

# Genesis und Trinität

Religionsgeschichtliche Implikationen des Glaubens an den dreieinen Gott

*Von Manfred Görg*

## 1. »Trinität« im ersten Schöpfungstext?

In der altkirchlichen und patristischen Theologie stand bekanntlich das Mysterium der göttlichen Trinität wie selbstverständlich im Hintergrund der Ausführungen über die Schöpfung im ersten Kapitel des Buches Genesis. Zu deutlich erschienen die einschlägigen Anspielungen der neutestamentlichen Schriftsteller auf die Anfangsverse der Bibel, als daß man sie einerseits losgelöst von ihren alttestamentlichen Vorgaben hätte verstehen wollen und können, andererseits gewagt hätte, die alttestamentliche Rede von der Wirklichkeit und den Modalitäten des göttlichen Handelns im Gefolge markionitischer Selektionstendenzen für inkongruent oder für obsolet zu erklären. So war es naheliegend, in dem Schöpfergott, dem Himmel und Erde ihre Entstehung verdanken (Gen 1,1), eben den Vatergott zu erkennen, bei dem der »Logos«, d.h. das schöpferische Wort, von Anfang an präsent ist (vgl. Joh 1,1). Der »Geist Gottes« über den Chaoswassern (Gen 1,2) komplettiert diese Dreiheit, zumal er den »Heiligen Geist« repräsentiert. Christus ist dazu das maßgebende Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Gen 1,26), der vor der Schöpfung ist und in dem alles erschaffen wurde (vgl. Kol 1,16f).

Bei den Kirchenvätern Justin und Irenäus ist die trinitarische Konzeption als hermeneutisches Prinzip im angehenden Textbereich exemplarisch greifbar<sup>1</sup>. Justin findet in der pluralischen Rede Gen 1,26 eine Beziehung auf den Logos, wie sie schon im Barnabasbrief (Barn 5,5) zur Sprache kommt, um zugleich »als erster die Identifizierung Christus-Logos-Weisheit« zu vollziehen<sup>2</sup>. Für Irenäus ist der Sohn Gottes bereits in Gen 1,1 bezeugt, da ihm ein jüdisch-christlicher Midrasch mit einer eigenwilligen Version vorliegt, die er als Hinweis auf die Präexistenz des Sohnes deutet<sup>3</sup>. Die Gottesrede in V.26 signalisiert ihm eine Ansprache mit dem Sohn und dem Heiligen Geist als Adressaten<sup>4</sup>. Schließlich gilt ihm Christus als die in V.26 angesprochene »imago et similitudo dei«, wonach der Mensch geschaffen worden sei<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. T. Armstrong, *Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik* 4, Tübingen 1962.

<sup>2</sup> So Armstrong, *Genesis*, 39, der diese Position als »für die Entwicklung der Trinitätslehre folgenreich« charakterisiert.

<sup>3</sup> Näheres dazu bei J.P. Smith, *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus*, *Epid.* 43, *Biblica* 38, 1957. 24–34. Armstrong, *Genesis*, 68 mit Anm. 4.

<sup>4</sup> Vgl. Armstrong, *Genesis*, 69f, der eine ähnliche Sicht bei Theophilus von Antiochien findet.

<sup>5</sup> Vgl. Armstrong, *Genesis*, 71.

In der Rückschau der zur Vergegenwärtigung der griechischen Vätertheologie dienenden Katenen<sup>6</sup> der mittelalterlichen Theologiegeschichte wird u.a. auf Interpretationen wie: »In principio creavit deus coelum et terram. Quod est omnium principium, nisi dominus noster et salvator omnium Christus Iesus, primogenitus omnis creaturae? In hoc ergo principio (hoc est in verbo suo) deus coelum et terram fecit (Origenes *svper Genesim*)«<sup>7</sup> zurückgegriffen oder etwa: »Spiritus sanctus spiritus dei sit dictus, propterea quod observatum est, talem de illo peculiari modo scripturam praecipueque facere mentionem, et nihil aliud dei spiritum appellare, quam ipsum Spiritum sanctum, qui diuinae beataeque Trinitatis numerum complet (Basilius)«<sup>8</sup>.

Natürlich kommt auch die Interpretation des Aquinaten zur Sprache, die mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die trinitarische Auslegung legitimiert: »Et sic in vtroque opere creationis et formationis, trinitas personarum insinuat. In creatione quidem, persona patris per deum creatorem, persona filii, per principium in quo creavit, spiritus sancti qui super fertur aquis. In formatione vero persona patris, in deo dicente, persona filii, in verbo quo dicitur, persona spiritus sancti in complacentia, qua vidit deus esse bonum quod factum erat (Thomas)«<sup>9</sup>.

Diese Einbindung des Anfangs der Bibel in den trinitarischen Glauben ist auch in der Reformation noch selbstverständlich. Im Kommentar Martin Luthers zur Genesis heißt es etwa: »Et magnus Ecclesiae consensus est, de mysterio Trinitatis hic prodito, Pater per Filium, quem verbum Mose vocat, creat coelum et terram ex nihilo. His Spiritus sanctus incubat, Sicut enim gallina incubat ovis, ut pullos excludat, ova calefaciens et calore quasi animans. Ita scriptura dicit Spiritum sanctum quasi incubasse aquis, ut ista corpora quae animanda et ornanda erant, vivificaret. Nam Spiritus sancti officium est vivificare«<sup>10</sup>. Gott-Vater spricht sich danach im schöpferischen Wort, d.h. seinem Sohn, aus und bewahrt die Schöpfung im lebensstiftenden Geist.

Die trinitarische Interpretation konzentriert sich begrifflicherweise schon in der altkirchlichen Auslegungsgeschichte auf die hebräische Form des Appellativums »Elohim«, deren augenscheinliche Pluralgestalt am ehesten Anlaß gab, an die verborgene Dreifaltigkeit zu denken, zumal in V.26 dann die Gottesrede mit der bekannten pluralischen Diktion beginnt. Der gelehrte Glossator (Aloisio Lippomani) der tradierten Zitate macht auf die chaldäische Schreibtradition und Fassung des Appellativums aufmerksam, wonach die Bezeichnung mit dreifachem Jod geschrieben werde, ein Zeichen für eine

<sup>6</sup> Zur exegese-geschichtlichen Relevanz dieser Vätertextkolektionen vgl. die einschlägige kritische Würdigung von K. Staab, *Katene*, LThK<sup>2</sup> Bd. VI (1961) Sp. 56f.

<sup>7</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe: *Catena in Genesim ex autoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta, iisque partim Graecis, partim Latinis, connexa, auctore Aloisio Lippomano Metonensi episcopo, coadiutoréque Veronensi*, Parisiis MDXLVI, I.

<sup>8</sup> Zitat nach »*Catena in Genesim*« (Anm. 2), fol. 8b.

<sup>9</sup> Zitiert nach »*Catena in Genesim*« (Anm. 2), fol. 11a. Eine rigorose Präzedenz dogmatischer Urteile gegenüber der Schrift vertritt das Büchlein von E. Minjon, *Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes*. Im Anschluß an S. Thomas Aqu. de Pot. quaest. 4 & S. Theol. p. 1. qu. 65–73, Mainz 1910. An diesem Werk ist lediglich die Bibliographie zur Auslegungsgeschichte von Gen 1,1–2,3 v.a. für die Zeit der Patristik und des Mittelalters von Interesse (S. 91–100).

<sup>10</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe: *In primum librum Mose enarrationes Reverendi Patris D.D. Martini Lutheri, plene salutaris et Christianae eruditionis, bona fide et diligenter collectae*, Witenbergae MDXLIII, A iij.

»pluralitas aliqua, non deitatis, sed proprietatum personalium, et personarum, quarum una pater deus, secunda verbum vel filius deus, et tertia diceretur spiritus deus, unus tamen essentialiter deus maxima unitate«<sup>11</sup>.

Die zitierte Katenensammlung macht ferner mit den tradierten Konzeptionen zur einschlägigen Auslegung von Gen 1,26 bekannt, die die pluralische Gottesrede und die »Bild Gottes«-Vorstellung auf die Trinität beziehen:

»An tibi paruum videtur consilium, his paucis sanctae trinitatis dictiunculis esse significatum? Magnum plane consilium in illo sapientiae consilio, in illo talium personarum, patris, et filii, et spiritus sancti, non tam senatu, quam soliloquio venerando, de nobis peccatoribus habitum est (Rupertus)«<sup>12</sup>. »Quia non solus patris, aut solius filii, aut solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo, quae trinitas ita est trinitas, ut unus deus sit, ita est unus deus, ut trinitas sit« (Augustinus de Genesi ad litteram imperfecto)<sup>13</sup>.

