

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Stefan Neuhaus/ Petra Weber (eds.), *Anfangen und Aufhören*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bauks, Michaela

Das Aufhören Gottes – ein vorderorientalischer Vergleich

in: Stefan Neuhaus/ Petra Weber (eds.), *Anfangen und Aufhören*, pp. 263–275

Paderborn : Wilhelm Fink Verlag 2019

URL: [https://doi.org/10.30965/9783846764763\\_016](https://doi.org/10.30965/9783846764763_016)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Wilhelm Fink Verlag: <https://www.fink.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der Stefan Neuhaus/ Petra Weber (Hg.), *Anfangen und Aufhören* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bauks, Michaela

„Opfer, Kinder und mlk. Das Menschenopfer und seine Auslösung“

in: Stefan Neuhaus/ Petra Weber (Hg.), *Anfangen und Aufhören*, S. 263–275

Paderborn : Wilhelm Fink 2019

URL: [https://doi.org/10.30965/9783846764763\\_016](https://doi.org/10.30965/9783846764763_016)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Wilhelm Fink publiziert:

<https://www.fink.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

## Das Aufhören Gottes – ein vorderorientalischer Vergleich

(Michela Bauks)

Die Rede vom Aufhören Gottes ist zweideutig, denn die Wendung lässt sich entweder als *genetivus subjectivus* im Sinne des Sterben Gottes oder als *genetivus objectivus* im Sinne des göttlichen Innehaltens verstehen. Beide Vorstellungen sind im Alten Orient und auch in biblischen Texten zugegen und werden in dem nachfolgenden Beitrag vergleichend untersucht.

### 1. Das Aufhören bzw. Sterben (eines) Gottes im Alten Orient

In den antiken Mittelmeerreligionen gibt es zahlreiche Beispiele für Götter, die aufhören zu sein oder sterben bzw. sogar getötet werden (Theomachie). In Ägypten kann dieses Konzept geradezu als Motor des Sonnenkults gelten. Jeden Abend „stirbt“ der Sonnengott, um in der Nacht die Reise durch die Unterwelt mit allen ihren Gefahren anzutreten und am Morgen neu geboren zu werden. Der Sonnenlauf antizipiert das Ergehen eines jeden altägyptischen Menschen, der sich am Ende seines Lebens mumifiziert seinerseits auf die lange Reise durch die Nacht der Unterwelt begibt, um am Ende Aussicht auf ein ewiges Leben zu erlangen.<sup>1</sup> Anders in der Narration, strukturell jedoch vergleichbar, lautet die Geschichte des Gottes Osiris, wie sie uns in der späten Darstellung Plutarchs überliefert ist, welche darlegt, wie dieser als designierter Herrscher von seinem Bruder Seth umgebracht und zerstückelt wird, um schließlich von seiner Frau Isis wieder zusammengesucht und befruchtet zu werden. Osiris schenkt dem neuen Königsgott, Horus, das Leben und übernimmt selbst die Herrschaft über das Totenreich.<sup>2</sup>

Auch in Mesopotamien hören Götter auf zu sein. Im Epos *Enuma Eliš*, dem sog. Weltschöpfungsmythos, stehen am Beginn eine Reihe von Urgöttern in paarweiser Zuordnung, die im Laufe der Geschichte durch die Folgegeneration abgelöst und schließlich vom babylonischen Hauptgott Marduk dominiert werden.

---

<sup>1</sup> Zur Nachtfahrt des Sonnengottes vgl. Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: Beck, 1990, 174-199.

<sup>2</sup> So „Isis and Osiris“ in: Plutarch, *Moralia*, vols. 1-16, übersetzt von Frank Cole Babbitt, London/Cambridge, Harvard University Press, 1936, vol. 5, S. 7-191, bes. 35ff. Vgl. Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München: Beck, 2001, 29-34 („Tod als Zerrissenheit“).

Die Apotheose Marduks und der Erfolg seines Handelns gründen in dem Aufhören von Göttern, die zuerst ihre Kompetenz und dann auch ihre Funktion verlieren und z.T. sogar geschlachtet werden: so im Falle der Urgöttin Tiamat, die den Kampf gegen Marduk verliert und von ihm getötet wird, um als Grundlage für die Errichtung des Kosmos „ausgeschlachtet“ zu werden.<sup>3</sup> Ihr rebellischer Geliebter namens Qingu wird ebenfalls getötet und als Materie für die Menschenschöpfung verwendet. Sein Fleisch und Blut wird im Zuge der Menschenschöpfung dem Lehm beigemischt.<sup>4</sup> Die Beigabe ist wichtig, um der Menschheit Anteil am Göttlichen zu geben und sie für den „Gottes-Dienst“ zu befähigen. Dieser besteht gemäß dem Atramḫasis-Epos auch darin, das in der mesopotamischen Kulturlandschaft so nötige Kanalsystem anstelle der Götter zu bauen und das Land fruchtbar zu machen.<sup>5</sup>

