

Natur, Religion, Wissenschaft

Herausgegeben von
MARKUS KLEINERT
und HEIKO SCHULZ

*Religion in
Philosophy and Theology*
91

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont/Zürich)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

91



Natur, Religion, Wissenschaft

Beiträge zur Religionsphilosophie
Hermann Deusers

Herausgegeben von
Markus Kleinert
und Heiko Schulz

Mohr Siebeck

MARKUS KLEINERT, geboren 1974; Studium der Germanistik und Philosophie; 2003 Promotion; 2003–08 Assistent für Philosophie/Kunsttheorie an der Akademie der Bildenden Künste München; seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (Leitung der Kierkegaard-Forschungsstelle).

HEIKO SCHULZ, geboren 1959; Studium der Philosophie, Ev. Theologie und Erziehungswissenschaften; 1993 Promotion; 1999 Habilitation; 2002 Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen/Campus Essen; seit 2009 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt a.M.

e-ISBN PDF 978-3-16-155013-3

ISBN 978-3-16-155012-6

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

„Warum sollten nicht auch wir uns einer ursprünglichen Beziehung zum Universum erfreuen?“ Mit dieser Frage wendet sich Ralph Waldo Emerson im ersten Absatz seines Essays über *Die Natur* von 1836 gegen den Historismus, der aus seiner Sicht das Verhältnis zu Gott und Natur zu einer rein rückwärts-gewandten Angelegenheit gemacht hat. „Warum sollten wir nicht eine Dichtung und Philosophie der Einsicht statt der bloßen Tradition haben und eine Religion zu uns selbst sprechender Offenbarungen anstelle einer Geschichte der Religion unserer Vorfäter?“ Die Weltbeziehung des modernen Menschen ist nach Emerson jedoch nicht nur vom Historismus infiziert und beeinträchtigt, dessen schädliche Wirkungen durch ein intensives und motivierendes Erlebnis der Natur, „deren Lebensfluten um und in uns pulsieren“, durchbrochen werden müssten und könnten. Prägend wirkt sich auf die Weltbeziehung des modernen Menschen auch und insbesondere aus, dass Einstellung und Verhalten mit Bezug auf die Natur zunehmend von der Sichtweise des Forschers dominiert werden: Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung setzt sich durch, die am ehesten noch den Aspekt technischer Nutzbarkeit gelten lassen kann, aber schon für die Schönheit des Kosmos keinen Blick mehr hat. Beziehungsreicherweise legt Emerson die Antwort auf die Frage, ob und wie unter den reduktiven Bedingungen eines blinden Vertrauens auf geschichtliche Autorität oder auf wissenschaftlichen Fortschritt erneut ein ganzheitliches und ursprüngliches Weltverhältnis möglich sein, ja „der Welt ihre ursprüngliche und ewige Schönheit wieder[ge]geben“ werden kann, einem ‚orphischen Dichter‘ in den Mund: „Aber wenn einmal ein gläubiger Denker, entschlossen, jeden Gegenstand von persönlichen Beziehungen loszutrennen und im Lichte des Denkens zu sehen, zugleich seine Wissenschaft mit der Glut heiligster Zuneigung befeuern wird, dann wird Gott abermals in der Schöpfung erscheinen.“¹

Die hier im Rückgriff auf Emersons Essay angedeutete Problematik eines theoretisch und praktisch ursprünglichen Verhältnisses zur Natur, das sich als solches nicht mit der Absolutsetzung einer einzigen (hier: szientifischen) Weltanschauung oder dem beziehungslosen Nebeneinander verschiedener Weltanschauungen abfindet, hat sich durch die Entwicklungen von Religion

¹ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*. Ausgewählte Essays, hg. v. MANFRED PÜTZ, Stuttgart 1982, 85 bzw. 140.

und Theologie sowie der Naturwissenschaften in der späteren Moderne gewiss der Gestalt, nicht aber der Sache nach verändert. Von daher legt sich unter der Leithypothese eines im Kern nach wie vor spannungsreichen Verhältnisses von Natur, Religion und Wissenschaft der thematische Horizont des vorliegenden Sammelbandes, der anlässlich des 70. Geburtstags von Hermann Deuser am 19. Februar 2016 konzipiert wurde, zwanglos nahe. Von einer Festschrift unterscheidet sich der Band durch einige Besonderheiten, die auch sein zeitversetztes Erscheinen erklären. So wurde für den Band erstens ein Themenbereich vorgegeben, mit welchem sich Hermann Deuser in letzter Zeit besonders beschäftigt hat. Ein substantieller Niederschlag dieser Beschäftigung ist die 2014 veröffentlichte Essay-Sammlung *Religion: Kosmologie und Evolution*,² die zugleich eine exemplarische Konkretisierung seiner grundlegenden *Religionsphilosophie* von 2009 darstellt.³ Von den Autoren/innen des vorliegenden Bandes wurde zweitens eine eingehende, im Bedarfsfall auch durchaus kritische Bezugnahme auf Deusers kosmologische Reflexionen resp. seinen religionsphilosophischen Ansatz erbeten. Drittens sollte im Gegenzug Hermann Deuser die Gelegenheit zu einer Reaktion auf die Beiträge erhalten. Von den Kollegen/innen, denen die Themenwahl eine Beteiligung erlaubte, waren erfreulicherweise ausnahmslos alle mit dem Verfahren einverstanden, so dass dem Jubilar im Rahmen einer akademischen Feier aus Anlass seines 70. Geburtstages, zu der der Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a.M. im März 2016 geladen hatte, die 333 Seiten umfassende Urfassung dieses Buches überreicht werden konnte. Der Bitte, den Band durch einen eigenen, die vorliegenden Texte kommentierenden Beitrag zu vervollständigen, kam der durch dieses Ansinnen nur kurz aus der Fassung Gebrachte umgehend und in gewohnt souveräner Manier nach: persönlich konzilient, aber in der Sache klarsichtig, konzentriert und kritisch.

Der Band versammelt im ersten Teil unter dem Schlagwort *Natur* Beiträge, die das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie sowie entsprechende Welt- und Selbstbilder betreffen. Diese Welt- und Selbstbilder werden im zweiten Teil unter dem Schlagwort *Religion* reflektiert, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Erfahrung und deren Beziehung zur alltäglichen oder wissenschaftlichen. Im dritten Teil schließlich wird unter dem Schlagwort *Wissenschaft* das in der theologischen und naturwissenschaftlichen Bezugnahme auf die Natur implizierte Wissenschaftsver-

² HERMANN DEUSER, *Religion: Kosmologie und Evolution*. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen 2014. Vgl. auch DERS., *Theologie der Natur*, in: *Marburger Jahrb. Theologie* XXVII (2015), 91–110; DERS., *Schöpfung und Natur: Ex nihilo, continuata atque continua*, in: *Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven*. FS für Eilert Herms zum 75. Geburtstag, hg. v. ELISABETH GRÄB-SCHMIDT u.a., Leipzig 2015, 159–169.

³ HERMANN DEUSER, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York 2009.

ständnis expliziert. Es versteht sich angesichts der vielfältigen Thematisierung des Zusammenhangs von Natur, Religion und Wissenschaft in den Beiträgen von selbst, dass die gewählte Gliederung nur als tentativer Vorschlag einer Systematisierung gelten kann. Hermann Deuser hat diesen Gliederungsvorschlag in seinem Nachwort aufgegriffen, wobei seine kommentierende und replizierende Metareflexion den Band im Krebsgang durchschreitet und zugleich für zukünftige Wiederanknüpfungen und Fortsetzungen öffnet. Diese Reflexionen und Metareflexionen dokumentieren nicht nur Art und Ausmaß der Inspiration durch den amerikanischen Pragmatismus; sie sind auch und nicht zuletzt ein Echo Emersons i.S. des eingangs Gesagten: Die ursprüngliche Beziehung zum Universum qua Natur zeigt sich hier und jetzt in der schöpferischen Ursprünglichkeit des Zeichens.