Der verbreitete und vielfach aufgelegte Bibelkommentar des Jakob Tirinus († 1636)<sup>14</sup> sagt zu Gen 1,1–3 klipp und klar: »Deus essentia unus, sed personis trinus (et hoc innuit Hebraeum plurale nomen *Elohim*,) Pater, Filius et Spiritus Sanctus« und — zu 1,26: »Alloquitur Deus Pater filium suum et Spiritum Sanctum eiusdem secum naturae, potentiae, operationes. Quare ex hoc loco ... colligunt patres mysterium trium personarum SS. Trinitatis«.

Die Exegese des 18. Jahrh. bis zur Aufklärungszeit bemüht sich um neutrale Zurückhaltung, wie etwa der einflußreiche Kommentar des Jean Le Clerc (Johannes Clericus † 1736) erweist. Hier liest man zum Gebrauch des Appellativums<sup>15</sup>: »Viri quidam nec indocti, nec in rem Christianam male animati, propter Personarum divinarum Triadam, ita Mosem loquutum arbitrantur«; die traditionellen Positionen zur Zitation des Gottesgeistes und zur pluralischen Rede werden zitiert, jedoch distanziert beurteilt.

Von der bis zum Vorabend der kritischen Bibelinterpretation in der Aufklärungszeit unbestrittenen Deutung auf die Trinität hat sich die historisch-kritische Exegese weitestgehend abgewandt, so daß in den neueren Genesiskommentaren entweder keine Rede mehr von einer trinitarischen Dimension ist bzw. sein darf<sup>16</sup> oder diese schlichtweg als

<sup>11</sup> Catena in Genesim, fol. 5b.

<sup>12</sup> Catena in Genesim, fol. 39a.

<sup>13</sup> Catena in Genesim, fol. 41a.

<sup>14</sup> J. Tirinus, Commentarius in Vetus et Novum Testamentum, tomis tribus comprehensus, I, Antwerpen 1632, 93–95. Den gleichen Wortlaut bietet die einbändige Ausgabe »In S. Scripturam Commentarius«, Antwerpen 1688, 97f.

<sup>15</sup> J. Clericus, Genesis sive Mosis Prophetiae Liber Primus, Tübingen 1733, 13ff. Zum Wandel in der kritischen Position des Autors vgl. zuletzt B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 213, Berlin-New York 1993, 184 mit Anm. 11.

<sup>16</sup> So statuiert H. Gunkel, Genesis, 6. Auflage (Nachdruck von 1922), Göttingen 1964, 111 zu Gen 1,26: »Die frühere Erklärung, die hier eine Anspielung an die Trinität findet, kann nicht mehr in Betracht kommen«. Vgl. u.a. auch W.H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1967, 129.

»dogmatisches Urteil«<sup>17</sup> gilt, das einer exegetischen Arbeit nicht ansteht. Andererseits hat K. Barth eine Deutung vertreten, die »in der Richtung der christlichen Dreieinigkeitslehre« liegen soll<sup>18</sup>. Der jüngste Genesiskommentar von L. Ruppert ruft mit gutem Grund gegen Ende seiner Auslegung von Gen 1,1–2,4a den theologiegeschichtlichen Rezeptionsvorgang in Erinnerung<sup>19</sup>.

Hier gilt es erneut zu fragen, ob in Gen 1 nicht doch mehr an Glaubenseinsicht in die Wirklichkeit Gottes, in dessen Vielfalt in Einheit zum Ausdruck kommt, als es eine unter dem vermeintlichen Damoklesschwert dogmatischer Überfremdung verängstigte Exegese wahrhaben will. Darüber hinaus wäre erneut dem Grundproblem nachzugehen, ob eine dem Trinitätsglauben nahestehende Konzeption nicht doch tiefer mit der Textgestalt und deren religionsgeschichtlicher Dimension verwoben ist, als dies in den neueren Textinterpretationen zur Darstellung kommt.

## 2. Syntaktische und semantische Signale

Eine derart interessengebundene Fragestellung kann natürlich nicht ohne Textanalyse auskommen. Doch kann schon die kanonische Betrachtungsweise erste Hinweise geben, die auf der Basis der jetzigen Textgestalt notiert werden können. Zunächst ist die beherrschende Position des Appellativums *'AElohim* im Gesamttext 1,1–2,4a unübersehbar: wenig beachtet ist dann, daß mit dieser Gottesbezeichnung nur zwei Nomina syntagmatisch verknüpft werden: *ruah* in 1,2c und *ša'elaem* in 1,27b. Die Fügungen *Ruah* *'AElohim* »Geist Gottes« und *Ša'elaem* *'AElohim* »Bild Gottes« stellen ihrerseits Wirkkräfte vor, die in engster Beziehung zum Schöpfergott stehen und selbstverständlich nicht als isolierbare Größen behandelt werden können. Der jeweilige Kontext trägt ein übriges dazu bei, die Fügungen zu differenzieren und aufeinander zu beziehen. V.2c setzt die Fügung als Subjekt zu Beginn des dritten Nominalsatzes in der Kurzsatzfolge an, V.27b läßt die Fügung in einer Präpositionalverbindung (mit dem sog. *Bet essentialiae*) in prädikativer Funktion voranstehen. Beide Fügungen stehen in narrativem Zusammenhang. Dazu wird in V.27b wie zuvor in V.27a jene Verbbasis *BR'* verwendet, die schon in V.1 programmatisch dasteht und damit einen Bogen zur anfänglichen Aussage über den Schöpfergott schlagen läßt, während V.2c nach der jetzigen Textgestalt ohnehin unter dem unmittelbaren Eindruck von V.1 zu verstehen ist. Insgesamt erstellt die formale Kohärenz der genannten Ausdrucksformen einen über den ganzen Schöpfungstext greifenden Zusammenhang, der in einer dreifachen, und zugleich zentralen Orientierung auf *'AElohim* besteht und so den Textverlauf auf genuine Weise strukturiert.

<sup>17</sup> So Cl. Westermann, Genesis, Biblischer Kommentar/Altes Testament I/1, Neukirchen-Vluyn 2. Auflage 1976, 200.

<sup>18</sup> Vgl. K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung I, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich 1945 (1957), 216. Dazu J.F. Konrad, Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik III/1. Tübingen 1962. Vgl. die Hinweise bei Schmidt, Priesterschrift, 129. Anm. 2. und 239.

<sup>19</sup> L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1–11,26 (Forschung zur Bibel 70), Würzburg 1992, 105.

Möchte man sich nicht dem Verdacht aussetzen, eine textfremde Kategorisierung in die Exegese einzutragen, kann man vorerst nur den sprachlichen Konnex notieren, bleibt aber genötigt, für die Lexeme *Ruah* und *Šaelaem* eine gemeinsame Orientierung auszumachen, die der formalen Bindung an das Appellativum entspricht. Das Tertium comparationis kann nur die Auffassung von zwei Wirkmächten sein, die beide in der göttlichen Schöpferkraft angesiedelt sind. In dem Schöpfergott sind demnach »Geist« und »Bild« so beheimatet, daß die ordnende Instanz des »Geistes« mit der ebenfalls gestaltenden Instanz des »Bildes« zusammengesehen werden muß. Während der »Geist« die divergierenden Mächte des Chaos zusammenbindet, zeichnet das »Bild« den Urmenschen als nicht minder kreative Existenz. Will man bereits auf diesem Stand der Einsicht von einer Trias reden, die zugleich eine Einheit konstituierte, kommt man nicht umhin, nicht nur den »Geist Gottes« als ohne Widerspruch in der Exegese akzeptierte Wirkkraft des Schöpfergottes, sondern auch den »Adam« als »Bild Gottes« in engster Beziehung zum Schöpfergott zu betrachten, ja als jenes Dritte anzusehen, das als solches in der pluralischen Gottesrede anvisiert wird, wobei insinuiert würde, daß die Pluralform formal und inhaltlich der Differenzierung zwischen dem Schöpfergott und dessen »Geist« Rechnung trüge. Daß die Bezeichnung *'AElohim* selbst für sich genommen keine triadische Konnotation impliziert, bedarf keiner weiteren Begründung; ob sie sich dennoch einem einschlägigen Verständnis fügt, steht auf einem anderen Blatt.

