielt die Tierwelt keine nennenswerte Rolle. In dem zu Ende des 2. Jt. v. Chr. entstandenen Text wird die Erschaffung der Menschen zur Übernahme der Arbeitslast der Götter nach einer ausführlichen Theogonie, Theomachie und Kosmogonie erst auf Tafel VI des Epos berichtet. Ausgeführt wird sie vom Weisheitsgott Ea mittels des Blutes eines geschlachteten Gottes,⁷⁸ initiiert jedoch von Marduk, der damit „kunstvolle Dinge“ (*nikiltu*; Ee VI 2; vgl. Ee IV 136; VI 38; VII 112.116) schaffen will: „Lullû will ich erstehen lassen, sein Name soll ‚Mensch‘ [*amēlu / awīlu(m)*] sein“ (Ee VI 6 [zitiert nach Hecker]). In den fünfzig Namen, die die Götter schließlich Marduk geben (vgl. Ee VI 121; VII 143–144), wird wiederholt auf die Erschaffung der Menschen *durch ihn* verwiesen (vgl. etwa Ee VI 129–130; VII 25–32.112–114), verschiedentlich auch darauf, dass er Ackerbau ermöglicht hat (vgl. etwa Ee VII 1–2.60.61–63.64–67.68–69.73.78–79). Vereinzelt wird auch genannt, dass Marduk für die domestizierte Tierwelt zuständig ist (vgl. Ee VI 124; VII 59.79), ja sie erschaffen hat: So heißt Marduk etwa mit seinem dreißigsten Namen „Gil, der dauernd Getreidehaufen aufschüttet, riesige Hügel,⁷⁹ der Korn und Schafe erschafft (*banû[m]*), dem Land Samen gibt.“ (Ee VII 78–79 [zitiert nach Hecker]).⁷⁹

3.2.2. Mutterschaf und Getreide(göttin)

Um „Mutterschaf und Getreide(göttin)“ geht es auch in dem gleichnamigen sumerischen Rangstreitgespräch, in dem Mutterschaf und Getreide(göttin) miteinander über ihre jeweiligen Vorzüge streiten. Der Text ist aus altbabylonischer Zeit überliefert, wohl aber bereits im

⁷⁶ JACOBSEN, THORKILD: The Eridu Genesis, in: JBL 100, 1981, S. 513–529, darin S. 527.

⁷⁷ Übersetzungen: LAMBERT, WILFRED G.: Enūma Eliš, in: TUAT III/4, 1994, S. 565–602; HECKER, KARL: Enūma eliš, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 88–132. Textausgaben: TALON, PHILIPPE: The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French, Helsinki 2005 (SAACT 4); KÄMMERER, THOMAS R.; METZLER, KAI A.: Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma Eliš, Münster 2012 (AOAT 375); LAMBERT: Babylonian Creation Myths, S. 3–277.405–492.535–575; eBL L / I.2. Vgl. auch den Kommentar von GABRIEL, GÖSTA: enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“, Tübingen 2014 (ORA 12) sowie SCHELLENBERG: Mensch, S. 285–287.

⁷⁸ Hier handelt es sich um Qingu, der zuvor „den Streit erzeugte, Ti’amat zur Aufruhr brachte und den Kampf begann“ (Ee VI 29f. [zitiert nach HECKER]); vgl. Ee I 147–152. Bemerkenswerterweise wird hier kein Lehm als Schöpfungsmaterie genannt.

⁷⁹ Zu *banû(m)* und weiteren Schöpfungstermini (bezogen auf die Erschaffung der Menschen) vgl. PETTINATO: Menschenbild, S. 48–60.

ausgehenden 3. Jt. v. Chr. entstanden.⁸⁰ Im ätiologisch auf Schafe und Getreide in Sumer ausgerichteten Prolog dieses Textes wird eine Welt imaginiert, in der die Menschen noch ohne jegliche Kultur lebten und weder Kleidung noch Nahrungszubereitung kannten:

¹⁹ Die Menschen (nam-lu₂-lu₇) jener fernen Tage ²⁰ kannten das Brot Essen nicht, ²¹ (auch) das Gewänder Anziehen kannten sie nicht. ²² Das Volk lief nackt umher. ²³ Nachdem sie wie Schafe Gras mit ihrem Mund gefressen hatten, ²⁴ tranken sie vom Wasser der Gartenbeete.

Z. 19–24 (zitiert nach Mittermayer).⁸¹

Erst als die Götter Mutterschaf und Getreide(göttin) vom Urhügel in die Welt der Menschen entlassen, damit die Menschen die Arbeit der Götter verrichten, stellt sich für alle Überfluss ein. Der Text unterscheidet mithin zwischen einem Stadium der unzivilisierten, wie Tiere und vegetarisch lebenden Menschen und dem der durch Arbeit zivilisierten Menschen, die sich von den Tieren unterscheiden. Dabei besteht Arbeit hier, ausweislich der zwei Protagonisten des Streitgespräches, aus Ackerbau *und* Viehzucht.