Bei der Vorbereitung dieses Buches zur Drucklegung haben die Bandherausgeber vielfältige Hilfe und Unterstützung erfahren. Wir möchten zunächst und vor allem den Autoren/innen des vorliegenden Bandes danken, die – auch dies ein deutliches Zeichen – unverzüglich und vorbehaltlos ihre Beteiligung zugesagt haben. Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck sei dafür gedankt, dass er das Buchprojekt von der ersten Idee an unterstützt und gefördert hat. Frau Ilse König danken wir für die gründliche formal-redaktionelle Bearbeitung des Manuskripts, Frau Mirjam Raupp und Herrn Roman Winter für die sorgfältige Erstellung der Register. Schließlich danken wir dem Graduiertenkolleg 1728 *Theologie als Wissenschaft* der Goethe-Universität Frankfurt a.M. für die finanzielle Unterstützung des Projektes, das in die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes mündete.

Erfurt und Frankfurt am Main,
im März 2017

Markus Kleinert und Heiko Schulz

Inhaltsverzeichnis

<i>Markus Kleinert und Heiko Schulz</i> Vorwort.....	V
---	---

I. Natur

<i>Melanie Köhlmoos</i> Naiver Glaube? Schöpfungstheologie in ihrem altorientalischen und alttestamentlichen Kontext.....	3
---	---

<i>Stefan Alkier</i> Wunderdenken im Spannungsfeld von Theologie und Kosmologie	25
--	----

<i>Catherina Wenzel</i> Bildmagie und Distanz in Aby Warburgs ‚indianischer Reise‘	61
---	----

<i>Svein Aage Christoffersen</i> „Amor Mundi – warum ist es so schwer die Welt zu lieben?“ On the Importance of Metaphysics and Love of the World.....	93
--	----

<i>Martin Schmuck</i> Idealismus und Naturalismus. Überlegungen zu den antinaturalistischen Argumenten in Hermann Deusers kosmologischer Theologie.....	107
---	-----

<i>Lukas Ohly</i> Evolution und Basisvertrauen. Eine phänomenologische Relecture der Kategorienlehre in der Theologie Hermann Deusers.....	131
--	-----

<i>Wolfgang Achtner</i> Grundzüge einer evolutionären Theorie von Religion.....	149
--	-----

<i>Gesche Linde</i> Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Doch kein „Abschied von der Kosmologie“?.....	185
---	-----

<i>Robert Cummings Neville</i> Hermann Deuser as an American Theologian	263
--	-----

II. Religion

<i>Michael Moxter</i> Subjektives Zeitbewusstsein und Synechismus	281
--	-----

<i>Saskia Wendel</i> Glaube – Handeln – Habitus	299
--	-----

<i>Matthias Jung</i> Weltanschauung als hermeneutischer Horizont der Religionsphilosophie...	313
---	-----

<i>Hans Joas</i> Religiöse Erfahrung und ihre Interpretation. Reflexionen zu William James und Josiah Royce	337
---	-----

<i>Heiko Schulz</i> Die universalistische Religionsphilosophie Hermann Deusers. Ein dichterischer Versuch	355
---	-----

III. Wissenschaft

<i>Knut Wenzel</i> Die Interpretation der Offenbarung als Auslegung des Subjekts. Theologische Hermeneutik zwischen Verbindlichkeit und Unbedingtheit ..	377
--	-----

<i>Hans-Günter Heimbrock</i> Theologie: Lebensbezüge denken. Eine Miniatur in dialogischer Absicht ..	391
--	-----

<i>Eilert Herms</i> Der Horizont der Hirnforschung. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Alltagsleben und Wissenschaft	407
--	-----

<i>Dietmar Mieth</i> Leben und Leben oder: Lebensführung und Lebensforschung. Folgerungen für eine ‚neue‘ Metaphysik im Sinne Hermann Deusers. Ein Essay	421
---	-----

Ingolf U. Dalferth

Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?439

IV. Replik

Hermann Deuser

Nachwort: Kommentierung und Replik473

Die Autorinnen und Autoren495

Personenregister503

Sachregister508

I. Natur

Naiver Glaube?

Schöpfungstheologie in ihrem altorientalischen und alttestamentlichen Kontext

Melanie Köhlmoos

Kaum ein biblisches Thema stellt für die moderne Theologie ein so schwieriges Erbe dar wie die Schöpfung. Einerseits gehört ein biblisch begründeter Schöpfungsglaube zum religiösen Grundbestand des Judentums, des Christentums und des Islams. Andererseits macht das neuzeitliche Weltbild eine Rede von der Schöpfung schwierig, fast unmöglich.

Dabei ist es weniger der große Abstand der biblischen Texte von der Gegenwart, der die Vermittlung so schwer macht. Gerade bei Versuchen, Naturwissenschaft und (biblische) Theologie ins Gespräch zu bringen, stößt man auf die auf beiden Seiten weit verbreitete Ansicht, Schöpfungstheologie sei nichts weiter als „naiver Glaube“. Angenommen wird, der Mensch der Antike habe das Rätsel des Anfangs nicht anders lösen können als durch die irrationale Annahme der Herstellung durch einen Gott. Ihre paradigmatische Ausformulierung (und zugleich Steigerung) erfährt diese Ansicht in Aussagen wie „Früher wussten die Menschen noch nicht die Wahrheit, da haben sie sich Gott ausgedacht.“ In etwas subtileren Formulierungen führt diese quasi-hermeneutische Annahme auf Seiten der nichttheologischen Welterklärung zu Polemik, auf theologischer zu Apologetik.

Hermann Deuser hat aus der Perspektive der Religionsphilosophie versucht, diese starren Fronten aufzubrechen: Ein Gespräch der theologischen und der nichttheologischen Kosmologie ist möglich, wenn die Voraussetzungen, Denkbewegungen und – auch – blinden Flecken der beiden Positionen wahrgenommen werden.¹ Ich möchte diesen Impuls aufgreifen und aus exegetischer Perspektive die Frage nach dem „Glaubensgehalt“ außerbiblischer und biblischer Theologien der Schöpfung darstellen.

¹ Vgl. HERMANN DEUSER, *Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays*, Tübingen 2014, I–X.

I. Voraussetzungen: Kosmologie, Schöpfung und Herrschaft im Alten Orient

Die Rede von der Schöpfung beinhaltet die Überzeugung, dass die Welt nicht von selbst entstanden, sondern das „Resultat eines welterschaffenden Handelns“² ist. Diese Sicht auf die Weltentstehung ist auch im Alten Orient keineswegs selbstverständlich. Vor allem das Alte Ägypten kennt „echte“ Kosmogonien, bei denen Gott nicht als Schöpfer auftritt.³ Schöpfungstheologien haben mithin nicht nur ein kosmogonisches Interesse. Indem sie die vorfindliche Welt auf den Willen und das Wirken Gottes zurückführen, liegt ihr Schwerpunkt vor allem darauf, Gott und Welt in ein plausibles Verhältnis zu setzen. „Schöpfung“ ist demzufolge primär eine Aussage über Gott, nicht über die Welt. Somit tragen Schöpfungstheologien grundsätzlich den Charakter einer bewussten Setzung, einer Hypothese.⁴ Schon deswegen handelt es sich bei den altorientalischen und alttestamentlichen Schöpfungstheologien nicht einfach um „naiven Glauben“. Der Setzungscharakter ist außerdem einer der Gründe, warum es in der Bibel und ihrer Umwelt immer mehrere kosmologisch und theologisch konkurrierende Schöpfungstheologien gibt. Nicht erst seit der modernen Naturwissenschaft ist Religion „mehrdeutig, kosmologisch missverständlich und verlangt nach Selbsterklärung“.⁵

Schöpfungstheologien innerhalb und außerhalb der Bibel basieren auf kosmologischen Traditionen, modellhaft ausgestalteten, teils empirisch, teils induktiv gewonnenen Weltbildern. Sie beschreiben die raumzeitlich strukturierte „Gesamtordnung der Dinge“,⁶ bei der in Israel und seiner Umwelt meist Natur, Gesellschaft und Kult zusammengedacht werden.⁷ In Schöpfungstheo-

² JAN ASSMANN, Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten, in: RAINER M. HOLM-HADULLA (Hg.), *Kreativität*, Berlin 2000 (Heidelberger Jahrbücher 44), 157–188, hier 159.

³ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 159–165. Vgl. auch OTHMAR KEEL, Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Ἄρχή-Problem in späteren biblischen Schriften, in: BERND JANOWSKI/BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 27–64, hier 27–34. Die vorsokratischen Kosmogonien des Thales und des Anaximander greifen z.T. auf ägyptische Traditionen zurück (ebd., 36–42). Zum Zusammenhang der Vorsokratiker mit der mesopotamischen Theologie vgl. JAN CHRISTIAN GERTZ, *Antibabylonische Polemik im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht?*: ZThK 106 (2009), 137–155, hier 151–155.

⁴ Vgl. dazu für die neuzeitlichen Kosmologien: HERMANN DEUSER, *Ereigniszeit. Kosmologien philosophisch-theologisch*, in: DERS., *Religion. Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays*, Tübingen 2014, 21–54, hier 23f.

⁵ DEUSER, *Ereigniszeit*, 26.

⁶ DEUSER, *Ereigniszeit*, 22.

⁷ Eine Diskussion des biblischen und altorientalischen Weltbildes kann hier nicht erfolgen. Vgl. dazu ausführlich: BERND JANOWSKI, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: DERS./BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 1–20 (Lit.).

logien wird entfaltet, wie diese Ordnung willentlich durch ein anfängliches Handeln Gottes gestaltet wurde. Dabei fängt Schöpfung im engeren Sinne immer erst dort und dann an, wo ein bewohnbarer Raum geschaffen wird, in biblischer Diktion „Himmel und Erde“. Der „kosmogonische Augenblick“⁸ der Weltentstehung (meist Licht) liegt jenseits der eigentlichen Schöpfung.

Bei der Schöpfung wird Gott im Wortsinne als Gestalter tätig. Den ägyptischen, mesopotamischen, syrisch-kanaanäischen und biblischen Schöpfungsvorstellungen liegen durchgängig Basismodelle (menschlicher) Kreativität zugrunde: Zeugung und Geburt, Handwerk, Kampf und Sprache bzw. Befehl.⁹ Natürlich handelt es sich dabei um eine Projektion menschlicher Fähigkeiten auf Gott.¹⁰ Gleichwohl ist auch dies kaum einfach „naiv“. Vielmehr „spricht sich darin [...] das Bewusstsein einer Eingebundenheit menschlichen Wollens und Strebens in die elementaren Vorgänge der natürlichen und kosmischen Umwelt aus“.¹¹ Die „Bewohnbarkeit“ der Welt ist denn auch eine der großen Leistungen einer Theologie der Schöpfung.¹² Das heißt, auch in Schöpfungstexten, die keine Anthropogonie enthalten, ist der Mensch gewissermaßen „hintergründig“ ein Thema, spiegeln doch seine kreativen Möglichkeiten auf geheimnisvolle Weise die Fähigkeiten Gottes wider. Trotzdem setzt gerade eine Theologie der Schöpfung dem Menschen Grenzen. Er ist mit allen seinen Möglichkeiten „nur“ Teil eines größeren Zusammenhangs, der sich einer übermenschlichen und übernatürlichen Intervention verdankt.¹³ Er kann den Schöpfer nachahmen, aber selbst nie Schöpfer sein.¹⁴

Kreativität ist ein Ausdruck von Macht. Den Dingen und/oder den Mitwesen den eigenen Willen einzuprägen, bedeutet, Herrschaft über sie auszuüben, zumindest aber den Anspruch auf diese Herrschaft. Deswegen sind Schöpfungstheologien im Alten Orient und im Alten Testament nicht zuletzt auch Ätiologien von Herrschaft und zwar im doppelten Sinne: Sie begründen die Herrschaft Gottes und die Herrschaft des Menschen.

Im Alten Orient und im Alten Testament ist die göttliche Qualität einer Gottheit nicht zwangsläufig mit ihrer Schöpfungs„kompetenz“ verbunden. Seine Göttlichkeit zeigt Gott in erster Linie dadurch, dass er die Weltordnung – geschaffen oder entstanden – bewahren kann, dass er das „Chaos“ abzuwehren im Stande ist, sei es natürlich, politisch oder sozial. „Chaos“ ist nicht

⁸ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162.

⁹ Zu diesen Modellen ausführlich: OTHMAR KEEL/SILVIA SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, 2. Aufl., Göttingen/Fribourg 2008, 109–135.

¹⁰ Auch dem altorientalischen Menschen war klar, dass Säugetiere sich in ähnlicher Weise fortpflanzen. Im Unterschied zum Tier ist aber beim Menschen ein bewusster und gewollter Zeugungsakt vorausgesetzt, also Kreativität im buchstäblichen Sinne.

¹¹ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 187.

¹² Vgl. DEUSER, Ereigniszeit, 23f.

¹³ Vgl. KEEL, Weltbilder, 35.

¹⁴ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 158.

(nur) der Zustand vor der Entstehung der Welt, sondern sehr viel mehr noch die „Metapher für die Gefährdung der Weltordnung“. Michaela Bauks hat nachgewiesen, dass der Chaosbegriff weiter reicht, als sein kosmologischer Gebrauch es nahelegt. Vielmehr ist die Verbindung von Chaosabwehr und Schöpfung (als Chaostkampf zu Beginn der Welt) religionsgeschichtlich sekundär aus der Herrschaft Gottes abgeleitet.¹⁵ Viele der großen Götter Mesopotamiens, Syriens und Ägyptens sind ursprünglich oder sogar dauernd keine Schöpfergottheiten: Assur, Ischtar, Baal, Isis und Osiris erweisen ihre Göttlichkeit vor allem durch lebensfördernde Herrschaft, d.h. durch Sorge für die ihnen anvertrauten Menschen.¹⁶ Auch JHWHs Schöpfermacht scheint ihm nicht von Anfang an inhärent zu sein. Israels identitätsstiftende Narrative vom Exodus, den Vätern, sogar die ältere Jerusalemer Kulttradition¹⁷ bezeugen JHWH als König und als Herrn der Geschichte, allenfalls in zweiter Linie als Schöpfer.

Einer Gottheit, die die uranfängliche Chaosabwehr bzw. Ordnung verantwortet, kommt jedoch innerhalb der Götterwelt die absolute Suprematie zu. Ein Schöpfergott kann als der All-Mächtige gelten. Dabei muss er nicht auch zwangsläufig die aktuelle Herrschaft auch ausüben: Der ägyptische Atum – der Schöpfergott schlechthin – ist zwar der „Allherr“, wird aber in politischer und sozialer Herrschaft von den kultur- und geschichtsmächtigen Gottheiten Osiris, Isis, Seth, Nephthys und Horus gewissermaßen „vertreten“.¹⁸ Gleiches gilt für den syrisch-kanaanäischen El.¹⁹ Für das Alte Testament bedeutend geworden sind aber gerade jene Fälle, in denen die Suprematie eines höchsten Gottes dadurch legitimiert wird, dass er vom Gott der politischen Herrschaft zum Schöpfergott avanciert und dann in „Personalunion“ herrscht. Das ist möglicherweise bereits in den kanaanäischen Texten um Baal und Jam der Fall,²⁰ mit Sicherheit aber im babylonisch-assyrischen Mythos *Enūma Eliš*. Das um das 12. Jh. entworfene Werk legitimiert Marduk, den Stadtgott von Babylon, als Weltherrscher, indem er als Weltschöpfer, Herrschafts- und Kultbegründer dargestellt wird. In den assyrischen Fassungen wird Marduk

¹⁵ MICHAELA BAUKS, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: BERND JANOWSKI/BEATE EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004 (FAT 32), 431–464.

¹⁶ Vgl. für den syrischen und mesopotamischen Raum: BAUKS, *Chaos*, 436–444. Für Ägypten: ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 165–168.

¹⁷ Zu dieser s. BAUKS, *Chaos*, 434–436 und immer noch grundlegend: HERMANN SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen 1989 (FRLANT 184).