Aus dem pluralgestaltigen, genuinen Appellativum kann man lediglich entnehmen, daß es um eine umfassende Wirklichkeit geht, wie diese gerade auch in den im Kontext von Gen 1,2 belegenden Pluralformen *šamayim* »Himmel« und *mayim* »Wasser« erkennbar ist<sup>20</sup>. Neben dem skizzierten dreifachen Fügungsspektrum von *'AElohim* (einmal ohne, zweimal mit *nomen rectum*) sind auch die Verbvalenzen nicht unbeachtet zu lassen. Für den Schöpfergott ist die Position des 1. Aktanten bei *BR'* reklamiert; das zweitgenannte Vollverbum in Gen 1, *RHP* »flattern«, verbindet sich mit *Ruah* als 1. Aktanten. Das dritte Verbum *'MR* »sprechen« (V.3a) läßt wieder *'AElohim* agieren, und zwar ohne Erwähnung eines Adressaten. Das »Wort« selbst hat seine für sich sprechende Relevanz, da es im Kontext als Schöpferwort formal ausgewiesen ist.

So ist der älteren Exegese gemäß durchaus richtig auf entscheidende Grundpositionen zur Schöpfertätigkeit Gottes hingewiesen worden, die sich gerade auch in der dreifachen Verbgestalt und -semantik offenbart: der Schöpfergott im *BR'*, der Geistgott im *RHP*, der Wortgott im *'MR*. Mit den drei Basen ist wiederum ein Grundkonzept vorgezeichnet, das den Schöpfungstext insgesamt dirigiert. Das »Schaffen« und das »Sprechen« umfassen und rahmen die Bewegung des »Geistes«; diese wiederum markiert den weiteren Prozeß des wiederholten »Sprechens« bis zum am Ende erneut akzentuierten »Schaffen« bei der Menschenschöpfung.

Zur Klärung dieser Referenzen bedarf es ebenfalls nicht des Zugriffs auf eine dogmatische Überzeugung. Dennoch muß auch hier das Gewicht der dreifachen Aktivität Gottes in ein stimmiges Bild eingebracht werden. Auch für diese den Schöpfungstext eröffnende

<sup>20</sup> So zutreffend u.a. B. Jacob, *The First Book of the Torah*, New York o.J. (Erstausgabe: Berlin 1934), 22f, der in der Gottesbezeichnung die »Fülle des göttlichen Wesens und seiner Kundgebungen« ausgedrückt findet.

und zugleich konstituierende Trias sollte eine Motivation gesucht werden dürfen, die im Werden des Textzusammenhangs verborgen sein müßte.

### 3. Die triadische Struktur als Grundschema

Die literarische Genese des ersten, nach exegetischem Konsens der sogenannten Priesterschrift zugeschriebenen Schöpfungstextes Gen 1,1–2,4a ist trotz der generellen Herleitung aus der Zeit des babylonischen Exils keineswegs geklärt. Noch weniger gut steht es um die näheren Modalitäten der Rezeption kultur- und religionsgeschichtlicher Dependenz von der Umwelt Israels, die im Prinzip durchaus anerkannt werden. In beiden Bereichen, der literar- und religionsgeschichtlichen Beurteilung, können mittlerweile neue Beobachtungen als Kriterien benannt und gewichtet werden.

Die Jetztgestalt von Gen 1,1–2,4a ist wahrscheinlich das Resultat einer redaktionellen Bearbeitung einer Erstfassung oder eines Entwurfes, der bereits auf das Konto priesterschriftlicher Autoren geht. Die diese These tragenden Argumente, die weniger eine im Wortlaut rekonstruierbare Vorlage, sondern eher die Erhebung des Strukturkonzepts verfolgen können, müssen hier nicht erneut im einzelnen demonstriert werden<sup>21</sup>. Die Klassifikation der Beobachtungen nach ihrem Gewicht für die redaktionsgeschichtliche Perspektive läßt vor allem die komplizierte Satzkonstruktion am Anfang (V.1–3), die Position der Ausführungen zum ersten Tagewerk (V.3–5) gegenüber jenen zum fünften Tagewerk (V.14f) und nicht zuletzt die Formulierungen zur Menschenschöpfung (V.26f) als signifikante Probleme erscheinen.

Die Diskussion über die syntaktischen Verhältnisse in V.1–3 hat mittlerweile zu divergierenden Urteilen über die Position von V.1 als selbständigem oder unselbständigem Satz geführt, aber auch zu strittigen Auffassungen über den Ort von V.2 mit seinen drei Teilsätzen, nicht zuletzt zur Rolle von V.3 als Beginn oder Fortsetzung des eigentlichen Hauptsatzes am Anfang der Bibel. Wie sich die grammatische Situation auch plausibel darstellen läßt, der hier besonders interessierende V.2 fügt sich nicht ohne Widerstand in die teilweise mit viel Aufwand ausgeklügelten Konstruktionssysteme, so daß man sich auch mit der Notlösung einer parenthetischen Auffassung dieses Satzverbundes beholfen hat. Die gegenwärtig meistvertretene Position stellt das Satzgefüge in der Folge: Protasis (V.1) — Parenthesis (V.2) — Apodosis (V.3) dar<sup>22</sup>. Unklar bleibt jedoch weiterhin, wel-

<sup>21</sup> Vgl. dazu grundsätzlich W.H. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, 49–193. Zum neueren Stand der Diskussion vgl. v.a. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgarter Bibel-Studien 112, Stuttgart 1983, 27–32 mit Anm. 13.

<sup>22</sup> Eine Auffassung von V.1f als Pendenskonstruktion mit Fortführung des Hauptsatzes in V.2 vertritt W. Groß, *Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund*, in: *Congress Volume Vienna (Vetus Testamentum Supplements 32)*, Leiden 1981, 131–145. Die jüngste Beurteilung des Textzusammenhangs in detaillierter Auseinandersetzung mit den anstehenden Thesen durch M. Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (Diss.theol. Heidelberg), 1995, 68, 116, führt jedoch zu dem Vorschlag, in V.1–3 eine parataktische Folge von Kurzsätzen zu sehen. Trotz dieser Koordination wird die Feststellung getroffen, daß V.2 »aus dem Erzählmodus des ersten Schöpfungsberichts inhaltlich herausfällt« und als »Einschub« priesterschriftlicher Autorschaft »das Vorher der Schöpfungswelt angesprochen und dem Erzählhintergrund zugewiesen« (259) habe. Für

che literarische Position V.2 aufgrund der Kriterien von Literar- und Formkritik zugesprochen werden darf. Hier scheint es grundsätzlich statthaft, sowohl mit der Möglichkeit einer literarischen Vorgabe wie auch der eines Einschubs zu rechnen. Dennoch ist es wahrscheinlicher<sup>23</sup>, daß die jetzige Textgestalt in V.2 eine Erstfassung vorfindet und mit V.1 und 3 rahmt, um den eigentlichen Schöpfungstext mit der Lichtschöpfung V.3–5 in kontrastiver Intention beginnen zu lassen.

Die zweite Problemzone ergibt sich aus dem Vergleich der beiden Ausführungen in V.3–5 und V.14f. Die Rede von den beiden »Leuchten« kommt angesichts der vorhergehenden Lichtschöpfung offenbar zu spät bzw. steht an einem unerwarteten Platz. Die Funktion des »Lichtes« ist nach V.5 längst geklärt, hier wird nun erneut geltend gemacht, daß das Licht in Gestalt der Gestirne einen Trennungsvorgang signalisiert, »Tag« und »Nacht« voneinander scheiden lassen soll. Dieses konkurrierende Verhältnis läßt sich mit der nötigen Plausibilität auflösen, wenn man in einer der beiden Versgruppen eine redaktionelle Arbeit wahrnimmt<sup>24</sup>. Sollte daher V.3 dem rahmenden Vorspann der priesterschriftlichen Einleitung des Schöpfungstextes zugehören, wäre die in V.3–5 illustrierte Lichtschöpfung als gezielt an den Anfang gesetztes, von der Priesterschrift konstruiertes »Beispielstück« eines Schöpfungstages und -werkes aufzufassen. Die Formulierungen von der Erschaffung und Funktionsbestimmung der beiden »Leuchten« in V.14f jedoch wären danach einer Vorstufe zuzurechnen, die die Aufgabe der Scheidung von »Tag« und »Nacht«, mithin auch von »Licht« und »Finsternis« den beiden großen Gestirnen zugewiesen hätte.