3.2.3. Die sumerische Fluterzählung

In der leider nur mit großen Lücken überlieferten und daher im Detail oft unterschiedlich gedeuteten sumerischen Fluterzählung aus spätaltbabylonischer Zeit⁸² soll die darbende Menschheit endlich der Zivilisation zugeführt werden, dargestellt anhand von Städtebau, der Errichtung von Kultstätten (und damit der Arbeit für die Götter) und Ackerbau. In diesem Zusammenhang wird auch genannt, dass die Götter die Tiere haben entstehen oder zumindest zahlreich werden lassen (A 11'–14') – möglicherweise, um Menschen und Göttern dienstbar zu sein.⁸³ Im zweiten überlieferten Abschnitt geht es um die Einführung des Königtums und das durch die (staatlich organisierten) Kanalarbeiten ermöglichte Wachstum. Möglicherweise stand in der Lücke zwischen diesen zwei Abschnitten einst die Schilderung der noch unzivilisierten Menschheit, die noch keinen Ackerbau und keine Viehzucht betrieben und entsprechend, wie in „Mutterschaf und Getreide(göttin)“, nackt waren; in dieser Gegenwelt hatten die Menschen auch noch keinerlei (tierische) Feinde – wie in der vergleichbar formulierenden sumerischen Erzählung „Enmerkara und der Herr von Arata“ aus dem ausgehenden 3. Jt. v. Chr.⁸⁴ Die weiteren überlieferten Abschnitte enthalten die eigentliche Fluterzählung,

⁸⁰ Übersetzung: BLACK, JEREMY ET AL.: *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford 2006 (=2004), S. 225–229. Textausgaben: ETCSL (Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>) 5.3.2; MITTERMAYER, CATHERINE: „Was sprach der eine zum anderen?“ Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen, Berlin/Boston 2019 (UAVA 15), S. 37–66.163–227 (vgl. S. 37 Anm. 208 zum Titel des Werkes). Vgl. auch den Kommentar von LISMAN: *Cosmogony*, S. 40–44.256–281 sowie SCHELLENBERG: *Mensch*, S. 261–267.

⁸¹ Vgl. auch den sumerischen Text „Wie das Getreide nach Sumer kam“; Übersetzung: RÖMER, WILLEM H. PH.: *Wie das Getreide nach Sumer kam*, in: TUAT III/3, 1993, S. 360–363. Textausgabe: ETCSL 1.7.6.

⁸² Übersetzungen: RÖMER, WILLEM H. PH.: *Die Flutgeschichte*, in: TUAT III/3, 1993, S. 448–458; BLACK ET AL.: *Literature*, S. 212–215. Textausgaben: Miguel Civil: *The Sumerian Flood Story*, in: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL*, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969), S. 138–145.167–172; JACOBSEN: *Eridu Genesis*; ETCSL 1.7.4 [Zeilenzählung hiernach]. Vgl. auch LISMAN: *Cosmogony*, S. 55–57.318–323.

⁸³ So die Deutung von LISMAN: *Cosmogony*, S. 57.323.

⁸⁴ Vgl. den Rekonstruktionsversuch mit Nennung von Parallelen bei JACOBSEN: *Eridu Genesis*, S. 516–517; vgl. auch MITTERMAYER, CATHERINE: *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, Fribourg/Göttingen 2009 (OBO 239), S. 58f. Die entsprechenden Zeilen in „Enmerkara und der Herr von Arata“

die sich unter anderem durch das tierische Opfer nach der siebentägigen Flut von den anderen mesopotamischen Flutüberlieferungen unterscheidet (s. o.). Dient die Flut dazu, „den Samen der Menschheit zu zerstören“ (C 23 [zitiert nach Römer]), so wird der Sintflutheld Ziudsura / Ziusudra schließlich der Menschheit entrückt, weil er den Samen der Menschheit *und* den Namen der Tiere beschützt hat (E 10).

3.2.4. Fazit

Die hier kurz angesprochenen Texte unterstreichen die Bedeutung menschlicher Arbeit für die Ordnung des Kosmos. Gegenüber dem Atrahāsīs-Mythos und der Flutüberlieferung in der elften Tafel des Gilgameš-Epos tritt in diesen Texten die Viehzucht neben den Ackerbau, oder werden zumindest auch Tiere als Teil der Schöpfung bedacht, wobei aber auch hier den Tieren kein allzu großes Gewicht zukommt. Deutlich ist auch hier, dass die Arbeit der Menschen nicht eigennützig erfolgt, sondern den Göttern und damit letztlich der Ordnung der Schöpfung insgesamt dient. In einer nur denkbaren aber letztlich irrationalen Welt unterscheiden sich die Menschen nicht von den Tieren hinsichtlich ihrer (auch vegetabilen) Nahrung (so in „Mutterschaf und Getreide[göttin]“) und brauchen sich vor Tieren auch nicht zu fürchten (so in „Enmerkara und der Herr von Arata“ und möglicherweise auch in der sumerischen Fluterzählung). In der realen, vorfindlichen Welt dagegen stellen wilde Tiere eine Bedrohung für die Menschen dar (Gilg XI 188–191) und werden von diesen verzehrt (Gilg XI 35–47; 71–75; vgl. Atr III i 34–35).