¹⁸ Ihre Eigenart besteht u.a. darin, dass sie gezeugt, d.h. „geschaffen“ sind – im Unterschied zu den vorigen, entstandenen, Göttergenerationen, vgl. exemplarisch ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 168.

¹⁹ Vgl. BAUKS, *Chaos*, 436–444.

²⁰ Ebd.

durch Assur ersetzt.²¹ Vor allem in diesem Mythos dominiert der Kampf als Schöpfungsmetapher die anderen Kreativitätskonzepte. Der „Kausalzusammenhang zwischen urzeitlichem Chaostkampf und primordialem Schöpfungsgeschehen“²² ist jedoch eine Sonderentwicklung. Sie findet sich in Babylonien und Assyrien in ihrer jeweiligen „imperialen Phase“, d.h., sobald und solange sie ihre Herrschaft über ihr Kernterritorium ausweiten.²³ Gerade in diesem Zusammenhang muss der Anspruch Marduks oder Assurs auf politische Weltherrschaft eben auch mit seiner Welterschöpfung begründet werden. Die ganze Erde ist sein, deswegen üben seine Anhänger die Herrschaft aus. Obwohl eine Sonderentwicklung innerhalb altorientalischer Schöpfungstheologien, ist diese Tradition für das Alte Testament bedeutend geworden.

Auch Kampf und Herrschaft sind menschliche Fähigkeiten. Dass Kampf und Krieg in paradoxer Weise kreativ sein können, wusste schon Hesiod.²⁴ Damit kreative, lebensdienliche Macht nicht in anarchische, lebenszerstörende und ordnungsgefährdende Gewalt umschlägt, wird mit der Schöpfung immer auch Herrschaft geschaffen, sei es als Einsetzung des Königs, die die Schöpfermacht in ihrem politischen Aspekt verkörpert,²⁵ sei es als Erschaffung der Menschheit als Diener Gottes (*Enūma Eliš* Tf. VI). (Königs-)Herrschaft ist damit im Wortsinne eine Schöpfungsordnung: Im Herrscher verkörpert sich die „Gegenwart des Schöpfergottes“.²⁶ Er garantiert die dauerhafte Chaosabwehr. Vor allem in diesem Bereich hat die altorientalische Schöpfungstheologie eine ethische Komponente. Schöpfungsethik hat dabei aber rein gar nichts mit ökologischer Weltverantwortung zu tun, sondern verwirklicht sich politisch und sozial in Recht und Gerechtigkeit.

Anhand dieser groben Skizze des altorientalischen Schöpfungsverständnisses wird deutlich, dass „Schöpfung“ mit Kosmogonie nicht einfach identisch ist. Von Schöpfung sprechen die altorientalischen Kulturen und Religionen, um Gott, Welt und Mensch in ein bestimmtes Verhältnis zu setzen. Es zeigt sich dabei, dass Schöpfungstheologie vor allem die Ätiologie von Hierarchien und Herrschaft ist. Innergöttlich setzen Schöpfungstheologien die Gottheiten untereinander ins Verhältnis, indem sie die (höherrangigen) Schöpfergottheiten von den Gottheiten absetzen, die durch Chaosabwehr und Erhaltung der

²¹ Übersetzung und Einleitung: WILFRED GEORGE LAMBERT, *Enuma Elish*: TUAT III, 562–602.

²² BAUKS, *Chaos*, 444.

²³ BAUKS, *Chaos*, 444–449. Einen aktuellen Überblick über die Geschichte der Marduk-Verehrung gibt TAKAYOSHI OSHIMA, *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, Tübingen 2014 (ORA 14), 28–70.

²⁴ Zum Diktum des Hesiod „Krieg ist von allem der Vater, von allem der König“ im Kontext des vorantiken Schöpfungsdiskurses vgl. KEEL, *Weltbilder*, 40–42.

²⁵ Vgl. ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 166–168.

²⁶ BERND JANOWSKI, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: MARKUS WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog Bd. I* (FS O. Kaiser), Berlin/New York 2004 (BZAW 345/1), 183–214, hier 190 im Anschluss an Erik Hornung.

Ordnung für das Fortbestehen der geschaffenen Welt verantwortlich sind. Sie spielen durchaus keine geringe Rolle, verfügen aber nicht über die volle Schöpferkompetenz. Das verbindet sie mit dem Menschen. Auch er ist als *Homo faber* dem Schöpfer ähnlich, kann ihm aber niemals gleich sein. Schöpfung – gerade in ihrer biologischen oder handwerklichen Ausgestaltung – beruht damit auf einer Aufwertung menschlicher Fähigkeiten. Sie setzt den Menschen von der nicht-kreativen Welt ab und rückt ihn in die Nähe der Götter, markiert aber immer zugleich auch die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf:

„Schöpfungsbilder sind (auch) Menschenbilder. Andererseits sind sie jedoch auch Gegenbilder menschlicher Kreativität. Im Wirken von Schöpfergöttern manifestiert sich eine Tatkraft und Wirkungsmacht, der sich der Mensch unterworfen und unterlegen sieht und die er sich selbst vorenthalten weiß.“²⁷

Als vom Schöpfer eingesetzter Herrscher ist allein der König als einziger Mensch in der Lage, in großem Stil das Fortbestehen der Schöpfungsordnung zu verwirklichen. Die Fähigkeiten des „bürgerlichen“ Menschen zu ethisch korrektem Verhalten nehmen aber an dieser Aufgabe teil, solange er sich herrschaftskonform verhält.

Die alttestamentlichen Schöpfungstexte sind Teil dieses Diskurses, geben ihm aber ihre eigenen Akzente. Das Theologoumenon „Schöpfung“ hat in seiner biblischen Brechung über Zeiten und Kulturen hinweg gewirkt. Dies ist nun exemplarisch etwas genauer zu betrachten.

II. Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a)

Bekanntlich enthält das Alte Testament eine ganze Reihe von Schöpfungstexten, die sachlich nicht völlig kompatibel sind. Auch im Rahmen eines mehr oder weniger konsequent „monotheistischen“ Systems kann Schöpfung je nach Gehalt, Gestalt oder Funktion unterschiedlich ausbuchstabiert werden.²⁸ Der „priesterschriftliche“ Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a ist jedoch aufgrund seiner kanonischen Position, seiner Form und seines Inhalts zum Leittext biblischer Schöpfungstheologie(n) geworden²⁹ und soll daher näher betrachtet werden. Dabei ist hier nicht der Ort für eine ausführliche Aufarbeitung der exegetischen Analyse des Textes.³⁰ Im Vordergrund steht vielmehr

²⁷ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 158.

²⁸ Vgl. JÖRG JEREMIAS, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments: JBTh 5 (1990), 11–36; REINHARD G. KRATZ/HERMANN SPIECKERMANN, Art. Schöpfung. II. Altes Testament: TRE 30 (1999), 258–283.

²⁹ Vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173.

³⁰ Vgl. dazu zuletzt ausführlich: ANDREAS SCHÜLE, der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), Zürich 2006

die Frage, wie sich Gen 1,1–2,4a in den altorientalischen Schöpfungsdiskurs einfügt.

Es ist lang bekannt, dass Gen 1,1–24a sowohl ägyptische³¹ als auch mesopotamische Schöpfungstexte (*Enūma Eliš*) adaptiert und transformiert. Es handelt sich dabei aber nicht um „Vorbilder“ oder „Einflüsse“, so, als hätte das Alte Israel keine eigenständige Schöpfungstheologie formulieren können. Das ist durchaus nicht der Fall, wobei aber alle alttestamentlichen Schöpfungstraditionen gut altorientalisches Denken repräsentieren. „Schöpfung“ ist ein wichtiger Bestandteil des kosmologischen und theologischen Diskurses, und Israel war auf die eine oder andere Weise in den Horizont des Alten Orients eingebettet. Beim priesterschriftlichen Schöpfungsbericht liegt der Fall aber etwas anders. Hier werden anscheinend Texte und Traditionen aus der Umwelt intentional aufgegriffen, um sowohl adaptiert als auch transformiert zu werden.³² Diese Intention verdankt sich den Entstehungsumständen: Die Priesterschrift (Gen 1–Ex 40*) ist unter den Bedingungen der babylonisch-persischen Herrschaft entworfen worden. Die jüdischen Theologen mussten sich im babylonischen Exil und in den ersten Jahrzehnten nach der Rückkehr gegenüber ihren Kollegen als ernstzunehmende Gesprächspartner etablieren und für ihre Landsleute in Exil und Mutterland eine Theologie entwickeln, die eine jüdische „Identität“ unter babylonisch-persischer Suprematie begründen konnte. Die Theologie der Priesterschrift bewegt sich somit auf dem schmalen Grat zwischen Integration und Abgrenzung.³³ Dies zeigt sich gerade am Schöpfungsbericht.