Während in Ägypten das Sterben der Götter als ein zeitlich begrenzter Akt gezeichnet ist, der die Hoffnung auf ewige Wiederkehr und die in Aussicht gestellte Jenseitserwartung der menschlichen Existenz präfiguriert, sterben in Mesopotamien Götter in Folge einer Theomachie oder als Strafhandlung für aufständisches Verhalten bzw. Inkompetenz. Götter dienen auch als eine Art Steinbruch für Zukünftiges. Ihre Substanz wird verwertet, um Neues zu formen und die Materie aufzuwerten, indem göttliche Inhaltsstoffe sie am Göttlichen partizipieren lassen.

---

<sup>3</sup> En.el. Taf. IV „(135) Der HERR ruhte aus,/ um ihren Leichnam zu betrachten, (136) den Körper zu zerteilen,/ Kunstvolles zu schaffen. (137) Er brach sie wie Stockfisch/ in zwei Teile, (138) aus einer ihrer Hälften/ erstellte er das Himmelsdach“ ... V,53 „Er stelle ihr Haupt auf, häufte dar[über einen B]erg, (54) das Grundwasser öffnete er; mit Wasser wurde es gesättigt“; vgl. VII,83 „der die Erde über dem Wasser schuf,/ die Höhen einrichtete“; übersetzt von Karl Hecker, Weisheitstexte, Mythen und Epen (TUAT N.F. Bd. 8), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2015, 111, 114, 128.

<sup>4</sup> En.el. Taf. IV,119f.; VI „(33) Aus seinem Blut erschuf er/ die Menschheit, (34) legte (ihr) die Mühsal der Götter auf,/ die Götter stellte er frei.“ (Hecker, Weisheitstexte, 119).

<sup>5</sup> Die weitgehend mit der altbabylonischen Fassung identische spätbabylonische Fassung von Atr. II „(91) Einen Gott möge man schlachten, (92) dann mögen die Götter darin gereinigt werden! (93) Mit seinem Fleisch und seinem Blut (94) möge Bēlet īli den Lehm mischen! (95) Gott und Mensch mögen zusammen mit Lehm vermischt werden! (97) Zukünftig sei es sichtbar, mögen wir es hören: (98) Aus dem Fleisch eines Gottes/ entstehe der Geist. (99) Dem Lebenden möge er sein Zeichen kund tun, (100) ein unvergeßliches Zeichen, den Geist!“ Übersetzung von Karl Hecker, Weisheitstexte, 138f. Vgl. zum Ganzen Annette Zgoll, Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Konrad Schmid (Hg.), Schöpfung (utb 3514), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2012, 17-70, bes. 23ff., 42ff.

Auf der anderen Seite des Mittelmeeres, in Griechenland, lassen sich Beispiele für Theogonien finden, die ihrerseits die Ablösung von Göttergenerationen hervorheben und das bereits in Mesopotamien begegnende Genre der Götterliste in ein Konzept sich abwechselnder Zeitalter bzw. Äonen ausbauen (z.B. Hesiod, Theogonie, 116ff., vgl. Werke und Tage, 116-200<sup>6</sup>).

Entscheidend an diesen Beispielen ist für das vorliegende Thema, dass Götter und die aus ihnen geformten Panthea nicht statisch gedacht sind. Götter formen und bestimmen zwar das Universum, doch sind ihnen Zuschreibungen wie Allmacht und Unendlichkeit nicht grundsätzlich zu eigen. Götter können sterblich bzw. zeitlich begrenzt wirksam sein. Götter können aufhören, wie auch neue Götter geboren werden können bzw. neu in Erscheinung treten. Götter können vom aktiven Part in ein Altenteil versetzt werden. Diese Tendenz lässt sich häufig bei Schöpfungsgöttern beobachten, die nach vollbrachter Tat zum *deus otiosus* werden und den "jungen" Göttern das Eintreten für die eingerichtete Ordnung überlassen (s. unten 4.).

Die westliche Vorstellung, die in den monotheistischen Schriftreligionen ausgeprägt wurde, dass Gott ewig, allmächtig und allgegenwärtig und somit unsterblich sei, ist den Religionen des 1. Jahrtausends v. Chr. weitgehend fremd.