3.3. Die Erschaffung und Menschwerdung Enkidus im Gilgameš-Epos

Im Unterschied zur Fluterzählung gehört die Erzählung von der Erschaffung und Menschwerdung Enkidus bereits zur altbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos.⁸⁵ Im kanonisch gewordenen Elf- bzw. Zwölftefel-Epos wird sie in Tafel I und II berichtet: Da Gilgameš, König von Uruk, zu zwei Dritteln Gott und zu einem Drittel Mensch (Gilg I 48), dem keiner gleichkommt (Gilg I 65.82), seine Bevölkerung – dem Bild des altorientalischen Königs als gutem Hirten und Chaosbezwinger unwürdig⁸⁶ – durch seinen Spiel- und Sexualtrieb unter-

lauten folgendermaßen: „Einst gab es weder Schlange noch Skorpion, weder Hyäne noch Löwe, weder Hund noch Wolf. Es existierte nicht Furcht, nicht Schrecken, und die Menschen hatten keinerlei Feind.“ (ELA 136–140; zitiert nach MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata, in: VOLK, KONRAD [Hg.]: Erzählungen aus dem Land Sumer, Wiesbaden 2015, S. 169–201, darin S. 178; zum Text vgl. ETCSL 1.8.2.3; MITTERMAYER: Enmerkara [OBO 239]). Auf diese Schilderung folgt die bekannte Schilderung der ursprünglichen Einsprachigkeit der ganzen Welt und die Ätiologie ihrer Vielsprachigkeit: ELA 141–155.

⁸⁵ S. o. Anm. 68. Zum Folgenden vgl. TIGAY: Gilgamesh, S. 192–213; HARTENSTEIN, FRIEDHELM: „Und weit war seine Einsicht“ (Gilgamesch I,202). Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Gen 2–3, in: GEIGER, MICHAELA ET AL. (Hg.): Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, S. 101–115; GERHARDS, MEIK: Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9, Neukirchen-Vluyn 2013 (WMANT 137), S. 140–149; STAUBLI, THOMAS: Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext, in: BAUKS, MICHAELA ET AL. (Hg.): Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity. Texts and Material Culture, Göttingen 2019 (JASup 28), S. 19–36, darin S. 30–32.

⁸⁶ Vgl. etwa MAUL, STEFAN M.: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: ASSMANN, JAN ET AL. (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren abendländischen Ursprüngen, München 1998, S. 65–77.

drückt (Gilg I 66–93; zu Letzterem vgl. Gilg II 63–112 und die hier besser erhaltene altbabylonische Fassung: OB II iv⁸⁷), wollen ihm die Götter in Form von Enkidu einen ebenbürtigen „Widerpart“ erschaffen, auf dass Uruk zur Ruhe kommen kann (Gilg I 94–98). Aus Lehm erschafft die Muttergöttin Aruru, die bereits die Menschen erschaffen hat (Gilg I 95), Enkidu in der Steppe. Enkidu lebt mit den Tieren der Steppe und wie diese:

¹⁰⁵ Dicht behaart ist er an seinem ganzen Leibe, ¹⁰⁶ versehen mit Locken wie eine Frau. ¹⁰⁷ Seiner Haarmähne Locken sprießen so üppig hervor wie Nissaba [das Getreide bzw. die Getreidegöttin] selbst [vgl. Gilg I 60 bezogen auf Gilgameš]. ¹⁰⁸ Nicht sind ihm die Menschen und (nicht) das Kulturland bekannt. ¹⁰⁹ Mit einem Gewande bekleidet wie Schakkan [der wie Tiere lediglich Fell tragende Gott der Herden- und Wildtiere], ¹¹⁰ frisst mit Gazellen er Gras. ¹¹¹ Mit Herdentieren drängt er sich an der Wasserstelle, ¹¹² mit wilden Tieren labt er sich am Wasser.

Gilg I 105–112 (zitiert nach Maul); vgl. Gilg VIII 3–6.

Zugleich unterscheidet sich Enkidu von den Tieren durch seine List, mit der er die Tiere vor dem Fallensteller schützt (Gilg I 113–133). Um ihn zu bezwingen und von den Tieren zu entfremden, lässt der Fallensteller Šamḥat, die Dirne, aus Uruk holen (Gilg I 134–145) – von Gilgameš selbst autorisiert (Gilg I 146–166). Als sich Šamḥat und Enkidu an der Wasserstelle gegenüber stehen,