Die ursprüngliche Fortsetzung von V.2 wird nach allem eben nicht im Textbereich zum ersten Tag zu suchen sein, sondern in der anschließenden Darstellung zum zweiten Schöpfungswerk (V.6–10), zumal diese das Stichwort »Wasser« aus V.2c wiederaufnimmt (V.6a) und mehrfache Differenzierungen in die Wege leitet: die »Wasser« auf beiden Seiten des »Firmamentes« (»oberhalb« bzw. »unterhalb« V.7) und die »Wasser« neben der Erde als »trockenem Land« (9f). Die Aussagen über die trennende Funktion des »Firmaments« sind hinwieder der Anknüpfungspunkt für die Behandlung der »Leuchten«, die ihren Platz »am Firmament« finden sollen (V.14a).

Ein drittes Signal für mögliche Redaktionsarbeit an einem Erstentwurf ist wohl im späteren Textzusammenhang mit der Funktionsbestimmung der Menschen in V.26c so-

---

die freundliche Zusendung und Überlassung eines Exemplars ihrer außerordentlich umsichtigen Arbeit danke ich der Autorin sehr herzlich.

<sup>23</sup> Mit Recht notiert Zenger, Gottes Bogen, 30, Anm.13, daß die »syntaktischen und semantischen Probleme von Gen 1,1–3 ... vermutlich dadurch ausgelöst« sind, daß P »hier nicht frei formulieren konnte«.

<sup>24</sup> Anders O. H. Steck, Der Schöpfungstext der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1.1–2.4a, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 115, Göttingen 1975, 95–118, der die Argumente Schmidts, Schöpfungsgeschichte, 109–120, für die Notwendigkeit einer traditions geschichtlichen Deutung des jetzigen Textes nicht gelten lassen möchte. Wie schwer die These eines ursprünglichen Zusammenhangs mit V.3–5 statt der Annahme einer nachträglichen Harmonisierung zu vermitteln ist, verrät u.a. Stecks Erklärungsversuch: »Hält man sich an den Wortlaut des Textes von Gen 1, so wird die Beziehung von V.14–18 zu V.3–5 vielmehr darin liegen, daß die Gestirne für den Bereich unterhalb der Himmelsfeste den Effekt des ersten Werkes (Licht/Tag und Finsternis/Nacht als gesonderte Größen) vor allem hinsichtlich der Gewährleistung von Tag und Nacht sichern. Zwischen beiden Werken besteht eine funktionale Entsprechung, während ein genetischer Zusammenhang nicht explizit ist« (102, Anm. 409).

wie den Ausführungsnotizen in V.27 gegeben. In V.26c kann die jetzige Formulierung mit dem Herrschaftsauftrag u.a. »über die ganze Erde« eine einschlägige Vorgabe anzeigen, zumal sich dieser Funktionsbereich nicht in den Kontext fügt. In V.27ab verwundert vor allem die doppelte Erklärung zur Gottebenbildlichkeit; vielleicht hat die Redaktion hier eine einfache Erklärung etwa der Art: »Gott schuf den Menschen als Bild Gottes« vorgefunden und ausgebaut.

Die formale und semantische Charakteristik der vermutlichen Strukturgrundlage des ersten Schöpfungstextes kann sich somit auf folgende drei Kernstücke einlassen:

1. Eine erste Szene in V.2a-c beschreibt die Verhältnisse in einer Art »Vor-Welt« vor dem eigentlichen Schöpfungsprozeß. Dabei wird eine Terminologie zur Anwendung gebracht, deren Semantik lange Zeit ungeklärt geblieben ist, bis sich die Möglichkeit ergab, mit Hilfe außerbiblischer Sprachelemente und Vorstellungen, nicht zuletzt aus dem Ägyptischen, eine Deutung herbeizuführen. Die Lexemverbindung *tohuwabohu* (2a) zum Ausdruck der totalen und lebensfeindlichen Orientierungslosigkeit und das phonetisch benachbarte Lexem *tēhom* (2b) zur Bezeichnung des abgrundtiefen »schwarzen Lochs« repräsentieren zugleich mit der »Finsternis« diese markante Kontrastzeichnung zur Lebenswelt. Das Gewicht der in Kurzsätzen gefaßten, dreiteiligen Schilderung<sup>25</sup> liegt freilich in V.2c auf der Rollenbeschreibung der *ruah* 'A*Elohim*, die einem Vogel gleich ihre Schwingen über den wahrscheinlich mit *mayim* gemeinten tobenden Wassern bewegt (*RHP*). Die Präsentation der »Vor-Welt« bietet eine Illustration des lebensfeindlichen und lebensgefährdenden **Chaos**.

2. Eine zweite Szene in V.6f widmet sich der Wortschöpfung und Verwirklichung des Lebensraums, der durch eine eigene »Instanz« vor der chaotischen Welt gesichert wird. Im Zentrum der hier anstehenden Formulierungen steht das lange Zeit ungeklärte Lexem *raqia*<sup>c</sup>, das in der Regel mit »Firmament« wiedergegeben wird. Es handelt sich hier allem Anschein nach um eine Bezeichnung einer dünnen, aber konsistenten Wand, deren Funktion die Ausgrenzung der chaotischen Wasser von V.2bc, d.h. der lebensgefährdenden Sphäre, ist. Mit dieser »Scheidewand« wird zugleich der lebensfreundliche **Raum** ermöglicht und geschaffen, der für alle nachfolgenden Bereiche der Lebenswelt, zunächst der Pflanzenwelt (V.11–13), konstitutiv ist.

3. Eine dritte Szene in V.14f präsentiert mit den beiden »Leuchten« die Faktoren zur Sondierung zwischen »Tag« und »Nacht«, »Licht« und »Finsternis« und damit zur Bestimmung der **Zeit**. Im Zentrum dieser Schöpfungsphase steht die Realisierung der Grundbedingungen für tierisches und menschliches Leben, wie dies in den folgenden Tagewerken manifest wird (V.20–31). Innerhalb des weiteren Textverlaufs könnten die jetzigen Irritationen in der Sequenz V.26f mit allem Vorbehalt auf eine ursprüngliche Nachbarschaft der Funktionserklärung zu den »Leuchten« (V.15) mit jener über den

<sup>25</sup> Zum formalen Zusammenhang der Kurzsatzfolge vgl. zuletzt M. Görg, Zur Struktur von Gen 1.2, in: Biblische Notizen, Beiträge zur exegetischen Diskussion 62, 1992, 11–15.

Menschen als Herrscher »über die ganze Erde« sowie der Kennzeichnung des Menschen als »Bild Gottes« schließen lassen.

Das dreigliedrige »Grundschema« des ersten Schöpfungstextes mit den strukturbildenden Texten kann zur besseren Übersicht noch einmal wie folgt dargestellt werden:

- |      |  |              |
|------|--|--------------|
| 1,2a | Die Erde war >tohuwabohu<,   |              |
| b    | Finsternis war über >tehom<,   | <b>Chaos</b> |
| c    | und >ruach< Gottes flatterte über den Wassern                                      |              |
| 6a   | Da sprach Gott:  |              |
| b    | Ein Firmament sei inmitten der Wasser  | <b>Raum</b>  |
| c    | und sei eine Scheidewand zwischen Wassern von Wassern                              |              |
| 14a  | Da sprach Gott:  |              |
| b    | Leuchten sollen am Firmament des Himmels sein,<br>um Tag und Nacht zu scheiden ... | <b>Zeit</b>  |

Noch einmal: Diese Rückführung darf nicht mit einer literarischen Rekonstruktion einer wortwörtlich erfaßbaren Vorlage verwechselt werden, so daß auch in dem hier nicht nominell erfaßten Textbereich mit vorgängigen Sprachelementen und Formulierungen zu rechnen ist, deren Aufnahme das Grundschema Chaos-Raum-Zeit jedoch nicht tangieren. Der gegenwärtige Textzusammenhang dürfte demnach als priesterschriftlicher Ausbau dieses dreigliedrigen Konzepts mit folgender Orientierung zu verstehen sein:

1. Die Chaosschilderung wird in eine Darstellung der kreativen Anfangssituation zur Dokumentation der Lichtschöpfung eingebettet (V.1.3–5). Damit verliert die »Vorwelt« vollends ihren bedrohlichen Charakter und weicht dem »Licht«, das die Redaktion nunmehr als wichtigstes Schöpfungsereignis akzentuiert. Diese Voranstellung der Lichtschöpfung berührt sich mit einem einschlägigen Interesse, das sich nicht nur in der von der Priesterschrift propagierten Liturgie (Menorah), sondern auch in exilischer Prophetie artikuliert (vgl. Deuterocesaja Jes 45,7). Die Chaosschilderung steht weiterhin in Symmetrie zu den Anfangsepochen der priesterschriftlichen Flutgeschichte, der Abrahamsgeschichte und der Volksgeschichte, die ihrerseits auf mehr oder weniger rekonstruierbare Vorfassungen zurückzugehen scheinen<sup>26</sup>.