1. Welt und Zeit

Der Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,4a entfaltet die Schöpfung fortschreitend vom Kosmos zur belebten Welt, von außen nach innen. Die Anordnung der ersten Werke Licht – Himmel – Wasser hat ihre Analogie in ägyptischen Texten.³⁴ Unverwechselbar ist der biblische Schöpfungsbericht jedoch durch die Reihung der Schöpfungswerke im Schema der sechs bzw. sieben Tage. Zu diesem Gliederungsprinzip gibt es bis heute keine bekannte Analogie. Umgekehrt ist auf der Basis des biblischen Schöpfungsberichts der Zusammenhang

(ATHANT 86), 59–148; WALTER BÜHRER, *Am Anfang [...] Untersuchungen zur Textgeschichte und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*, Göttingen 2014 (FRLANT 256), 21–151.

³¹ Vgl. dazu KEEL, *Weltbild*, 28–34.

³² Leider ist der genaue Überlieferungsweg noch immer unklar. Es ist aber inzwischen deutlich geworden, dass sich die Textvermittlung im Kontext der Elitenbildung der altorientalischen Großreiche vollzieht, vgl. dazu KONRAD SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.

³³ Vgl. zum Überblick: PETER WEIMAR, *Art. Priesterschrift*: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31252/ Zugriff 4.1.2016).

³⁴ Vgl. exemplarisch ASSMANN, *Schöpfungsmythen*, 162–167.

zwischen Welt und Zeit spätestens seit Augustinus konstitutiv für Philosophie und Theologie und spielt auch (ohne biblischen Bezug) eine erhebliche Rolle für nichttheologische Kosmologien.³⁵

Die zeitliche Anordnung der Schöpfung in Gen 1,1–2,4a hat kosmologisch und theologisch hohe Bedeutung. Dabei ist indes die Eigenart der hebräischen Formulierung zu beachten.³⁶ Nach der Erschaffung des Lichts wird festgestellt (Gen 1,5): „Und da wurde es Abend, und da wurde es Morgen: Ein Tag.“ Die Erschaffung des Lichts setzt damit die regelmäßige Abfolge von Licht und Dunkelheit in Gang, die „Tag“ genannt wird, aber nicht in ihrer Dauer bestimmt ist. Gott schafft nicht Tag und Nacht, sondern Zeit. Sie ist vorerst geordnet, aber nicht messbar. Davon sind auch die folgenden Werke bestimmt, die sich an den Tagen 2–5 abspielen. Die Tage werden relativ zu Gen 1,5 gezählt. Nach dem (ersten) einen Tag bestimmen sich die Folgenden als „ein zweiter, dritter ...“ Tag. Die Werke der Tage Zwei und Drei (Gen 1,6–13: Himmel, Erde, Meer, Pflanzen) bedürfen für ihr Funktionieren lediglich des regelmäßigen Wechsels zwischen Licht und Finsternis. Tag Vier (Gen 1,14–19) markiert einen Umbruch: Die Gestirne werden geschaffen, um Zeit in Kalender zu verwandeln, sie sollen messbare Zeiten anzeigen. Auch dieser Tag ist nur relativ zum Tag Eins (Gen 1,19: Ein vierter Tag), bestimmt aber die folgenden Werke: Die Tiere und die Menschen sind in ihrem Leben von den „Zeichen, Zeiten, Tagen und Jahren“ der Gestirne bestimmt. In Gen 1,31 wird die Zählung verändert: Hier heißt es „der sechste Tag“. Die Determination zeigt den Abschluss der Schöpfung an, ist aber durch „und da wurde es Abend, und da wurde es Morgen“ noch in den Ablauf der Schöpfung eingebunden. Der absolut gesetzte „Siebte Tag“ von Gen 2,2 markiert nach den Regeln der hebräischen Grammatik einen identifizierbaren Tag – im Grunde den ersten Tag der Geschichte. Ab jetzt sind Tage zählbar und wiederholbar, Zeit geht in Geschichte und Kalender über. Vor allem kann damit künftig jeder „siebte Tag“ besondere Beachtung erhalten, was inhaltlich durch Segen und Heiligung noch verstärkt wird (Gen 2,3). Diese Logik läuft natürlich auf die Verankerung des Sabbats in der Schöpfungsordnung hinaus. Indes hat Gott weder den Sabbat geschaffen noch Tag und Nacht überhaupt. Vielmehr hat sich durch die Abfolge der Schöpfungswerke eine Konvergenz von Zeit (ungeschaffen) und Raum (geschaffen) etabliert, die Geschichte und Kultur ermöglicht. Als besonderes Geheimnis hat Gott überdies der Zeit das Urbild des Sabbats eingepägt, dessen Entdeckung indes allein Israel vorbehalten ist (Ex 16).³⁷

³⁵ Vgl. DEUSER, Ereigniszeit, 24–26.

³⁶ Vgl. zum Folgenden: INA WILLI-PLEIN, Am Anfang einer Geschichte der Zeit, in: DIES., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von MICHAEL PIETSCH/TILMANN PRAECKEL, Neukirchen-Vluy 2002, 11–23, hier 15–17.

³⁷ Zur Diskussion um den „Schöpfungssabbat“ vgl. zuletzt ausführlich BÜHRER, Anfang, 110–130.

Diese spezifische Sicht auf die Bedeutung der Zeit innerhalb der Schöpfung wird allein am hebräischen Text erkennbar. Die Übersetzungen seit der Septuaginta haben die Unterscheidung der Tage verwischt und eine regelmäßige Abfolge der Tage erstellt. Innerhalb der Septuaginta steht diese Übersetzungsmethode im größeren Zusammenhang der formalen und inhaltlichen Vereinheitlichung des Textes. Sie wird u.a. auch an der Verteilung des Formelwerks sichtbar, die im masoretischen Text nicht ganz homogen ist.³⁸ Mit den Übersetzungen – gerade in der Wiedergabe des Tageschemas – verschiebt sich der inhaltlich-theologische Fokus des Textes. Es handelt sich nicht mehr um einen sechstägigen Prozess, sondern um das bekannte Siebentagewerk. Die (Heils-)Geschichte beginnt mit der Schöpfung, weil mit dem ersten Schöpfungstag die Etablierung der regelhaften Gesetzmäßigkeiten von Zeit und Raum gesetzt ist. Deren Beobachtung und Ausdeutung prägt die Kosmologie seit der griechischen Naturphilosophie.³⁹ Mit den Übersetzungen der biblischen Texte ist dieser Auslegungsaspekt in die jüdische und christliche Tradition eingegangen und hat die ältere Tradition von Urzeit und Kulturzeit verdrängt. Sowohl Hieronymus in der Vulgata als auch Martin Luther in seiner Übersetzung wiederholen die Septuaginta-Sicht trotz ihres Rückgangs auf den hebräischen Text.