¹⁸⁸ ... löste Šamḥat ihr Untergewand. ¹⁸⁹ Sie öffnete ihre Scham, und er nahm ihre Reize. ¹⁹⁰ Nicht schreckte sie zurück, seinen Atem nahm sie hin. ¹⁹¹ Sie breitete ihre Kleider aus, und er lag dann auf ihr. ¹⁹² Sie wirkte an ihm, an ihm, dem Ur-Menschen [*lullū(m)*], mit den Künsten des Weibes. ¹⁹³ Seine Liebe umschmeichelte sie (da). ¹⁹⁴ Sechs Tage und sieben Nächte stand Enkidu aufrecht und paarte sich mit Šamḥat. ¹⁹⁵ Als er sich an ihrer Lust gesättigt, ¹⁹⁶ wandte er sein Gesicht seiner Herde zu. ¹⁹⁷ Es sahen Enkidu und stürmten davon die Gazellen, ¹⁹⁸ die Herde der Steppe wich zurück vor seiner Gestalt. ¹⁹⁹ Beschmutzt hatte Enkidu seinen ganz reinen Körper, ²⁰⁰ still standen da seine Knie, die *sonst gewohnt*, mit der Herde zu laufen. ²⁰¹ Geschwächt war da Enkidu, sein Laufen war nicht mehr so wie zuvor. ²⁰² Doch (mit einem Male) besaß er *Verstand* [*tēmu(m) (?)*], und tief war seine Einsicht [*hasīsu(m)*].

Gilg I 188–202 (zitiert nach Maul).

Der Beischlaf mit Šamḥat bewirkt somit einerseits die Entfremdung von den Tieren, andererseits erlangt Enkidu dadurch die die Menschen kennzeichnende Erkenntnisfähigkeit, die sich erstens darin äußert, dass er menschliche Sprache nun versteht und selbst spricht, und zweitens, dass ihm, mit nun wissendem Herzen, nach einem menschlichen Freund (*ibru(m)*) verlangt (Gilg I 214; zum wissenden Herzen vgl. noch Gilg II 32.59). Damit ist der erste Schritt von Enkidus Menschwerdung abgeschlossen. Der zweite Schritt erfolgt durch seine Einführung in die Stadtkultur Uruks, wodurch er endgültig vom Wildmenschen, vom Ur-Menschen, zum Menschen wird: Zunächst wird er (behelfsmäßig) bekleidet (Gilg II 35), lernt die Hirten als Vorstufe der Stadtbewohner kennen (Gilg II 36–62), wird von ihnen und Šamḥat mit dem Essen von Brot und dem Trinken von Bier vertraut gemacht (Gilg II 44–51), wird – hier muss nach der altbabylonischen Fassung ergänzt werden – rasiert, reibt sich mit Öl ein und wird so „wie ein Mensch“ (*awīliš*; OB II iii 109), bekleidet sich und wird so „wie ein (Kriegs-)Mann“ (*kīma muti*; OB II iii 111), bewaffnet sich und wendet sich nun für die Hirten gegen seine früheren Gefährten und bekämpft und tötet Wölfe und Löwen (OB II iii 112–119). Schließlich tritt er Gilgameš entgegen, und sie werden nach heftigem Kampf zu Freunden. In ihren

⁸⁷ Vgl. zur sog. Pennsylvania-Tafel die Übersetzung bei RÖLLIG: Gilgamesch, S. 123–127 und den Text bei GEORGE: Gilgamesch, S. 172–192 (Zeilenzählung hiernach).

sodann gemeinsam unternommenen Abenteuern nehmen sie wenig Rücksicht auf ihre Mitwelt, indem sie etwa Humbaba (Gilg V) und den Himmelsstier (Gilg VI) töten, bis schließlich Enkidu zur Strafe sterben muss (Gilg VII). Auf seinem Totenbett blickt er auf seine durch Šamḥat vermittelte Menschwerdung zurück – und möchte sie ungeschehen machen durch die Verfluchung der Zederntür mit der Tilgung seines darauf verewigten Namens, des Fallstellers und Šamḥats (Gilg VII 37–63.90–99.100–131). Erst die Einwände des Sonnengottes Šamaš lassen Enkidu das Positive seiner Menschwerdung (wieder) erkennen (Gilg VII 132–147) und veranlassen ihn, Šamḥat schließlich auch zu segnen (Gilg VII 148–161).