## 2. Das Aufhören bzw. Sterben (eines) Gottes in der Hebräischen Bibel

Weitläufig geht man in der christlichen Welt davon aus, dass die Hebräische Bibel oder das Alte Testament „monotheistisch“ sei und somit natürlich von einem ewigen Gott ausgehe. Ein näherer Blick in die biblischen Texte ergibt ein weitaus komplizierteres Bild.<sup>7</sup> Wenn man sich z.B. einen Text wie Psalm 82 anschaut, dann ist man erstaunt über die verschiedenen göttlichen Protagonisten, die auch die

---

<sup>6</sup> Hesiod, Theogonie. Werke und Tage (griechisch – deutsch), hg. und übersetzt von Albert von Schirnding (Sammlung Tusculum), München/Zürich, Artemis u. Winkler, 1991, 15ff., 91-97.

<sup>7</sup> Vgl. Michaela Bauks unter Mitarbeit von Lilli Ohliger und Jochen Wagner, Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven (utb 4973), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 305-322; vgl. dies., Art. Monotheismus, Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/monotheismus-at/ch/6e6b7fc4255d6f71c9cf37c269839bfa/> Zugriff 21.12.18).

Luther-Übersetzung nur mit Mühe einebnet. Die entsprechenden hebräischen Gottesbezeichnungen finden sich in Klammerbemerkung ergänzt:

Ps 82,1 *Ein Psalm Asafs.*

Gott [Elohim] steht in der Gottesgemeinde [Gemeinde Els] und ist Richter unter den Göttern [Elohim].

2 „Wie lange wollt ihr unrecht richten und die Frevler vorziehen? *SELA.*

3 Schaffet Recht dem Armen und der Waise und helft dem Elenden und Bedürftigen zum Recht.

4 Errettet den Geringen und Armen und erlöst ihn aus der Gewalt der Frevler.“

5 Sie lassen sich nichts sagen und sehen nichts ein,/ sie tappen dahin im Finstern. Es wanken alle Grundfesten der Erde.

6 „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter [Elohim] und allzumal Söhne des Höchsten [Eljon];

7 aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie einer der Fürsten zugrunde gehen.“

8 Gott [Elohim], mache dich auf und richte die Erde; denn du bist Erbherr über alle Völker!<sup>8</sup>

Der Text hat ein semantisches Problem: Die geläufige Gottesbezeichnung „Elohim“<sup>9</sup> trägt in diesem Psalm mal singularische Bedeutung in Form eines Appellativs des Gottes Israels (V. 1 und 8), mal hat sie die Funktion eines Pluralnomens zur Bezeichnung einer Gruppe weiterer Götter (V. 1 und 6f.). Hinzu kommt ein weiterer Gott, genannt der Höchste (Eljon - Epitheton) des Götterrats namens El<sup>10</sup> (V. 1 und 6).<sup>11</sup> Die Aussage des Psalms wird durch die Ergänzung der

---

<sup>8</sup> Übersetzung: Luther Bibel, Stuttgart 2017 <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibelstelle/psalm%2082/> (Zugriff: 22.12.2018).

<sup>9</sup> Eigentlich eine Pluralform zu *'elohah* dient die Bezeichnung als Appellativum für Gott allgemein oder singularisch als Eigenname oder Bezeichnung des Gottes Israels, der auch den Namen JHWH trägt. Vgl. Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Auflage, Heidelberg u.a., Springer, 2013 (= Ges<sup>18</sup>), 61f.

<sup>10</sup> Auch das semitische Primärnomen *'el* kann als Appellativ oder als Eigenname des kanaanäisch-phönizischen Götterkönigs dienen, wie er in den oben zitierten ugaritischen Texten begegnet (Ges<sup>18</sup>, 56-58).

<sup>11</sup> Vgl. zum Ganzen Mark S. Smith, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT 57), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2008, 130-139. Er geht auch darauf ein, dass der Psalm den höchsten Gott El mit dem Gott Israels [JHWH] möglicherweise identifizierte (136). Erich Zenger nennt in seinem Kommentar neben der hier

jeweiligen Namen, Appellative oder Epitheta deutlicher: Es geht um göttliches Herrschen über die Völker in Gerechtigkeit. El Eljon hat den verschiedenen Götter[söhne]n<sup>12</sup> die Herrschaft über ein jeweiliges Volk zugewiesen, doch da die Götter mit Ausnahme von Elohim [gemeint ist JHWH, der Gott Israels<sup>13</sup>] ihrer Aufgabe, Gerechtigkeit in ihrem Gebiet zu üben, nicht nachkommen, werden sie verstoßen und sterben wie Menschen und Fürsten (V. 7). Am Ende ist der Gott Israels aufgefordert, allein die Herrschaft über alle Völker anzutreten und sie zu richten (V. 8). Er ist zur universellen Gottesherrschaft aufgerufen. Zwar ist der dargelegte Gedankengang des Psalms nicht beispiellos, sondern findet sich in anderen nordwestsemitischen Texten<sup>14</sup>, doch stellt die Ausschließlichkeit und Universalisierung der Gottesherrschaft, wie sie sich hier andeutet, einen neuen Anspruch dar, der jede Form von Übersetzbarkeit zwischen verschiedenen Göttern und ihren Funktionen für eine bestimmte Volksgruppe oder Kultur ablehnt und den Exklusivitätsanspruch des Gottes Israels herausstreicht. Der Sprecher der „die ‚Göttertodgeschichte‘ abschließenden Bitte“ (Ps 82,8) ist nicht näher definiert und kann sowohl einer der Götter oder ein menschlicher Beter sein.<sup>15</sup> Für unser Thema ist interessant, dass auch die Hebräische Bibel die Sterblichkeit von Göttern voraussetzt, sofern sie ihre Funktion nicht erfüllen. Im Unterschied mit den mesopotamischen Theomachien soll der Gott Israels aber nicht nur an die oberste Stelle rücken, sondern er soll das Götterpantheon mit seinen Götter ablösen und eine neue Ära der universellen Gottesherrschaft eröffnen.<sup>16</sup>