2. Die Erschaffung des Raums als Bereitstellung eines Lebensraums eröffnet den Weg zur Vegetation als erstem Zeichen beginnenden Lebens auf der Erde (V.11–13). Die Funktion des Firmaments wird über die grundlegende Sicherung hinaus zur Repräsentation des Himmels ausgestaltet. Diese Eröffnung des Lebens-Raums ist mit den späteren

<sup>26</sup> Näheres dazu bei M. Görg. Das Menschenbild der Priesterschrift. in: Bibel und Kirche 42, 1987, 21–29 (= Ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14, Stuttgart 1992, 137–151). Ders., Abra(ha)m — Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahamsgeschichte, in: Ders. (Hg.), Die Väter Israels, Festschrift für Josef Scharbert, Stuttgart 1989, 61–71 (= Ders., Studien, 152–163).

Darstellungen der Priesterschrift zur Gestalt und Funktion der Arche, des Landes und der »Stiftshütte« zu vergleichen.

3. Die Erschaffung der Zeit als Eröffnung einer Lebenszeit bringt die unmittelbaren Voraussetzungen für eine lebensfähige Existenz einer Tier- und Menschenwelt (V.20–31) mit sich. In der Darstellung der Menschenschöpfung kommt die verantwortliche Einbindung des »Bildes Gottes« in die Zukunft (V.22) zur Geltung. Die Einführung der Zeit gipfelt schließlich in der Begründung des Schabbat als Signal des göttlichen Ja zur Schöpfung (2,2f). Die Eröffnung der Lebens-Zeit ist mit den späteren Darstellungen der Priesterschrift zur Position und Funktion der »Berit« (»Bund«, besser »Bindung«) in der Noah- und Abrahamsgeschichte sowie der Gegenwart Gottes in der Kultgemeinde im Zuge der Exodusgeschichte zu vergleichen.

Die Strukturparallelen zwischen dem Schöpfungsschema und dem Konzept der Flut-, Abrahams- und Volksgeschichte in der Priesterschrift zeigen ein grundlegendes Interesse an einer genuinen Systematisierung der Geschichte an, die einen wiederholten Dreischritt Chaos-Raum-Zeit in sukzessiver Konzentration beschreibt, um auf diese Weise zu einer programmatischen Identitätsfindung im frühen Judentum beizutragen.

#### 4. Das altägyptische Modell der Transformation

Für die kosmogonische Sequenz Chaos — Raum — Zeit gibt es in der Religionsgeschichte nur ein Vorbild, nämlich die Grundstruktur der ägyptischen Weltentstehungslehren (v.a. von Heliopolis, Memphis und Theben), mit deren tragendem Modell uns J. Assmann in mehreren Publikationen vertraut gemacht hat<sup>27</sup>. Demnach geht der Urgott nach ägyptischer Konzeption in Transformationen ein, die vom Chaos zum Raum und zur Zeit führen, bis das Stadium der Verwirklichung des Gottmenschen erreicht ist. Wir wollen hier die These wagen und begründen, daß dieses Modell auch bei der Grundperspektive des ersten Schöpfungstextes Pate gestanden hat. Dazu diene die Strukturbeschreibung eines ramessidischen Hymnus (Papyrus Leiden J 350) durch Assmann als Ausgangspunkt, der drei Phasen erkennen läßt. Aus diesem Hymnus, dessen Lehre nach Assmann »offensichtlich den Versuch darstellt, die heliopolitanischen und die memphitischen Traditionen in ein neues umfassendes Weltbild zu integrieren«<sup>28</sup>, seien die einschlägigen Passagen zitiert<sup>29</sup>:

<sup>27</sup> Vgl. J. Assmann, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines »Höchsten Wesens«, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, Göttinger Orientforschungen IV/9, Wiesbaden 1979, 7–42, besonders 30f. Ders., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie, Orbis Biblicus et Orientalis 51, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1983, 222–226.

<sup>28</sup> Assmann, Re und Amun, 223.

<sup>29</sup> Wiedergabe in modifizierendem Anschluß an J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, 315 und Ders., Re und Amun, 223.

- I. Du hast dich verborgen als **Amun** an der Spitze der Götter
- II. Du hast dich verwandelt in den (Erdgott) **Tatenen (= Ptah)**
- III. Du hast dich an den Himmel begeben bleibend als **Re**

Die primäre, uranfängliche Phase, das »erste Stadium, d.h. die »erste Verkörperung« des allumfassenden Gottes« bilden nach Assmann »die »Acht Urgötter«, die das präexistente Chaos verkörpern. Der Urgott Amun ist in ihnen auf eine verborgene Weise gegenwärtig: als eine Hypostase ihrer Einheit«<sup>30</sup>. Wie bereits R. Kilian<sup>31</sup> und in seinem Gefolge u.a. V. Notter<sup>32</sup>, M. Görg<sup>33</sup>, O. Keel<sup>34</sup> mit jeweils modifizierten Urteilen dargetan haben, ist die Chaosschilderung in Gen 1,2 von eben der Lehre von den vier Urgötterpaaren inspiriert, die unter den Chaosgöttern auch dem nachherigen Hochgott Amun (mit seiner Partnergottheit Amaunet) einen elementaren Platz eingeräumt hat.

Nach den grundlegenden Studien von K. Sethe zur Herkunft, Geschichte und Dimension des Gottes **Amun**<sup>35</sup> können wir nicht anders, als in dieser Gottheit zunächst eine Chaosgottheit zu sehen, die sich allerdings aus den Fängen der chaotischen Welt gelöst hat. Amun ist mit der Luft, dem Wind verbunden<sup>36</sup>. Dazu dürfen wir in Amun die ambivalente Verkörperung der Verborgenheit sehen, die als Kennzeichen sowohl des Unfaßbar-Unbegreiflichen wie auch des Unnahbar-Fernen gelten konnte, kurz jener »spirituellen« Wirklichkeit<sup>37</sup>, der auch wir uns immer wieder auch mit Sprachelementen der »negativen Theologie« zu nähern versuchen, wenn wir dem »Geist Gottes« begegnen. Auf die späte Wiedergabe des Gottesnamens Amun mit dem griechischen *pneuma* ist zur Genüge hingewiesen worden<sup>38</sup>.

»Das zweite Stadium, die »zweite Verkörperung« ist der aus dem Urwasser auftauchende »Urhügel«, auf dem der bis dahin im Ortlosen treibende Gott Fuß fassen und die Schöpfung ins Werk setzen kann«. Auch diese Orientierung ist mit einer dezidierten Gottesvorstellung verbunden, nämlich der Rolle des Gottes **Ptah** mit dem Beinamen Tatenen. Dieser Gott Ptah<sup>39</sup>, dessen Name sich von seiner Funktion als »Handwerker« ver-

<sup>30</sup> Assmann, Re und Amun, 223.

<sup>31</sup> R. Kilian, Gen. 1 2 und die Urgötter von Hermopolis, *Vetus Testamentum* 16, 1966, 420–438.

<sup>32</sup> V. Notter, *Biblicher Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen*, Stuttgarter Bibel-Studien 68, Stuttgart 1974, 15–35.

<sup>33</sup> M. Görg, *Tohū wabohū* — ein Deutungsvorschlag, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 92, 1980, 431–434. Ders., Chaos, in: *Neues Bibel-Lexikon* (Hg. von M. Görg und B. Lang), I, 363f. Ders., Vom Wehen des Pneuma, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 66, 1993, 5–9.