Fazit: „An Enkidu vollzieht sich im Zeitraffer die Menschwerdung des Menschen noch einmal.“⁸⁸ Er wird als Ur-Mensch erschaffen (*lullû(m)*; vgl. Gilg I 178 [*lullû amēlu*].185.192), vergleichbar mit den Ur-Menschen im Atrahasis-Mythos und im *Enūma eliš*. Anders als bei diesen wird bei der Erschaffung Enkidus allerdings kein Götterblut verwendet, ihm fehlt als Ur-Mensch in gewisser Weise der göttliche Funke. Erst durch den Beischlaf mit Šamḥat und seine daran anschließende Zivilisierung durch sie und die Hirten wird Enkidu zum Menschen (*awīlu(m)*), ja nach dem Beischlaf kann Šamḥat zu ihm sagen: „Gut bist du, Enkidu. Du trittst wie ein Gott (*kī ili*) ins Sein.“ (Gilg I 207 [zitiert nach Maul]; vgl. Gilg II 36). Wie die mit Verstand ausgestatteten Menschen ihrer Bestimmung, der Arbeit für die Götter, zugeführt werden können, so kann der Mensch gewordene Enkidu seiner Bestimmung nun nachkommen und Uruks Not durch Gilgameš beheben. Enkidus Dasein als Ur-Mensch wird – mit den sumerischen Texten „Mutterschaf und Getreide(göttin)“, „Enmerkara und der Herr von Arata“ und möglicherweise auch der sumerischen Flutzerzählung vergleichbar – als Leben in Übereinstimmung mit den wilden Tieren beschrieben. Als vernunftbegabter Mensch dagegen wendet er sich gegen seine früheren Gefährten – doch nicht willkürlich, sondern zum Schutz, als Wächter (*maššāru(m)*; OB II iii 118) der Hirten und wohl auch ihrer Herden.

4. Fazit

Die Menschen sind nach den hier besprochenen Texten ebenso wie die Tiere und ihre nicht-tierische Umwelt – sei sie als belebt oder unbelebt wahrgenommen – Geschöpfe Gottes bzw. der Götter, allerdings besondere: Ihre durch Marduk initiierte Erschaffung im *Enūma eliš* zeugt ebenso von Marduks Kunstfertigkeit wie die Errichtung von Himmel und Erde durch ihn (vgl. Ee IV 136 mit VI 2); die Menschen sollen nach den besprochenen mesopotamischen Texten für die Götter die Arbeit auf Erden verrichten, bestehend aus Ackerbau und – deutlich untergeordnet – Viehzucht. Erde und Tiere stehen damit in der Verfügungsgewalt der Menschen; nach der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte sind die Menschen von Gott ebenso zum Ackerbau bestimmt, jedoch nicht um der Götter bzw. um Gottes willen. Die Erde und die vom Menschen benannte und derart klassifizierte Tierwelt stehen auch hier in der Verfügungsgewalt der Menschen; desgleichen gilt für den gottesbildhaften Menschen der priesterschriftlichen Urgeschichte, der über Tiere und Erde als die „Anderen“ herrschen soll. Die Verhältnisse der Menschen zu ihrer tierischen und nicht-tierischen Umwelt bzw. deren Ausgestaltungen erfolgen damit stets *coram deo* und damit in Verantwortung gegenüber dem Schöpfer bzw. den Göttern. Insbesondere die mesopotamischen Texte machen diesen Verant-

⁸⁸ HARTENSTEIN: Menschwerdung, S. 106 (im Original kursiv gedruckt).

wortungsaspekt deutlich, indem sie die menschliche Weltgestaltung nicht um der Menschen, sondern um der Götter willen erfolgen lassen.

Die besprochenen Texte sind ätiologisch ausgerichtet und begründen die von ihrer Autorenschaft erlebte Weltordnung als Ergebnis einer teils mehrere Etappen umfassenden Entwicklung von einer Gegenwelt zur Lebenswelt. Die Verhältnisse der Menschen zu ihrer tierischen und teilweise auch zu ihrer nicht-tierischen Umwelt bzw. deren Ausgestaltungen verschlechtern sich dabei in aller Regel – und zwar in aller Regel durch Setzungen Gottes bzw. der Götter: Aus der Verfügungsgewalt in der nicht-priesterschriftlichen und der priesterschriftlichen Gegenwelt wurde in der realen Welt Feindschaft, ja eine Terrorherrschaft der Menschen über die Tiere; der fruchtbare Erdboden ist nach der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte verflucht, weshalb die Arbeit an ihm mühsam ist; in der mesopotamischen Flutüberlieferung dienen unter anderem die wilden Tiere der Dezimierung der Menschen; und der Mensch gewordene Enkidu bekämpft zum Schutze seiner neuen Gefährten, der Hirten und ihrer Herden, seine früheren Gefährten, die wilden Tiere. Ein vielfach beschriebenes Anzeichen dieser veränderten Verhältnisbestimmung zwischen Menschen und Tieren ist der veränderte Speiseplan: Fleischverzehr kennzeichnet die reale Welt; in einigen der besprochenen imaginierten Gegenwelten dagegen ernährten sich Menschen und Tiere vegetarisch. Diese durch den Essensverzicht zum Ausdruck kommende Harmonie zwischen Menschen und Tieren wird in den besprochenen Texten aber in der Regel keineswegs als erstrebenswert für die Menschen angesehen – wie denn überhaupt deutlich ist, dass die Gegenwelt in aller Regel nicht als erstrebenswertes Paradies, sondern als mindestens ebenso ambivalente, wenn nicht gar un-menschliche Imagination erscheint: Den unbekleideten, wie Tiere Gras bzw. Pflanzen fressenden, nicht erkenntnisbegabten Ur-Menschen werden die erkenntnisbegabten, omnivoren, bekleideten und arbeitenden Menschen der der Autorenschaft vor Augen stehenden Zivilisation gegenüber gestellt, womit auch die in den Texten greifbaren, wesentlichen Unterschiede zwischen Tieren und Menschen genannt sind. Nur diese realen Menschen können die für die Menschen vorgesehene Aufgabe in der und für die Schöpfung erfüllen.