Durch die Tagzählung ist die Schöpfung in Gen 1,1–2,4a also als gesonderter Zeitraum von der geschichtlichen Zeit abgesetzt.⁴⁰ Eine ähnliche Zäsur findet sich am Beginn der Schöpfung, mit dem Übergang von der „Vorwelt“ zur Schöpfung. Auch hier ist die Eigenart der hebräischen Formulierung zu beachten. Gen 1,1–2 sind grammatisch-syntaktisch als Umstandssatz zur Haupthandlung zu bestimmen, die erst in Gen 1,3 einsetzt:

„(1) Zu Anfang des ‚Gott schuf Himmel-und-Erde‘,⁴¹ (2) (als) die Erde (noch) unbewohnbar war, Finsternis auf der Tiefe lag und der Hauch Gottes über den Wassern schwebte (3) *da sprach Gott ...*“⁴²

³⁸ Zur erneuten Diskussion um die Septuagintafassung von Gen 1 vgl. zuletzt die sorgfältige Analyse von BÜHRER, Anfang, 25–37. Bühner hat damit die Ergebnisse von MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, Berlin/New York 1994 (BZAW 223) aktualisiert.

³⁹ Vgl. KEEL, Weltbild, 36–42.

⁴⁰ Ob damit eine Art von „Schlusstrich“ gesetzt ist, wie ASSMANN, Schöpfungsmythen, 169f. herausarbeitet, oder ob nicht auch in Gen 1,1–2,4a die Welt auch nach der Schöpfung deren Wiederholung bedarf, weil sie eine „Gravitation zum Chaos“ hat, hängt von der Analyse der Flutgeschichte in ihrer Verbindung mit der Schöpfung ab und kann hier nicht geleistet werden.

⁴¹ Es handelt sich hier um den Merismus für „das All“, nicht um die konkreten Objekte. Dem Hebräischen steht keine andere Formulierung zur Verfügung.

⁴² Übersetzung von mir. Zur Herleitung, Begründung und Diskussion dieser (inzwischen konsensualen) Übersetzung vgl. MICHAELA BAUKS, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997 (WMANT 74), 82ff. Die Diskussion ist mit einigen Modifikationen noch einmal aufgearbeitet bei BÜHRER, Anfang, 93–106.

Es handelt sich um den traditionellen altorientalischen Verweis auf die „Vorwelt“, die nur negativ durch „als noch nicht“ bestimmt werden kann.⁴³ In Gen 1–2 besteht sie aus den ungeordneten, unbewohnbaren, raum- und zeitlosen Elementen. Sachlich ist die Sequenz den ägyptischen Texten aus Heliopolis und Memphis sehr ähnlich.⁴⁴ Von dort dürfte aber vor allem die Idee des „kosmogonischen Augenblicks“ entlehnt sein. Die präexistente Göttlichkeit (in Gen 1 der „Hauch“ Gottes) verfestigt sich zum sprechenden Gott, der das Licht hervorbringt:

„Dieser erste Sonnenaufgang wird als Akt primordialer Selbstenstehung und zugleich als erste Schöpfungstat verstanden, als Erschaffung des Lichts. Indem der Gott entsteht (intransitive Kosmogonie), wird er zugleich auch schon nach außen tätig (transitive Kosmogonie).“⁴⁵

Sprachlich ist Gen 1–2 dabei sogar noch abstrakter als die ägyptischen Texte und zeigt sich darin den Zeitgenossen als ebenbürtiger Diskursteilnehmer. Schöpfung in dieser Begrifflichkeit darf allerhöchste Plausibilität beanspruchen: Gott verkörpert sich „in, mit und unter“ den Elementen und ist doch kein Teil davon. Die Rezeption des Textes seit der hellenistischen Zeit hat diese Idee zur *creatio ex nihilo* weiterentwickelt. Sie ist als sprachliche Möglichkeit im Text angelegt, aber im hebräischen Text wohl noch nicht enthalten.⁴⁶

Gen 1,1–2,4a zeichnet eine vor allem durch die Zeit gestaltete vollständige Schöpfung, die von der Vorwelt (Gen 1,1–2) über die kosmisch-natürliche Urzeit (Gen 1,3–13) bis an die Grenze der Kulturzeit (Gen 2,1–3) reicht. An den beiden signifikanten Übergängen – von Vorzeit in Urzeit und von Urzeit in Kulturzeit – steht ein souveränes und unerreichbares Handeln Gottes. Somit wird via Schöpfung „Gott“ als die einzige Macht gekennzeichnet, die über die volle Schöpfungskompetenz verfügt und der darum alles andere untergeordnet ist. In der konsequent durchgehaltenen Abstraktion der Sprache und der eigenartigen Zeitkonstruktion kann Gen 1,1–2,4a geradezu als vollständige Verwirklichung göttlicher Schöpfermacht *par excellence* gelten.

⁴³ Ausführlich BAUKS, Welt, 187ff. Vgl. auch den bekannten Anfang des Enūma Eliš (1,1–5): „Als droben die Himmel nicht genannt waren. / Als unten die Erde keinen Namen hatte, / Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter, / Mummu Tiāmat, die sie alle gebar, / Ihre Wasser in eins vermischten, / Als abgestorbenes Schilf noch nicht angehäuft, Rohrdickicht nicht zu sehen war, / Als noch kein Gott erschienen, / Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war, / Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und Tiāmat geboren.“

⁴⁴ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 160–162. Es wird aber auch immer wieder vermutet, dass hier eine Adaption der Vorweltlehre aus Hemopolis („Achttheit“) vorliegt, vgl. KEEL, Weltbilder, 36–38.

⁴⁵ ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162.

⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich BAUKS, Welt, 31–48; KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173f.; BÜHRER, Anfang, 99f.

Der ungewöhnlich hohe Abstraktionsgrad, das Fehlen jeglichen Anthropomorphismus und die naturkundlich geradezu „moderne“ Sicht auf Zeit, Raum und Spezies hat lange Zeit dazu geführt, in Gen 1,2–4a eine „Entmythologisierung“ der Welt zu finden, eine Polemik gegen (babylonische) Divinisierung der Naturphänomene und damit einen Vorläufer moderner Wissenschaft.⁴⁷ Die (vor allem religionsgeschichtliche) Forschung seit den späten 1980er Jahren hat diese Sicht schrittweise korrigiert.⁴⁸

Gerade in der Einordnung von Gen 1,1–2,4a in seinen zeitgenössischen Diskurs zeigt sich die Komplexität altorientalischer (und biblischer) Schöpfungsvorstellungen, die alles andere als eine naiv-gläubige Füllung der Leerstelle des Anfangs sind. Sie beruhen – das zeigt gerade Gen 1,1–2,4a – auf einer Kosmologie, die zwar auf die Präsenz Gottes verweist, aber nicht ausschließlich symbolisch-mythologisch ist.⁴⁹ Dabei verleiht die charakteristische Sicht auf die Zeit dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht sein ganz besonderes Profil, gelingt es ihm doch, Zeit als Teil der geschaffenen Welt zu integrieren, „sichtbare“ von „messbarer“ Zeit zu unterscheiden. Vor allem aber wird deutlich, dass „Schöpfung“ eine bestimmte Option auf die Aneignung der Welt ist, nämlich als Zur-Welt-Kommen Gottes. Die Konsequenzen werden deutlich, wenn man das Gottes- und Menschenbild noch etwas genauer betrachtet.

2. Gott und Mensch

Wie bereits erwähnt, sind Schöpfungsnarrationen auf der Basis menschlicher Kreativitätsmöglichkeiten aufgebaut. In Gen 1,1–2,4a sind es zwei: Handwerk und Sprechen. Eine biologisch bestimmte Schöpfertätigkeit fehlt völlig.⁵⁰ Auch die Vorstellung eines uranfänglichen Kampfes ist nur noch schattenhaft erkennbar. Diese Wahl ist kein Zufall. Der Schöpfergott von Gen 1,1–2,4a erweist sich zunächst gerade darin als absoluter Herrscher über alles und

⁴⁷ Einen guten Forschungsüberblick bietet der programmatische Aufsatz von GERTZ, Polemik, 137–155.

⁴⁸ Dieser (kleine) Paradigmenwechsel ist vorbereitet durch die Arbeiten von Othmar Keel (vgl. dazu JANOWSKI, Weltbild, 9–15). Den eigentlichen Umbruch markiert die Studie von Michaela Bauks zur Vorwelt. Jan Christian Gertz (vgl. die vorige Fußnote) hat den unpolemischen Diskurscharakter von Gen 1,1–2,4a endgültig systematisch nachweisen können.