<sup>34</sup> O. Keel, *Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Arche-Problem in späten biblischen Schriften*, in: M. Slivar – S. Kunze (Hg.), *Weltbilder*, 1993, 127–156.

<sup>35</sup> K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.* 1929.4, 1–130 (= Ders., *Leipziger und Berliner Akademieschriften* (1902–1934), *Opuscula* 11, Leipzig 1976, 281–410).

<sup>36</sup> Vgl. Sethe, Amun, 90–108 bzw. 370–388 mit einem breiten Belegspektrum.

<sup>37</sup> Vgl. Sethe, Amun, 109–111 bzw. 389–391.

<sup>38</sup> Zuerst: W. Spiegelberg, *Amon als Gott der Luft oder des Windes* (πνεῦμα), *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 49, 1911, 127f. Sethe, Amun, 91.

<sup>39</sup> Zu dieser Gottheit vgl. v.a. M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, Lund 1946. H. te Velde, Ptah, in: *Lexikon der Ägyptologie* IV, 1982, 1177–1180. Besonders zu beachten die jüngste Untersuchung von J. Berlandini, *Ptah-Demiurge et l'Exaltation du ciel*, in: *Revue d'Égyptologie* 46, 1995, 9–41.

stehen läßt, ist nach der sogenannten »memphitischen Theologie«<sup>40</sup> ein Gott, der durch sein Wort schafft. So heißt es heißt erklärtermaßen von ihm, daß er »alle Dinge und alle Gottesworte gemacht« habe. Näherhin ist es das Herz, »das jede Erkenntnis entstehen läßt, und die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen erdacht ist ... Es entstand ja jedes Gotteswort durch das, was vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde«<sup>41</sup>. Die Verwirklichung von Welt und Leben durch das Wort steht ja nun auch explizit und programmatisch im Vordergrund der Aussagen über den biblischen Schöpfergott, so daß an dieser Parallelität nichts vorbeiführt. Dazu ist der Beiname Tatenen besonders geeignet, die Realisierung des lebentragenden Raums, die Erde als Lebenszone zu umschreiben, denn Tatenen bedeutet »Der vom erhabenen Land«<sup>42</sup>. So heißt es in einem Gebet Ramses' III. an Ptah u.a.:

»Gegrüßet seiest du, der du gross und uralt bist,  
Tatenen, Vater der Götter!  
Der die Erde gründete mit seiner großen Schöpfung«

Ptah-Tatenen gilt als die Repräsentation des »Urhügels« als Primärzone der Entstehung allen Lebens. Insoweit sind die Aussagen über die Schaffung des Lebensraums in Gen 1 mit den Prädikationen über Ptah-Tatenen durchaus vergleichbar. Es ist gerade die Kombination der Wortschöpfung mit der Lebenssphäre, die diesen Gott in die Nachbarschaft des Gottes Israels rückt.

»Auf die verborgene Präexistenz und die erste Selbstverfestigung als Urhügel folgt als drittes Stadium die Entfernung. Mit der Erschaffung des Himmels und der Entfernung an ihn schafft sich der Gott eine Sphäre, in der er allein ist, getrennt von denen, die aus ihm hervorgegangen sind«<sup>43</sup>.

Diese Qualifizierung verdeutlicht den Aufstieg des Sonnengottes Re und dessen Dominanz über alles Geschaffene. Die hier greifbare henotheistische Tendenz entspricht der ägyptischen Religiosität, die den einen Gott neben den vielen Göttern verehren läßt<sup>44</sup>, ohne hier mit der strikten Scheidung monotheistischer oder polytheistischer Systeme zu korrespondieren. Die Schaffung und Ortung der Gestirne in Gen 1 entspricht positions-

<sup>40</sup> Zu Gestalt und Datierung vgl. die Hinweise u.a. bei H.A. Schlögl, *Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 29, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1980, 110–117. J. Berlandini, *Ptah-Demiurge*, 9 mit Anm. 3.

<sup>41</sup> Wiedergabe hier im Anschluß an H. Brunner, in: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament, Altes Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 1*, Göttingen 1975, 32.

<sup>42</sup> Nach H. Junker, *Die Geisteshaltung der Aegypter in der Frühzeit*, Wien 1962, 85. Vgl. auch Schlögl, *Tatenen*, 19.

<sup>43</sup> Assmann, *Re und Amun*, 224.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu vor allem E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971. Ders., *Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten*, in: K. Rahner (Hg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott*, Zürich 1983, 48–66. J. Assmann, *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, der in einer »expliziten Theologie« und einer »Transzendenz-Theologie« das Spezifikum ägyptischer Gottesidee und einschlägiger Begrifflichkeit sieht, die »es erlaubt, ›Gott‹ und ›Götter‹ zueinander in Beziehung zu setzen und beide Wirklichkeiten zu vermitteln« (22).

mäßig und funktional der regulativen Superiorität des »höchsten« Gottes und seiner umfassenden Ausstrahlung.

Schon die ägyptische Theologie beläßt es offenbar nicht bei der resignierenden Wahrnehmung eines *deus otiosus*, der sich an den Himmel zurückzieht und die Welt ihrem Schicksal überläßt. Der oben erwähnte theogonische Hymnus von Leiden fährt unmittelbar im Anschluß an die letztzitierte Erklärung über den Aufstieg des Re fort<sup>45</sup>:

»Du bist zurückgekommen in den Vätern  
als Schöpfer ihrer Söhne  
(um) deinen Kindern ein vortreffliches Erbe zu machen«

## 5. Reichstriade und Trinität

Die geradezu klassische Repräsentation der drei Götter Amun-Ptah-Re mit dem Aspekt der phasenhaften Transformation findet sich in der Cella des Felsentempels von Abu Simbel, in deren thronender Darstellung der drei Götter auch der Pharao als »Gottes Sohn« zur Rechten des Sonnengottes Re mit dem Beinamen Harachte Platz nimmt. Diese von uns mehrfach behandelte Konstellation entspricht gerade auch in der Anordnung dem bereits vorgestellten Konzept einer Vorstellung<sup>46</sup>, die einerseits der triunen Gottesidee der ramessidischen Reichstriade Rechnung trägt und andererseits den Pharao als Gottmenschen in diese auch für den Ägypter geheimnisvolle Wirklichkeit einbezieht.

So ist es der Welt- und Schöpfergott Re-Harachte auf der äußersten rechten Seite, dessen Verbindung mit der altehrwürdigen Kultstätte von Heliopolis, dessen absolute Voranstellung mit der Vorstellung der »Heraufführung des transzendenten Gottes« verknüpft ist<sup>47</sup>. Wiederum zur Rechten dieses Gottes nimmt der Pharao Platz, ein Signal außerordentlicher Erwählung, das sowohl in der »älteren« Bibel wie auch in der griechischen Fassung der »jüngeren« Bibel unter Einschluß der neutestamentlichen Schriften seine symbolische Tragkraft bewahrt hat<sup>48</sup>. Die mit Heliopolis konkurrierende Bedeutung der alten Reichshauptstadt Memphis kommt in der linksseitigen Positionierung des »Logos«-Gottes Ptah zum Ausdruck, dessen schöpferische Dimension gerade auch sowohl die Lebenszone selbst wie auch die Zuwendung zum erwählten Menschen umfaßt, zumal er mit der Prädikation »der mit dem gnädigen Angesicht« ausgewiesen ist. Ptah steht so seinerseits mit dem Pharao in engster Beziehung, eine Korrespondenz, der dann auch auf

<sup>45</sup> Vgl. Assmann, Hymnen, 315. Ders., Re und Amun, 223.

<sup>46</sup> Vgl. u.a. M. Görg, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, 2. Auflage, Düsseldorf 1992, 72–75 mit Tafel 5. Ders., Thronen zur Rechten Gottes. Zur alt-ägyptischen Wurzel einer Bekenntnisformel, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 81, 1996, 72–81 mit Abb.1.

<sup>47</sup> Vgl. dazu bereits S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, Berlin 1964 (= Ders., Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze (Hg. von E. Blumenthal und S. Herrmann), Köln-Wien 1975, 77–119).