---

vertretenen religionsgeschichtlichen Lesart eine sozialkritische, die die „Götter“ mit den amtierenden menschlichen Richtern und ihren Verfehlungen gleichsetzt und gesellschaftskritisch intendiert sei (in: Erich Zenger/Frank-Lothar Hossfeld, Psalmen 51-10 [HThKAT], Freiburg, Herder, 2000, 481-483).

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Hi 1-2. Zur Vorstellung s. auch Smith, God, 134f.; H.-D. Neef, Art. Götterrat, Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/goetterrat/ch/9571698977b336a4435d4060f850069e/> (Zugriff 22.12.18).

<sup>13</sup> Ps 82 befindet sich im Kontext des sog. Elohistischen Psalters (Ps 42/43-83), der hervorsteicht, da in ihm systematisch der Gottesname JHWH gegen das Appellativ Elohim ersetzt worden ist. Diese Veränderung kommt nicht von ungefähr, da in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends die Aussprache des Gottesnamens tabuisiert wurde, eine Norm, die noch heute in den jüdischen Gemeinschaften streng befolgt wird; vgl. dazu Bauks, Theologie, 338-340.

<sup>14</sup> Smith verweist auf einen Gottesbrief aus Mari ARM 26 196 (A. 3719), der besagt, dass der mariotische Gott Dagan die Herrschaft vom Gott Ešnunna namens Tišpak einfordert und dessen Tage gezählt seien; vgl. Smith, God, 137f.

<sup>15</sup> Dazu Zenger, Psalmen, 490.

<sup>16</sup> Vgl. Zenger, Psalmen, 490.

### 3. Das Aufhören Gottes von seinem Tun

Die obigen Überlegungen machen deutlich, dass, kulturgeschichtlich gesprochen, die Konzepte und theologischen Vorstellungen, die sich in der Hebräischen Bibel bzw. dem Alten Testament finden, enge Verwandtschaft mit religiösen Konzepten der Nachbarkulturen der Levante aufweisen. Zugehörig zum semitischen Sprachraum und am gleichen Kultur- und Lebensraum partizipierend, ist das alte Israel sichtlich gespeist von den Vorstellungen der nord-west-semitischen wie anderer umliegender Nachbarkulturen. So finden sich in den biblischen Schöpfungsberichten zwar zahlreiche Anleihen an kanaanäische, mesopotamische und ägyptische Vorstellungen, doch unterscheidet sich das Gottesbild von Gen 1 in entscheidender Hinsicht, wenn der Schöpfergott Israels in seiner exklusiv gedachten Position Mitgötter ausschließt und zudem als Schöpfer auch zum Gott der Geschichte wird, wie der Fortgang der biblischen Erzählung zeigt.<sup>17</sup> Die Hebräische Bibel kennt weder verschiedene Zeitalter oder Äonen noch Gewalten- oder Kompetenzteilung zwischen Göttern. Dem Gott Israels kommt in Gen 1 die absolute Priorität und somit auch die Exklusivität der Verehrung zu.

Dennoch charakterisiert eben diesen Gott gleich am Anfang der biblischen Erzählung das Aufhören. Nachdem er – gemäß dem ersten Schöpfungsbericht in Gen 1,1 – 2,4 – die Weltordnung erschaffen hat, d.h. die Welt in Zeit und Raum ausgestaltet und die verschiedenen Lebensräume mit der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt bevölkert hat, setzt er sich am siebten Tag bekanntlich zur Ruhe.

Gen 2,2 Und so vollendete Gott am siebten Tage seine Arbeit, die er getan hatte, und er hörte auf (*šabat*) am siebenten Tage mit all seiner Arbeit, die er getan hatte.  
3 Und Gott segnete den siebenten Tag und er heiligte ihn, denn er an ihm hörte er auf (*šabat*) mit all seiner Arbeit, die Gott geschaffen hatte, indem er (sie) tat.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Die Bibelexegeten sehen in Gen 1 den Programmtext des sogenannten priesterschriftlichen Geschichtswerks, welches Textteile umfasst, die sich in Gen 1 – Ex 40 finden, und eine spezifische Heiligtumskonzeption entwirft, der es um die Nähe Gottes inmitten der Gemeinde Israels geht; vgl. Bauks, *Theologie*, 97-105.