Eine bemerkenswerte Ausnahme in dieser negativen oder ambivalenten Bewertung der Gegenwelt stellt gerade die priesterschriftliche Urgeschichte dar: Die Utopie von Gen 1,1–2,3 zeichnet im Unterschied zu den anderen besprochenen Texten gerade kein defizitäres Menschsein, das verändert werden müsste. Die Schwäche von Menschen und Tieren, ihr Hang zur Gewalt, kennzeichnet Menschen und Tiere mit nur wenigen Ausnahmen; verändert wird daher nicht ihr Hang zur Gewalt, sondern Gottes Bewertungsmaßstäbe im Umgang mit dieser Gewalt (vgl. Gen 9,1–7). Gen 1,1–2,3 imaginiert so eine Art beste vorstellbare Welt, in der nicht grundlos und auch nicht zu Essenszwecken getötet wird. Die Imagination ist dabei nicht naiv, sondern bleibt realistisch: Der Herrschaftsauftrag an die Menschen unterstellt sowohl die Erde, als auch die Tiere der Verfügungsgewalt der Menschen, die, um sich mehren zu können, ihre Lebenswelt permanent dem Chaos abringen müssen. Aus diesem Grund ist eine Konkurrenz zwischen Menschen und Tieren auch der von Gott sehr gut geordneten Schöpfung inhärent.⁸⁹

⁸⁹ Zuletzt hat besonders G. Thomas pointiert gefordert, Natur und Schöpfungstheologie angesichts der Coronapandemie einerseits und der Klimakrise andererseits konsequent realistisch zu deuten; vgl. etwa THOMAS,

Soll der Herrschaftsauftrag der Menschen über Tiere und Erde den Menschen als gottesbildhaften Geschöpfen dienen, kann er kaum im Missverhältnis zur restlichen Schöpfung ausgelebt werden. Und so wird sich jede Generation stets von neuem fragen müssen, wie der eigene Umgang mit anderem Leben dem Leben insgesamt nützt und nicht unnötig schadet. Dies kommt in den besprochenen Texten am deutlichsten in der Episode von der Menschwerdung Enkidus zum Ausdruck, der, soeben Mensch geworden, Tiere (nur) tötet, um Menschen und Tiere zu schützen. Die den Menschen von Gott im Herrschaftsauftrag zugesprochene Verfügungsgewalt über Erde und Tiere ist somit als *potestas* / *power* zu deuten, nicht aber als *violencia* / *violence*. In diesem hier ausgeführten Sinne können, ja müssen sich die Menschen die Erde „untertan machen“, können sie sich nicht gleichgültig sein lassen.

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, RAINER: Die Kulturarbeit im Atramḥasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1980), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 1–21.
- ALBERTZ, RAINER: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (1993), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 23–47.
- BARANZKE, HEIKE; LAMBERTY-ZIELINSKI, HEDWIG: Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: BN 76, 1995, S. 32–61.
- BERLEJUNG, ANGELIKA: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: GERTZ, JAN C. (Hg. in Zusammenarbeit mit ANGELIKA BERLEJUNG, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE): Grundinformation Altes Testament, Göttingen ⁶2019, S. 59–192.
- BHK: KITTEL, RUDOLF (Hg.): Biblia Hebraica, Stuttgart ¹³1962.
- BHQ: SCHENKER, ADRIAN ET AL. (Hg.): Biblia Hebraica Quinta, Stuttgart 2004ff. [bisher 8 Bände].
- BHS: ELLIGER, KARL; RUDOLPH, WILHELM (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁵1997.
- BLACK, JEREMY ET AL.: The Literature of Ancient Sumer, Oxford 2006 (=2004).

GÜNTER: Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, 2021: <https://zeitzeichen.net/node/9445> (Stand: 18.12.2023); vgl. auch SCHÜLE, ANDREAS: Alte Welt und neue Schöpfung. Bausteine einer biblisch-theologischen Schöpfungslehre unter dem Eindruck der Pandemie, in: ALKIER, STEFAN (Hg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. Band 2, Paderborn 2023 (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 3/2), S. 143–161. Die hier dargestellten Überlegungen zeigen freilich, dass auch ein realistisches Schöpfungsverständnis utopische Züge haben kann, ja vielleicht gar braucht.