⁴⁹ Vgl. auch GERTZ, Polemik, 153f.

⁵⁰ Sie wird allenfalls erkennbar in der Unterschrift Gen 2,4a: „Dies sind die ‚Zeugungen‘ (*tōl^c dōt*, von *jālad*, „zeugen, gebären“) Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden.“ Hier drückt sich mit Sicherheit das Bewusstsein aus, dass Gott auch durch ein – wie immer geartetes – Zeugen schafft (vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173). Indes ist Gen 2,4a vermutlich ein Nachtrag späterer Hand, der Gen 1 von Gen 2–3 absetzen soll (vgl. zuletzt BÜHRER, Anfang, 142–152). Doch auch ohne diese diachrone Hypothese wird an der Tier- und Menschenschöpfung sowie an Gen 5,1 deutlich, dass Zeugen/Gebären zwar „das Lebensprinzip schlechthin“ (KEEL/SCHROER, Schöpfung, 173), aber gerade den Geschöpfen vorbehalten sind. Gott schafft, aber er zeugt nicht.

alle, dass er die Schöpfung weder einem Gegner gewaltsam abringen muss noch durch Vereinigung mit einer zweiten Gottheit hervorbringt.⁵¹

Selbst als *Deus Faber* ist der Schöpfergott der Priesterschrift noch außerordentlich weit vom Menschen entfernt. Für sein „Schaffen“ verwendet Gen 1,1–2,4a das völlig abstrakte, nur von Gott aussagbare *bāra*’ („schaffen“). Es taucht indes nur an wenigen Stellen auf, diese sind jedoch signifikant: 1,1 ist die summarische Überschrift über die gesamte Schöpfung, 2,3.4 ihre ebenso summarische Unterschrift. 1,21 hat das Verb die „Ungeheuer“ (*Tanninīm*) zum Objekt, 1,27 den Menschen. Welt, Monstren und Mensch sind also nichts weiter als „geschaffen“ – jeder menschliche (und weitere göttliche) Machtanspruch ist damit ausgegrenzt. In scheinbarem Gegensatz dazu verwendet der priesterschriftliche Schöpfungsbericht bei allen anderen Schöpfungswerken das allgemeinste aller Handlungsverben: *Āśāh*, „tun, machen, herstellen“ (1,7.11.12.16.25.26.31; 2,2.3.4). Damit wird unterschiedslos die gesamte Schöpfung zum Resultat göttlichen Handelns.⁵² Noch einmal wird mit dieser Wahl deutlich, dass Gottes Schöpfung einen Unterschied Gottes zur Welt setzt. Gleichzeitig wird ein Unterschied zu den handwerklich tätigen Schöpfergottheiten der Umwelt markiert. Marduk, Ptah oder Chnum schaffen Welt und Mensch durch bestimmte handwerkliche Tätigkeiten.⁵³ Dieser Unterschied ist aber, wie noch zu zeigen sein wird, kein qualitativer, sondern für den Diskurs gewählt.

Typisch für Gen 1,1–2,4a ist die Schöpfung „durch das Wort“. Auch dies ist nicht nur in Gen 1,1–2,4a belegt, sondern auch anderswo im Alten Testament (vgl. Ps 33), außerdem auch in Ägypten und Mesopotamien.⁵⁴ Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht wird die Schöpfung durch Sprache aber ähnlich textstrukturierend eingesetzt wie die Tagzählung. Einige Schöpfungswerke entstehen durch Gottes Wort (1,3.9.11–12), anderen ist der Befehl der eigentlichen Ausführung vorgeordnet (1,6–7.14–16.24–25). Außerdem wird in 1,5.8.10 die Schöpfung durch das Wort durch die Benennung abgeschlossen und verdoppelt.⁵⁵ Schöpfung durch das „Machtwort“ ist somit die eigentliche Schöpfungsmetapher, der fallweise bestimmte konkrete Ausführungen

⁵¹ In den ägyptischen Texten sind die Anfänge der Schöpfung durch Selbstbegattung Atums und Masturbation/Ejakulation gekennzeichnet, vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 162. Da priesterlicher Theologie des Alten Testaments körperliche Ausscheidungen als unrein gelten, ist diese Möglichkeit ausgeschlossen: Sie widerspräche dem „und siehe, es war alles sehr gut“.

⁵² Die Septuaginta verstärkt diese Tendenz, indem sie auch *bāra*’ mit *poiein* übersetzt, vgl. dazu BÜHRER, Anfang, 31f.

⁵³ Vgl. KEEL/SCHOER, Schöpfung, 121–123. Auch im Alten Testament finden sich Bilder vom Bau, vom Töpfern und vom Weben Gottes.

⁵⁴ Vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 134.

⁵⁵ Diese scheinbare Unausgeglichenheit zwischen „Wortbericht“ und „Tatbericht“ in Gen 1,1–2,4a hat eine breite diachrone Diskussion nach sich gezogen, vgl. dazu ausführlich BÜHRER, Anfang, 40–72. Auch hier hat die vereinheitlichende Übersetzung der Septuaginta, die ein gleichartiges Formelwerk einträgt, neue Akzente gesetzt.

beigegeben werden. Damit wird endgültig jeder Unterschied der Schöpfungswerke verwischt, selbst wenn sie „geschaffen“, „gemacht“ oder (wie im Falle der Pflanzen) „hervorgebracht“ sind. Elemente, Lebewesen und Mensch gehen gleichermaßen aus Gottes Wort und Willen hervor, so dass es von ihrem Ursprung her keinen Unterschied gibt. Die Ordnung der Schöpfungswerke gehorcht der Logik der Zeit, die ebenso von Gott abhängt. Der Überhang der Schöpfung durch Machtworte gegenüber anderen Schöpfungstätigkeiten bewirkt eine auffallende Theonomie der Schöpfung. Nur ein Gott kann durch Sprache wirklich hervorbringen. Darüber hinaus aber ist der Befehl Kennzeichen der Herrschaft schlechthin. Die Schöpfung durch das Wort weist also auch in Gen 1,1–2,4a Schöpfung als Ätiologie der Herrschaft aus, die in der Perspektive dieses Textes dem souveränen „Gott“ allein zukommt.

Gleichwohl verwirklicht sich im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht nicht nur die Ätiologie der alleinigen Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. Vielmehr muss auch Gott seine Herrschaft teils durchsetzen, teils aber delegieren. Licht, Himmel, Land und Meer entstehen nach Gottes Wort durch „Trennung“ bzw. „Scheidung“ (1,3.6.7: *Bādal* Hif.). Hier konvergieren offenbar sowohl die ägyptischen als auch die mesopotamischen Vorstellungen. In den ägyptischen Texten entsteht der kosmische Raum bis zur Erde durch fortwährende (sexuelle) Differenzierung von Vorwelt und Schöpfung, Wasser und Land, Himmel und Erde.⁵⁶ In *Enūma Eliš* IV,137–V,60 schafft Marduk nach dem Sieg über Tiamat den Kosmos, indem er ihre Körperteile voneinander trennt. Beim „Trennen“ Gottes in Gen 1,1.3.6.7 wird jeweils das positive Element von demjenigen getrennt, das von sich aus eine stärkere Affinität zum Chaos hat (Finsternis, Unterwelt, Meer). Sie werden allerdings nicht ausgeschlossen oder gar besiegt, sondern bekommen ihren Raum zugewiesen und sind als Objekte der Schöpfung prinzipiell allen anderen Werken gleichrangig. Gott ordnet nicht das Chaos, sondern die Welt.⁵⁷ *Via negationis*, d.h. durch Abwesenheit jeglichen Kampfmotivs findet hier eine Auseinandersetzung mit der imperialen Schöpfung-als-Kampf-Theologie Babylons statt.

Die notwendige Beherrschung lebensfeindlicher Mächte findet in Gen 1,1–2,4a durch die Delegation von Herrschaft statt. Sie bereitet den Übergang der Schöpfung in die Zeit der Geschichte vor. Dazu werden die Gestirne und der Mensch geschaffen.⁵⁸ Die Erschaffung der Gestirne Gen 1,14–19 stellt dabei – wie dargestellt – zunächst ihre kosmische Funktion in den Vordergrund. Ihre primäre Aufgabe ist die Unterscheidung der Zeit. Darüber hinaus wird Sonne und Mond jedoch die Aufgabe der Herrschaft über Tag und Nacht zugewiesen (1,16–18). Ohne zusätzlichen Befehl nehmen Sonne und Mond

⁵⁶ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 159–165.