<sup>18</sup> Zur Übersetzung vgl. z.B. Bernd Janowski, *Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: ders., *Das hörende Herz. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* Bd. 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 127-146, hier 136.

Der hebräische Text spricht explizit vom Aufhören Gottes (hebr. *šabat*). Der Abschnitt, der in seiner Ausführlichkeit und wiederholenden Phrasierung etwas redundant wirkt, verdient genauere Betrachtung: Es handelt sich um den Abschluss des ersten Schöpfungsberichts, der die Erschaffung der Weltordnung in acht Werken an sechs Tagen darlegt. Die Zeitstruktur ist prädominant. Das Licht ist nicht nur das erste Werk (Gen 2,3) und ermöglicht es, das Alternieren von Licht und Finsternis und damit den Tag und Nacht- bzw. Zeitrhythmus einzuführen. Auch die auf den ersten Blick sonderbare Erschaffung der Gestirne erst am 4. Tag erhält als in der Mitte der Erzählung stehendes Element strukturierende Funktion: Am Ende der Ausformung der verschiedenen Lebensräume werden die Gestirne vor Tier und Mensch als „Himmelsbewohner“ erschaffen, in der Funktion, den regulierten Zeitablauf nach Festzeiten, Tagen und Jahren ermöglichen (Gen 1,14).<sup>19</sup> Am Ende des Schöpfungsberichts wird der Zeitaspekt ein drittes Mal wichtig als Moment des Ruhens bzw. des Aufhörens Gottes am siebten Tag. Das hebräische Verb *šabat* präfiguriert den gleichlautenden Ruhe- bzw. Festtag, der in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends als „Sabbat“ institutionalisiert wurde. Grundsätzlich umfasst das Verb ein breites Bedeutungsspektrum wie z.B. „aufhören, ein Ende nehmen“ (Gen 8,22 im Bezug auf das Ende der Flut<sup>20</sup>), „ausruhen“ (Gen 2,2f.; 31,17 [Rekurs auf Gen 1]), „zur Ruhe kommen“ (Hi 38,11) oder auch „den Sabbat begehen“ (Ex 16,30; 23,12; 31,15; 34,21; Lev 23,32; 25,2; 26,34f.; 2Chr 36,21).<sup>21</sup> Im Fall von Gen 2,2f. ist die erste wie die zweite Übersetzung (s.o.) sinnvoll und unterstreicht das Innehalten im göttlichen Handeln. Die wahrscheinlich älteren Ruhetagsgebote in Ex 23,12 (Bundesbuch) bzw. Ex 34,21 (Privilegrecht) könnten auf einen ursprünglich noch nicht sakralen Kontext verweisen, der mit dem jüngeren Sabbatfeiertag erst einmal noch nichts zu tun hatte.<sup>22</sup> Doch selbst wenn die Bedeutung von *šabat* in Gen 2,2f. richtig mit „aufhören“ bzw. „ruhen“ zu übersetzen ist und eine etymologische Verwandtschaft des Verbs mit dem Nomen

---

<sup>19</sup> Vgl. K. Schmid, Schöpfung im Alten Testament, in: ders., Schöpfung (utb 3514), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2012, 71-120, hier 79f.

<sup>20</sup> 8,22 Solange die Erde steht, soll nicht aufhören (*šabat*) Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.

<sup>21</sup> So die Bedeutungszuweisung nach Ges<sup>18</sup>, 1320f.

<sup>22</sup> So geht Janowski davon aus, dass hier ein vom Sabbatgebot ursprünglich unabhängiges Ruhetagsgebot vorliegt, ohne jedoch auf die Wendung von *šabat šabbaton* in Ex 31,15 einzugehen, die auf „Sabbat feiern“ verweist; zum Ganzen ausführlich Alexandra Grund, Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (FAT 75), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2011, 43-50 (Exkurs zum Gebrauch von Substantiv und Verb), bes. 45.



Sabbat auszuschließen ist, so ist doch die Anspielung auf den Sabbat als siebten Tag in Gen 1 bereits gegeben.<sup>23</sup> In diesem Sinne interpretiert dann auch der wohl jüngere Dekalogtext in Ex 20<sup>24</sup> den Sabbat als einen sakralen Ruhetag im Rückbezug auf den ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,3):

Ex 20,8 Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligst.

9 Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun.

10 Aber am siebenten Tage ist der Sabbat des Herrn [JHWH], deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh, auch nicht dein Fremdling, der in deiner Stadt lebt.