- BLUM, ERHARD: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung (2004), in: BLUM, ERHARD: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, herausgegeben von WOLFGANG OSWALD, Tübingen 2010 (FAT 69), S. 1–19.
- BOYD, SAMUEL L.: The Flood and the Problem of Being an Omnivore, in: JSOT 43, 2019, S. 163–178.
- BREIER, IDAN: An Ethical View of Human-Animal Relations in the Ancient Near East, Cham 2022 (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series).
- BUDDE, KARL: Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte, in: ZAW 35, 1915, S. 65–97.
- BUDDE, KARL: Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1883.
- BÜHRER, WALTER: On the Origins of Evil in the Priestly Primeval History, in: VT 73, 2023, S. 194–207.
- BÜHRER, WALTER: Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (FRLANT 256).
- CARR, DAVID M.: Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11), in: JBL 140, 2021, S. 251–269.
- CARR, DAVID M.: Genesis 1–11, Stuttgart 2021 (IECOT).
- CIVIL, MIGUEL: The Sumerian Flood Story, in: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL*, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969), S. 138–145.167–172.
- CLIFFORD, RICHARD J.: Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible, Washington 1994 (CBQMS 26).
- eBL: The electronic Babylonian Library Project: <https://www.ebl.lmu.de>.
- ESPAK, PEETER: Creation of Animals in Sumerian Mythology, in: MATTILA, RAIJA ET AL. (Hg.): *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*, Wiesbaden 2019 (Universal- und kulturhistorische Studien. Studies in Universal and Cultural History), S. 303–311.
- ETCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- FOSTER, BENJAMIN R.: Animals in Mesopotamian Literature, in: COLLINS BILLIE J. (Hg.): *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden/Boston/Köln 2002 (HdO I/64), S. 271–288.
- FREVEL, CHRISTIAN: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018 (Kohlhammer Studienbücher Theologie).
- GABRIEL, GÖSTA: *enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“*, Tübingen 2014 (ORA 12).
- GEORGE, ANDREW R.; AL-RAWI, FAROUK N. H.: Tablets from the Sippar Library VI. *Atra-Ḫasīs*, in: *Iraq* 58, 1996, S. 147–190.
- GEORGE, ANDREW R.: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bände, Oxford 2003.

- GERHARDS, MEIK: *Conditio humana*. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9, Neukirchen-Vluyn 2013 (WMANT 137).
- GERTZ, JAN C.: *Das erste Buch Mose (Genesis)*. Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2021 (ATD 1).
- GERTZ, JAN C.: *The Formation of the Primeval History*, in: EVANS, CRAIG A. ET AL. (Hg.): *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden 2012 (VTSup 152), S. 107–135.
- GERTZ, JAN C.: *Noah und die Propheten*. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, in: DVfLG 81, 2007, S. 503–522.
- GROSS, WALTER: *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: JBTh 15 (2000), 2001, S. 11–38.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM: „Und weit war seine Einsicht“ (Gilgamesch I,202). *Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Gen 2–3*, in: GEIGER, MICHAELA ET AL. (Hg.): *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2009, S. 101–115.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM: *Orte des Ursprungs und der Erneuerung*. Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: KARRER-GRUBER, CHRISTIANE ET AL. (Hg.): *Sprachen – Bilder – Klänge*. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2009 (AOAT 359), S. 35–48.
- HECKER, KARL: *Atra-ḫasīs*. Die spätbabylonische Fassung des Epos, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 132–143.
- HECKER, KARL: *Enūma eliš*, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 88–132.
- HECKER, KARL: *Das akkadische Gilgamesch-Epos*, in: TUAT III/4, 1994, S. 646–744.
- HENDEL, RONALD S.: *The Text of Genesis 1–11*. Textual Studies and Critical Edition, New York/Oxford 1998.
- JACOBSEN, THORKILD: *The Eridu Genesis*, in: JBL 100, 1981, S. 513–529.
- JANOWSKI, BERND: *Biblischer Schöpfungsglaube*. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik, Tübingen 2023.
- JANOWSKI, BERND: *Anthropologie des Alten Testaments*. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- JEREMIAS, JÖRG: *Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments*. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments (1990), in: JEREMIAS, JÖRG: *Studien zur Theologie des Alten Testaments*. Herausgegeben von FRIEDHELM HARTENSTEIN und JUTTA KRISPENZ, Tübingen 2015 (FAT 99), S. 83–108.
- JOERSTAD, MARI: *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*. Humans, Nonhumans, and the Living Landscape, Cambridge 2019.