<sup>48</sup> Vgl. Görg, Thronen, 72–81 zu M. Hengel, »Setze dich zu meiner Rechten!«. Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), Le Trône de Dieu, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69, Tübingen 1993, 108–194.

höchster göttlicher Ebene die Querbeziehung Re zur dritten Gestalt der Reichstriade entspricht, nämlich zum halblinks sitzenden Gott Amun, Hochgott von Theben als der Hauptstadt des Neuen Reiches. Re-Amun ist in der Nach-Amarnazeit, d.h. nach dem »Sonnenkönig« Echnaton, Inbegriff des universalen Gottes<sup>49</sup>, der die genannte Beziehung Ptah-König als duale und bestätigende Zweisamkeit zugeordnet ist. Anders ausgedrückt: Der lebensstiftende Allherr Re-Amun hat die gott-menschliche Partnerschaft (Ptah-Pharao) zur Seite, so daß beide Paare miteinander kooperieren und insgesamt als intime Gemeinschaft betrachtet werden müssen.

Wie nahe diese Konzeption der drei Repräsentanten der übergreifenden göttlichen Wirklichkeit unter Einbeziehung des königlichen Gottmenschen dem Trinitätsgedanken kommt, wird über die majestätische Illustration in Abu Simbel hinaus in der zeitgenössischen hymnischen Literatur deutlich. Im sogenannten Amunshymnus von Leiden wird die triune Existenz des göttlichen Wesens gefeiert:

»Alle Götter sind drei:  
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.  
Der seinen Namen verbirgt als Amun  
er ist sichtbar als Re,  
sein Leib ist Ptah«<sup>50</sup>.

Wenn es auch nach wie vor gilt, daß die göttliche Dreier-Beziehung »mit Amun die Idee des unerforschlichen Geistes, mit Ptah die Vorstellung wortschöpferischer Aktivität, mit Re die Idee bleibender Identität« verbindet<sup>51</sup>, so zielt die Aussage doch auf die Einheit in der Dreiheit, auf eine trinitarische Wirklichkeit, wie es auch in einer abschließenden »Doxologie« heißt:

»Einzig er allein, Amun,  
zusammen mit Re (und Ptah),  
zu dreien verbunden«<sup>52</sup>.

Nach der bleibend gültigen Kommentierung von Assmann bilden Amun, Re und Ptah hier »keine Konstellation, sondern eine zur Dreiheit entfaltete Einheit, keine Trias, sondern eine Trinität«<sup>53</sup>. Plastische Illustration und literarische Bildsprache konvergieren somit in einem Bekenntnis zur göttlichen Dreifaltigkeit, das bereits im ramessidischen Ägypten einen angemessenen und würdigen Ausdruck findet. Zugleich kommt der Integration des Königs in die trinitarische Wirklichkeit eine eminente Rolle zu, so daß wir es hier mit einem klaren Vorentwurf einer Konzeption zu tun haben, die die Einbeziehung des glaubenden Menschen in das innertrinitarische Mysterium zum Inhalt hat. Bevor die Wege der weiteren Vermittlung der triunen Idee ansatzweise nachgezeichnet werden

<sup>49</sup> Vgl. Assmann, Re und Amun, 187f.

<sup>50</sup> Vgl. die Wiedergabe bei J. Assmann, Primat, 31. Vgl. auch Ders., Hymnen, 318.

<sup>51</sup> M. Görg, Dreifaltigkeit, in: M. Görg – B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon I, 448.

<sup>52</sup> Nach Assmann, Hymnen, 319.

<sup>53</sup> Assmann, Primat, 31.

sollen, sei der Blick erneut auf Israel mit seinem priesterschriftlichen Schöpfungstext gerichtet.

## 6. Rezeption und Neudeutung in Israel

Die Strukturanalyse des Schöpfungstextes hat einen basierenden Prozeß erkennen lassen, der mit den Schöpfungskategorien Raum-Zeit zugleich die Größen »Erde« und »Licht« vor Augen treten ließ, die ihrerseits die Grundkonditionen für das menschliche Leben hergeben. Das Grundschema — eingefasst durch die Charakteristik der Vor-Welt mit der Urfunktion des »Geistes« Elohims einerseits und die Qualifizierung der menschlichen Lebenssphäre mit dem »Bild Elohims« — hat sein religionsgeschichtliches Analogon am ehesten in der Phasenstruktur des ägyptischen Kosmogoniemodells. Die hier präsentierte Vorstellung von der Transformation des Sonnengottes unterliegt nun bereits in der vermutlichen Gestaltung des priesterschriftlichen Erstentwurfs einer eigenständigen Neuinterpretation, die nunmehr mit der nötigen Transparenz versehen werden soll.

Amun, als sowohl an der chaotischen Vor-Welt wie an der nachherigen Lebens-Welt partizipierender Hochgott, kehrt in der biblischen Version als *Ruah* 'AElohim wieder, ist also deutlich als eine zum Einen und Einzigen gehörige Wirklichkeit ausgewiesen. Elohim ist die von vornherein transzendente Instanz, die in absoluter Souveränität agiert und selbst keiner Transformation ausgesetzt ist. Die chaotische Vor-Welt behält in israelitischer Perspektive zwar ihre lebensbedrohende Eigenart, hat aber in der Gestalt des »Gottesgeistes« eine kontrollierende Kraft als vitales Gegenüber, das mit den gefährlichen Aspekten der Dimension des Verborgenen vertraut ist. Das Chaos wird im weiteren Fortgang aus dem Lebensbereich so ausgegrenzt, daß es seine Eigendynamik nur dann entfalten kann, wenn das Leben durch das Leben vernichtet wird. Dann nämlich, wenn die Relation »Geist Gottes« — »Bild Gottes« nicht mehr stimmt, kippt das Gleichgewicht in der Schöpfung und die zerstörerische Gewalt hält ihren Einzug. In dieser Sichtweise ist der Entwurf der Flutgeschichte gehalten, die mit der Rückkehr des Chaos als Gewalttat einsetzt (vgl. Gen 6,11f)<sup>54</sup>.

Ptah, als wortschöpferische Gottheit mit der Funktion des Bildners der Erde und zugleich des Konstrukteurs des Himmels, kehrt in der biblischen Perspektive als qualitative Eigenheit des höchsten und alleinigen Elohim wieder, der mit seinem kreativen Wort die Realität von Erde und Himmel setzt und den Lebensraum durch seine fundamentale Scheidungsgewalt verwirklicht. Die Ptah-Dimension des Gottes Israels umfaßt die differenzierte Konstitution und Absicherung jener Zone, die lediglich durch die einer Schale des Ur-Eies gleichende Scheidewand des Firmamentes von den Chaoswassern getrennt ist. Die Bereitstellung des Lebensraums entspricht dazu der menschenfreundlichen Rolle des Ptah, der letztlich auch für die Existenz des Menschen verantwortlich ist. Wenn Gott am siebenten Tag ruht (vgl. Gen 2,2), hat dies eine längst erkannte Parallele im »Ruhen«

<sup>54</sup> Zur Dimension der Gewalt in der Schöpfungsgeschichte vgl. M. Görg, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995, 60ff.

des Gottes Ptah nach Beendigung seines Schöpfungswerkes<sup>55</sup>. Das »Ruh« Elohims hat freilich im jetzigen Kontext eine höchst aktive Konnotation: es vollzieht sich im »Segnen« und »Heiligen« (2,3), Aussagen, die von den Mitteilungen über die »Ruhe« gerahmt werden. Dagegen wird dem Gott Ptah offenbar nur ein »Ruh« als zufriedene Billigung des Geschaffenen zuerkannt.

Re, am Himmel angelangter Herr des Alls und als Sonnengott Spender des Lichts und mit dem Sonnenlauf Regulator des Zeitlichen, findet in der göttlichen Kompetenz zur Eröffnung und Bewahrung der Lebenszeit sein Gegenstück, ohne daß in Israel freilich von einer eigenen, noch dazu in einem Gestirn manifestierten Instanz die Rede sein muß und kann. Nach ägyptischer Vorstellung kommt der Sonnengott nunmehr zu sich selbst. In Israel bedarf es nicht mehr des Rekurses auf eine These der Entmächtigung oder gar einer Art Entdivinisierung der Sonne aus mythischer Vorstellungswelt; die Sonne bleibt als umfassendes Zeitzeichen und als Manifestation der kosmischen Lichtschöpfung der göttlichen Autorität verbunden. Sie ist und bleibt wie in Ägypten das Symbol göttlicher Austrahlung; in Israel liegt freilich das Gewicht auf der unveränderlich bleibenden Independenz Elohims, der bei aller Mannigfaltigkeit seines Wirkens selbst keiner Transformation unterliegt.