11 Denn in sechs Tagen hat der Herr [JHWH] Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhte [*nûh*, nicht *šabat*] am siebenten Tage. Darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn. (Lutherbibel 2017)

Die Begründung des Sabbats als Tag Gottes schafft einen Moment kultischer Vergegenwärtigung des Schöpfungshandelns Gottes. So wie Gott am siebten Tag aufhörte zu tun, so soll es der Mensch ihm gleich tun. Schon Gen 2,3a verweist im Motiv der Segnung und Heiligung des siebten Tages auf die künftige Daseinsgestalt, indem der Tag abgegrenzt wird von den übrigen Tagen und mittels des Segens als für die Zukunft bedeutsam ausgewiesen ist.

#### 4. „Aufhören“ bedeutet in der Hebräischen Bibel nicht „untätig sein“

Doch was bedeuten das Ruhen bzw. Aufhören Gottes und die *imitatio Dei* des Menschen? Auch hier lohnt sich der Blick in die Religionsgeschichte. Neben den getöteten Göttern finden wir zahlreiche Hinweise auf Götter, die den Status eines *deus otiosus* („untätiger Gott“) haben. Es sind häufig die Schöpfergötter, die sich nach getaner Arbeit aus der Weltordnung zurückziehen und den Erhalt der Ordnung auf Königsgötter *und* auf das irdische Königtum übertragen.<sup>25</sup> So hat sich z.B. El als Ursacher der Schöpfung zurückgezogen, während Baal als Stadtgott

---

<sup>23</sup> So auch Grund, Entstehung, 45.

<sup>24</sup> Vgl. zur Diskussion Matthias Köckert, Art. Dekalog/Zehn Gebote, § 1.6.2, Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/dekalog-zehn-gebote-at/ch/116ebe7ad1d3e5af397f951e80597857/#h6> (Zugriff 2.1.19).

<sup>25</sup> Vgl. J.P. Culiano, Art. Deus otiosus, HRGB 1, 216-217 mit weiterer Literatur.

Ugarits die Geschicke lenkt.<sup>26</sup> El bleibt aber der „König der Götter(versammlung)“ und erinnert darin an den „höchsten Gott“ El Eljon (vgl. Ps 82,2), während Baal als König des Stadtstaates Ugarit für den Fortbestand der Weltordnung und der Menschen zuständig ist, eine Aufgabe, die er entsprechend der altorientalischen Königsideologie auf den irdischen König überträgt.<sup>27</sup> Ein verwandtes Motiv ist das des Götterschlafs, wie es im Bezug auf den mesopotamischen Götterkönig Enlil begegnet. Im Atramḥasis-Epos ist er als Vater der niederen Igigu-Götter für die Erde verantwortlich (I,14), die er aber durch eine Flut zerstört, als ihn das Lärmen der zur Kanalarbeit geschaffenen Menschen am Schlafen hindert (Atr. V,49-54)<sup>28</sup>, was ihn als Gott aber diskreditiert. Die Flut ist in diesem Epos nicht als Bestrafung der Menschen, sondern als Verhängnis gezeichnet, das dank geschickten Eingreifens des Weisheitgottes namens Ea von der Menschheit und den um den menschliche Dienst geprellten Göttern abgewendet wird.<sup>29</sup> In Folge tritt Enlil in der umfangreichen Theogonie bzw. Göttergenerationenreihe immer mehr zurück, um am Ende die Vormachtstellung Marduk zu überlassen. Allerdings wird in dem babylonischen Welterschöpfungs- und Aufstiegsepos Marduks die Erschaffung und Ausgestaltung der Weltordnung erst auf ihn zurückgeführt. In En.el. Taf. I,21-40 zeigt der Urgott Apsû gegenüber seinen lärmenden „göttlichen Brüdern“ eine ähnliche Regung wie Enlil (I,21).<sup>30</sup> Wir sehen, wie im Polytheismus die ambivalenten Züge des Gottesbildes auf unterschiedliche Götter verteilt sind. Der erste biblische Schöpfungsbericht argumentiert anders: Bevor der Gott ruht und das Geschäft aus der Hand gibt, setzt er den Menschen als sein „Ebenbild“ (Gen 1,26-28), d.h. als seinen machtbegabten Stellvertreter, ein, damit dieser den Fortbestand der Schöpfungsordnung gestalte.

---

<sup>26</sup> Vgl. Mark S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. 1: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU I.I-I.2 (SVT 55), Leiden u.a., Brill, 1994, 93-106; er untersucht die Beziehung der beiden Götter im Mythos und stellt fest, dass keine Rivalität vorliegt. El und Baal unterscheiden sich „more in function than in realm“ und Baals Vormacht ist gekennzeichnet durch eine „Limited Exaltation“ (96).