⁵⁷ Vgl. ausführlich BAUKS, Welt, 270–279.

⁵⁸ Dass es eine textstrukturierende und damit sachliche Analogie zwischen der Erschaffung der Gestirne und des Menschen gibt, hat ausführlich GERTZ, Polemik, 144–148 nachgewiesen. Vgl. auch SCHÜLE, Prolog, 102–106.

inskünftig die göttliche Aufgabe wahr, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden (*Bādal* Hif.). Hier liegt, wie Jan Christian Gertz nachweisen konnte, eine direkte Adaption von *Enūma Eliš* V 1–22 vor, bei der Sonne und Mond in analoger Weise Marduk untergeordnet werden. Man kann das Depotenzierung oder Entdivinisierung der Gestirne nennen, aber es geht hier nicht um „Gott“ vs. „Astralgötter“, sondern „Gott“ vs. „Marduk“. In seinem Umgang mit den Gestirnen ist der Gott von Gen 1,1–24a hinsichtlich seiner Macht mit Marduk identisch, muss aber anders als dieser die Welt nicht dem Chaos abringen.

Schließlich wird auch der Mensch geschaffen, um (in begrenzter Weise) Herrschaft auszuüben. Das belegt der Herrschaftsauftrag von Gen 1,26.28 in ausreichender Weise.⁵⁹ Zu ihm gehört untrennbar die Aussage der Gottebenbildlichkeit. Auch in dieser Motivik konvergieren ägyptische und mesopotamische Vorstellungen und werden zu einer eigenständigen Synthese gebracht. Wie schon in der priesterschriftlichen Darstellung der Zeit sind auch im Rahmen der Menschenschöpfung die präzisen hebräischen Formulierungen von erheblicher Bedeutung.

„Gen 1,26.⁶⁰

Und da sprach Gott: Wir wollen Menschen⁶¹ machen *als* unser Bild unseresgleichen, damit sie herrschen *über* die Fische des Meeres und *über* die Vögel des Himmels und *über* das Vieh und *über* alles Getier⁶² der Erde und *über* das Gewürm, das auf der Erde kriecht.“

Die sachliche Zusammengehörigkeit von Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag wird nicht nur durch die finale Konstruktion „damit sie herrschen“ angezeigt, sondern wesentlich mehr durch die Präposition *b^e*, die Gottebenbildlichkeit („als“) und den Herrschaftsbereich („über“) präzisiert: „Die Herrschaftsaussage steht danach in einem engen Zusammenhang mit der Aussage über die Erschaffung des Menschen als Bild/Statue Gottes.“⁶³ Der Mensch ist also nicht in irgendeiner Weise (Gestalt, Geist, Sprache) Bild Gottes und infolge dessen zur Herrschaft in der Lage, „sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist [...] zu herrschen.“⁶⁴ Dabei ist es vor allem der tatsächliche Bild-Charakter des Menschen, der diese Ermächtigung konkretisiert. *Ṣelæm*, das „Abbild“ bezeichnet material das Reliefbild oder die Rundplastik, der aber funktional die Eigenschaft zukommt, die „machtvolle Repräsentation des Dargestellten“ zu sein.⁶⁵ als Kultbild oder als

⁵⁹ Zur geradezu uferlosen Diskussion um die Menschenschöpfung in Gen 1 vgl. ausführlich JANOWSKI, *Statue*, 183–215; SCHÜLE, *Prolog*, 84–96.

⁶⁰ Übersetzung mit JANOWSKI, *Statue*, 186–189.

⁶¹ Der Singular *’ādām* fungiert als Gattungsbegriff. Auch die Tierbegriffe sind kollektiv aufzufassen.

⁶² Lesung mit der Peschitta.

⁶³ JANOWSKI, *Statue*, 189.

⁶⁴ JANOWSKI, *Statue*, 189 im Anschluss an Walter Groß.

⁶⁵ JANOWSKI, *Statue*, 189f.

Statue des Königs. Daneben tritt asyndetisch „unseresgleichen“ (wörtlich: „gemäß unserer Ähnlichkeit“). Es handelt sich dabei nicht um einen zweiten Bildbegriff, sondern um die Wiedergabe der Entsprechung: der Mensch verhält sich zur Welt wie Gott zur Schöpfung.⁶⁶

In der Septuaginta ist die subtile Unterscheidung „als“ (*b^e*) unser Bild, „wie“ (*k^e*) unsere Ähnlichkeit“ aufgehoben: beidemale verwendet die Übersetzung „kata“. Die Ausarbeitung der christlich-westlichen Anthropologie seit Irenäus unterscheidet zwar „*imago*“ und „*similitudo*“, nicht aber die beiden Präpositionen. Wie in der Tagzählung sind Hieronymus („*ad imaginem et similitudinem*“) und Luther („ein Bild, das uns gleich sei“) gefolgt.

Seine Konkretion findet diese einigermaßen komplexe Anthropologie dann im Begriff der Herrschaft. Das Verb *rādāh* bezeichnet überwiegend die politische Herrschaft von Menschen über Menschen, die notwendigerweise mit einem gewissen Maß an Gewalt verbunden ist (Lev 25,43.46.53; Num 24,19; 1Kön 5,4.30; 9,23; Jes 14,2.6; Jer 5,31; Ez 29,15; 34,4; Ps 72,8; 110,2; Neh 9,28; 2Chr 8,10). Vor allem ist es der Terminus Technicus für die ideale Königsherrschaft (Ps 72,8; 110,2). Hier liegt der Schwerpunkt der Aussage.⁶⁷ Die Herrschaft, zu der die Gattung Mensch als Repräsentant Gottes ermächtigt ist, ist nicht mehr und nicht weniger als „die universale Ordnungsfunktion“.⁶⁸ Exakt diese ist – bis in die Begrifflichkeit hinein – das Programm des assyrischen Königs als Weltherrscher, der sich darin vom Sonnengott beauftragt weiß.⁶⁹ In Ägypten und in Mesopotamien kann der König darüber hinaus als „Bild Gottes“ bezeichnet werden, dessen Bildhaftigkeit darin besteht, dass er die göttliche Herrschaftspotenz verkörpert und sichtbar macht.⁷⁰ Mit der Schöpfung wird diese Idee in den Nachbarkulturen in der Regel nicht verbunden. Allenfalls ist das Königtum als Idee oder Modell in Ägypten bereits in der Schöpfung angelegt.⁷¹

In ihrem Menschenbild machen sich die Verfasser der Priesterschrift also bestimmte Impulse der zeitgenössischen Diskussion zu eigen, die die politische Herrschaft betreffen. Sie ist die Fort- oder Durchsetzung der Schöpfungsordnung durch den von Gott beauftragten König. Die assyrischen und babylonischen Könige setzen dabei vor allem die eher kämpferisch akzentuierte Weltherrschaft durch, die mit Marduks bzw. Assurs Handeln begann. Gen 1,1–2,4a integriert diese Idee in eine kampflos entwickelte Schöpfung, die nichtsdestoweniger der Ordnung bedarf. Die der Welt notwendig inhären-

⁶⁶ Vgl. JANOWSKI, Statue, 194–196.

⁶⁷ Die im Zuge der theologischen Ökologie-Debatte aufgekommene Frage der „gewalttätigen“ oder „pazifistischen“ Deutung des Verbs ist hinsichtlich der Semantik eher ein Irrweg, vgl. dazu JANOWSKI, Statue, 197–199.

⁶⁸ JANOWSKI, Statue, 202.

⁶⁹ JANOWSKI, Statue, 202f.

⁷⁰ Vgl. exemplarisch JANOWSKI, Statue, 191f.

⁷¹ Vgl. ASSMANN, Schöpfungsmythen, 167f.