- KÄMMERER, THOMAS R.; METZLER, KAI A.: Das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma Eliš*, Münster 2012 (AOAT 375).
- KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.
- KESSLER, RAINER: „Die Erde war voller Gewalt“ (Genesis 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte, in: KESSLER, RAINER: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006 (BWANT 170), S. 41–54.
- KREBERNIK, MANFRED: Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012.
- KRÜGER, THOMAS: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 95–109.
- LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R., *Atra-Ḫasīs*. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969).
- LAMBERT, WILFRED G.: Babylonian Creation Myths, Winona Lake 2013 (Mesopotamian Civilizations 16).
- LAMBERT, WILFRED G.: Enuma Elisch, in TUAT III/4, 1994, S. 565–602.
- LISMAN, JAN J. W.: Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts, Münster 2013 (AOAT 409).
- MAUL, STEFAN M.: Ringen um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient, in: HORNING, ERIK; SCHWEIZER, ANDREAS (HG.): Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, Basel 2007, S. 161–183.
- MAUL, STEFAN M.: Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München ³2006.
- MAUL, STEFAN M.: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: ASSMANN, JAN ET AL. (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren abendländischen Ursprüngen, München 1998, S. 65–77.
- MITTERMAYER, CATHERINE: „Was sprach der eine zum anderen?“ Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen, Berlin/Boston 2019 (UAVA 15).
- MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata, in: VOLK, KONRAD (Hg.): Erzählungen aus dem Land Sumer, Wiesbaden 2015, S. 169–201.
- MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit, Fribourg/Göttingen 2009 (OBO 239).
- NEUMANN-GORSOLKE, UTE: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004 (WMANT 101).
- PETTINATO, GIOVANNI: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971 (AHAW.PH).
- RADNER, KAREN: Mesopotamien. Die frühen Hochkulturen an Euphrat und Tigris, München 2017.

- RÖLLIG, WOLFGANG: Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von WOLFGANG RÖLLIG, Stuttgart 2009.
- RÖMER, WILLEM H. PH.: Die Flutgeschichte, in: TUAT III/3, 1993, S. 448–458.
- RÖMER, WILLEM H. PH.: Wie das Getreide nach Sumer kam, in: TUAT III/3, 1993, S. 360–363.
- SALLABERGER, WALTHER: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008.
- SHELLENBERG, ANNETTE: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011 (ATHANT 101).
- SCHMID, KONRAD: Schöpfung im Alten Testament, in: SCHMID KONRAD (Hg.), Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 71–120.
- SCHMID, KONRAD: Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 58–78.
- SCHÜLE, ANDREAS: Alte Welt und neue Schöpfung. Bausteine einer biblisch-theologischen Schöpfungslehre unter dem Eindruck der Pandemie, in: ALKIER, STEFAN (Hg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. Band 2, Paderborn 2023 (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 3/2), S. 143–161.
- SCHÜLE, ANDREAS: „Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben“ (Gen 1,31; 6,12). Der urgeschichtliche Diskurs über das Böse, in: JBTh 26 (2011), 2012, S. 3–28.
- SODEN, WOLFRAM VON: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: TUAT III/4, 1994, S. 612–645.
- SPIECKERMANN, HERMANN: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f. (2000), in: SPIECKERMANN, HERMANN: Gottes Liebe zu Israel, Tübingen 2001 (FAT 33), S. 49–61.
- STAUBLI, THOMAS: Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext, in: Bauks, MICHAELA ET AL. (Hg.): Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity. Texts and Material Culture, Göttingen 2019 (JAJSup 28), S. 19–36.
- STEINERT, ULRIKE: Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Leiden/Boston 2012 (CuMo 44).
- STIPP, HERMANN-JOSEF: Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: MICHEL, ANDREAS; STIPP, HERMANN-JOSEF (Hg.): Gott – Mensch – Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 2001 (ATSAT 68), S. 113–148.
- STIPP, HERMANN-JOSEF: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: ZAW 111, 1999, S. 167–186.

- STOLZ, FRITZ: Paradiese und Gegenwelten (1993), in: STOLZ, FRITZ: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von DARIA PEZZOLI-OLGIATI, KATHARINA ET AL., Göttingen 2004, S. 28–44.
- STRAWN, BRENT A.: Must Animals Die? Genesis 3:21, *Enūma Eliš* IV, and the Power of Divine Creation, in: VT 72, 2022, S. 122–150.
- STRÖMMEN, HANNA M.: Biblical Animality after Jacques Derrida, Atlanta 2018 (Se-meiaSt 91).
- TALON, PHILIPPE: The Standard Babylonian Creation Myth *Enūma Eliš*. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French, Helsinki 2005 (SAACT 4).
- THOMAS, GÜNTER: Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, 2021: <https://zeitzeichen.net/node/9445>.
- TIGAY, JEFFREY H.: The Evolution of the Gilgamesh Epic, Wauconda 2002 (=1982).
- TUAT: KAISER, OTTO (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 3 Bände und Ergänzungslieferung, Gütersloh 1982–2001.
- TUAT.NF: JANOWSKI, BERND ET AL. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, 9 Bände, Gütersloh 2004–2020.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 123–146.
- WASSERMANN, NATHAN: The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion, Leuven/Paris/Bristol 2020 (OBO 290).
- WEIPPERT, MANFRED: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 35–55.
- WHITEKETTLE, RICHARD: Oxen Can Plow, But Women Can Ruminant. Animal Classification and the Helper in Genesis 2,18–24, in: SJOT 23, 2009, S. 243–256.
- WILCKE, CLAUS: Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: ANGEHRN, EMIL (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft, Berlin/New York 2007 (Colloquium Rauricum 10), S. 3–59.
- WÖHRLE, JAKOB: *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28, in: ZAW 121, 2009, S. 171–188.
- ZGOLL, ANNETTE: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 17–70.