<sup>27</sup> Vgl. dazu ausführlich Bauks, *Theologie*, 352-369 mit weiterer Literatur.

<sup>28</sup> Hecker, *Weisheitstexte*, 141.

<sup>29</sup> Zu Enlil als *deus otiosus* vgl. H.-P. Müller, *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut*, in: ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (BZAW 200), Berlin/New York 1991, 110-135, bes. 118f. Er verweist auf den Titel Enlils „Vater der Götter“, der ihn bereits im 3. Jahrtausend als Hochgott skizziert.

<sup>30</sup> Hecker, *Weisheitstexte*, 91. Hier ist es zuerst Tiamat, die ihrem Gatten Apsu die Frage stellt: „Warum sollen wir, was wir erschufen, vernichten?“ (I,45), sie kann ihn aber nicht beruhigen, so dass der Gott der Weisheit, Ea, ihn mit Beschwörungen fixiert, damit die Götter ihn töten.

26 Und Gott sagte: „Wir wollen Menschen machen als unser Bild/unsere Statue (*šælaem*) unseresgleichen (*demût*; s. V. 27)<sup>31</sup>, damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles ‚Getier‘ der Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.

27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild/seine Statue (*šælaem*), als Bild/Statue (*demût*) Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.

28 Und Gott segnete sie, und Gott sagte zu ihnen: „Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und (‚betretet sie‘) nehmt sie in Anspruch<sup>32</sup>, und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Getier, das auf der Erde kriecht.“

29 Und Gott sagte: „Siehe, hiermit gebe ich euch alles Samen spendende Kraut, das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und alle Bäume, an denen Samen spendende Baumfrüchte sind: euch soll es zur Nahrung dienen.

30 Und allem Getier der Erden und allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, was Lebendigkeit in sich hat, (gebe ich) alles Blattwerk des Krauts zur Nahrung.“ Und dementsprechend geschah es.<sup>33</sup>

Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*; Gen 1,26f.) und Herrschaftsauftrag (*dominium terrae*; Gen 1,26b.28-30) haben in der Geistes- und Kulturgeschichte eine enorme Rezeption und kulturelle Relevanz erlangt.<sup>34</sup> Allerdings ist deutlich, dass es nicht etwa um eine physische oder metaphysische Eigenschaftsbeschreibung des Menschen geht, sondern um die Bestimmung seiner Funktion bzw. seines Status‘ in der Welt: Der Mensch ist das Bild, gewissermaßen die „lebendige Statue Gottes“ auf Erden. Er ist in Anlehnung an die altorientalische Bildtheologie „eine

---

<sup>31</sup> Genauer ist die Übersetzung „wie ein Abbild von uns“ als „das ‚Abbild‘, die ‚Abbildung‘ des Königs in Gestalt der Statue“ in Anlehnung an die nordsyrische Königsinschrift der Statue von Tell Fecherye (9. Jh. v. Chr.); vgl. Manfred Weippert, Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *Dominium terrae* in Genesis 1, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 35-55, hier 40f.

<sup>32</sup> Für Weippert ist diese Übersetzung zu schwach, da das Verb *kbš qal* gewöhnlich eine weitaus gewaltvollere Bedeutung im Sinne von „unterwerfen“ hat (vgl. z.B. Lutherbibel [2017]: „und machet sie euch untertan“); vgl. ders., Mensch und Tier, 48-50.

<sup>33</sup> Zur Übersetzung vgl. Bernd Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie Bd. 4), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 140-171, hier 143.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. G.A. Jónsson The Image of God: Gen 1:26-28 in a Century of OT Research (CB.OTS 26), Lund, Almqvist & Wiksell International 1988; vgl. Ute Neumann-Gorsolke, Art. Gottebenbildlichkeit (AT), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/gottebenbildlichkeit-at/ch/df9ecf2b71f7fd6ce108cd2f2903b140/> (Zugriff: 22.12.18) und Weippert, Tier und Mensch 35f.46ff.

gleichsam mit Gott übereinstimmende Statue, die ihn in seiner äußerlichen Gestalt und mit seinem Wesen auf der Erde repräsentiert.“<sup>35</sup> Dem Rückzug Gottes geht also der Herrschaftsauftrag an den Menschen voraus, in dem dieser zum Stellvertreter Gottes (*vicarius Dei*) eingesetzt wird. Dank der Fruchtbarkeit sollen Mensch und Tier die bisher leere Erde füllen, wobei der Mensch die Ordnung schützen soll, indem er die bedrohende Wildnis durch seine Herrschaft einzäunt. Doch zieht Gott sich in der priesterschriftlichen Großerzählung, die mindestens bis Ex 40 reicht<sup>36</sup>, nicht etwa in den Himmel oder an einen anderen Ort zurück, sondern steht „der Schöpfung gewissermaßen alobal“ gegenüber, was eine „radikale Trennung von Gott und Welt“ zur Folge hat.<sup>37</sup> In diesem Konzept wirkt Gott allein durch sein Wort in Schöpfung *und* Geschichte. Wie sich schon die Schöpfung dem göttlichen Sprechen verdankt (Gen 1,3-26), so spricht Gott auch weiterhin zu den Menschen, beruft einzelne und beeinflusst durch ihr Tun die Geschichte. Zwar übernimmt der Mensch die königliche Funktion Gottes auf Erden, doch bleibt der Gott involviert, indem er die Menschen zum Handeln aufruft. Auf die Schöpfungserzählung folgt in Gen 6-9 das narrativ breit entfaltete Drama, dass die in Gen 1,1-2,3 geschaffene Utopie einer gottgemäßen Herrschaft nicht trägt und die Gewalt von Mensch *und* Tier auf der Erde Raum nimmt (Gen 6,11f.). Dem setzt Gott Flut und Erwählung Noahs entgegen, dessen Überleben die Grundlage für die Restauration der Schöpfung bildet. Obwohl sich der Mensch nicht zum Besseren verändert, trägt eine Art Notverordnung zur Sicherung der Ordnung bei: Die noachitischen Gebote (Gen 9,1-7) regeln den Umgang der Geschöpfe neu, und dem Menschen bleibt die Vorrangstellung sowie das Prädikat der Gottebenbildlichkeit erhalten (Gen 9,6).

## 6. Zusammenfassung

Das Motiv des Aufhöres Gottes im Alten Testament erhält seine spezifische Bedeutung darin, dass auch die Rede vom machtvollen Schöpfungshandeln in Gen 1 um die Verletzbarkeit der göttlichen Ordnung weiß, die zu allen Zeiten als Frage

---

<sup>35</sup> Vgl. Weippert, *Tier und Mensch*, 43 mit Hinweis auf Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder* (OBO 162), Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Peter Weimar, Art. Priesterschrift, *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*, § 2.3, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/priesterschrift/ch/bb8fca0319c2f73cec38f983b54a29de/> (Zugriff 22.12.18)

<sup>37</sup> So Schmid, *Schöpfung*, 89.

nach dem Ursprung des Bösen in der Welt gestellt wurde. In den vorderorientalischen Mythen begegnet sie angesichts des Spiels verschiedener Götter weniger radikal als in der – um göttliche Exklusivität und Monotheismus bemühten – Hebräischen Bibel. Die Darstellung der Schöpfung als Ergebnis eines Götterkampfes und der Erhalt der gerechten Ordnung als ein Ringen von mehr oder weniger fähigen Göttern, die ggf. abgesetzt oder ausgetauscht werden (so auch Ps 82), widerspricht dem biblischen Denken in weiten Teilen. Im Monotheismus stellt sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Vollendung seiner Ordnung im Angesicht der in der Welt gemachten Erfahrung neu. Einerseits zeichnet der Mensch als Stellvertreter Gottes verantwortlich, andererseits bleibt ein gewisses Vakuum bestehen, das die Vollendung der Ordnung als Verheißung und nicht im Zustand der Erfüllung begreift.

Folglich kann auch ein Aufhören Gottes immer nur als vorläufig gedacht werden. Es bildet eine Zäsur, die auf etwas Neues verweist: nicht *deus otiosus*, sondern im Sinne von Ps 121,4 „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht“ (Lutherbibel 2017) und sich als immer wachsamer Schöpfergott (V. 2) dem Beter durchgängig in der (individuellen und kollektiven) Geschichte offenbarend.<sup>38</sup> Anders als es der Prophet Elia in einer Spottrede von Baal aussagt (1Kön 18,27), ist ein schlafender, sterbender oder in die Untätigkeit entrückter Gott im antiken monotheistischen Denken nicht (mehr) denkbar<sup>39</sup> und kehrt erst mit der Philosophie der Aufklärung zurück, so bei Friedrich Nietzsches Aphorismus, Der tolle Mensch: „Auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Manfred Weippert, *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel*. Zur Erklärung von Psalm 121,4 (1983), in: ders., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrischpalästinischen Kontext* (FAT 18), Tübingen, Mohr-Siebeck 1997, 99-107. Wenn Gott wie in der Volksklage Ps 44,24 als schlafend und sein Angesicht verbergend geschildert ist, handelt es sich um seine bewusste Abkehr.

<sup>39</sup> Weippert verweist auf den sog. Thronvers der Koransure al-Baqara 2,256/7, die den Gedanken von Ps 121,4 auf Allah als den Höchsten und Allmächtigen überträgt (Ecce, 107).

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Werke in vier Bänden*, Bd. 4, Salzburg 1985, 61.