Der königliche Mensch, im ägyptischen Kontext einziges Zielobjekt im Prozeß der Lebensschöpfung durch den Sonnengott, ist auch in Israel letztlisches und eigentliches Produkt des Schöpferhandelns des höchsten Gottes, der zugleich alle Kompetenzen und Wirkkräfte der benachbarten Schöpfungsgötter bei sich umschließt. Der Mensch selbst tritt als »Bild Gottes« in die unmittelbare Symbolik der schon in Ägypten mit einer breiten Palette bezeugten Vorstellung von der »Gottebenbildlichkeit« ein, deren ursprüngliche Funktion die Vergegenwärtigung und Mitwirkung am Prozeß der Erhaltung der Welt ist, während in Israel dazu ausdrücklich die »Herrschaft« über die Erde und — nach der jetzigen Fassung — über die Tiere, d.h. wohl über alle Spielarten des Lebens, dem Menschen übertragen ist<sup>56</sup>. Der sich allem Zugriff entziehende, aus »heilsamer Unruhe« kommende und »heilsame Unruhe« stiftende »Geist Gottes« ist es letztlich, der dem »Bild Gottes« die nötige und zugleich relative Autorität und Legitimation verleiht. Die »Herrschaft« des königlichen Menschen bedeutet zutiefst verantwortliches Handeln am geschaffenen Leben, damit auch steuernde Wirksamkeit in der Geschichte.

---

<sup>55</sup> Vgl. dazu u.a. K. Koch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62, 1965, 251–293 (= Ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen 1988, 61–103, hier mit Nachträgen und Berichtigungen 103–105). L. Ruppert, Die Ruhe Gottes im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) und die »zufriedene Ruhe« des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie, in: F. Steppat (Hg.), XXI. Deutscher Orientalistentag. Ausgewählte Vorträge, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement V, Wiesbaden 1983, 121–131. Ders., Genesis, 99–101.

<sup>56</sup> Zur Form und Funktion der biblischen Aussagen zur »Gottebenbildlichkeit« in der »älteren« Bibel vgl. v.a. W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 161, 1981, 244–264. Ders., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1.26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 68, 1993, 35–48.

## 7. Die trinitarische Idee in Ägyptens Spätzeit

Jeder Rückbezug auf einen hypothetischen Modellcharakter der ramessidischen Reichstriade für die altkirchlichen Debatten muß mit dem Einwand rechnen, daß der zeitliche Abstand eine unüberwindliche Hürde für irgendeinen Rezeptionsvorgang darstelle. Hier sollen nur einige Stationen genannt werden, die Bewahrung und Vergegenwärtigung der triunen Gottesidee bezeugen.

In der nachramessidischen Zeit, zu einer Phase in Ägypten, die der Zeit der beginnenden Königsherrschaft in Israel nahesteht, bleibt die Reichstriade das bedeutsamste Modell der Einbindung des Menschen in eine umfassende Gottesbeziehung. Aus der Zeit des Königs Schoschenq I. stammt ein Würfelhocker mit der Zeichnung der Götter Amun, Ptah und Re auf den Seitenflächen und dem aus dem Kubus herausschauenden Kopf des Prinzen Nimlot (Lamintu)<sup>57</sup>. Komposition des Kunstwerks und Gebetstexte lassen unzweideutig erkennen, wie nicht nur die offizielle Religiosität, sondern auch die »Persönliche Frömmigkeit« von der triunen Gottesidee geprägt ist.

Die Zeit der Ptolemäer in Ägypten — durch ein riesiges Arsenal an religiöser Information und Instruktion in Tempelszenen und -texten ausgewiesen — führt auch die Reichstriade in ihren Dokumenten vor, und dies trotz der Wandlungen im spätägyptischen Pantheon und im Übergang zur hellenistischen Kultur. Hier sei lediglich auf einige bezeichnende Manifestationen hingewiesen:

Die Titulatur ptolemäischer Könige, in Anlehnung an die Epitheta der Pharaonen geschaffen, kennt auch die unmittelbar mit dem in Kartuschen gefaßten Königsnamen verbundenen Bezugnahmen auf die Götter Re, Amun und Ptah. So lesen wir im berühmten Denkstein von Rosette<sup>58</sup>:

»Dem Re den Sieg gegeben hat,  
Lebendes Bild des Amun,  
Sohn des Re,  
Ptolemaios, er lebe ewig,  
geliebt von Ptah<sup>59</sup>.«

Die Prädikationen aus einem Dekret der Priestersynode von Memphis vom 27. März 196 v.Chr. betreffen den jugendlichen König Ptolemaios V. Epiphanes, sie umgeben seinen Namen und geben ihm die göttliche Dignität. Die zweifellos bewußt gesetzte Rahmung des Königsnamens mit der klassischen Trinität bedeutet eine sprachlich-formale Entsprechung zur künstlerischen Integration des königlichen Menschen in die Trinität, wie sie in der oben genannten Plastik der dritten Zwischenzeit ausgeführt wurde. Auf

<sup>57</sup> Abbildung und Beschreibung im jüngst erschienenen Katalog der Ägyptischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums Wien; vgl. dazu u.a. M. Görg, Zurück zu den Wurzeln. Die ägyptische Religion und das Christentum, in: Publik-Forum 22/22, 1993, 22f.

<sup>58</sup> Der Stein von Rosette ist eine der wesentlichen Grundlagen für die Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion, vgl. dazu H.-J. Thissen, Lexikon der Ägyptologie V, 310f.

<sup>59</sup> Wiedergabe nach der demotischen Fassung, publiziert in: K. Sethe, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit, Urkunden des ägyptischen Altertums, II. Abt., Leipzig 1904, 170.

weitere Beispiele für die Konstellation des Königsnamens mit den Gottesnamen der »Reichstriade« in den Texten ptolemäischer Tempel soll hier nur hingewiesen werden.<sup>60</sup>

Schließlich sei eine Tempeldekoration hervorgehoben, die unter der Bezeichnung »Investiture par la triade dynastique« die Bedeutung der klassischen Reichstriade im ptolemäerzeitlichen Tempel von Edfu/Oberägypten charakterisiert. Es handelt sich um kultbezogene Szenen u.a. im Säulensaal und im Sanktuar, die der Verehrung der göttlichen Gemeinschaft Re-Harachte, Ptah und Amun gewidmet sind<sup>61</sup>.

Die drei spätzeitlichen Beispiele aus dem Bereich der Inschriften, der Plastik und der Tempelarchitektur mit Dekoration zeigen bereits zur Genüge, daß die altägyptische Trinitätstheologie in Gestalt der »Reichstriade« kontinuierlich bis in das hellenistische Zeitalter weitervermittelt worden ist. Über andere, auch bisher in der einschlägigen Forschung diskutierte Trinitätsmodelle im alten Ägypten muß um der nötigen Transparenz willen hier nicht eigens gehandelt werden<sup>62</sup>.

Im Rückblick ergibt sich ein begründeter Anlaß, von zwei Armen eines Stroms der Tradierung altägyptischer Trinitätskonzeption zu sprechen. Ein Weg führt über die Grundstruktur des ersten biblischen Schöpfungstextes, ein zweiter über die Bewahrung der dynastischen Gottesverehrung in Ägypten selbst. Mit der Prädisposition des biblischen Textes können die auslegungsgeschichtlichen Beobachtungen bis zu einem gewissen Grad legitimiert werden, so daß eine brüske Ablehnung oder Verwerfung dieser so erstaunlich lange geübten »trinitarischen« Exegese von Gen 1 nicht mehr am Platz ist. Die seit der Alten Kirche einschlägige Orientierung kann somit durch eine religionsgeschichtliche Studie sozusagen »unterfangen« werden und eine brauchbare Stütze gewinnen. Es sei abschließend freilich außer Zweifel gestellt, daß die trinitarische Konzeption der Ägypter lediglich ein Modell darstellt, dessen man sich auch in der Alten Kirche bedienen konnte. Die christliche »Lehre« von der Dreifaltigkeit ist mit den von uns vorgebrachten Erwägungen keineswegs eingeholt oder gar vordatiert. Uns geht es nur um wegweisende Bildelemente, die eine uralte vorgängige Glaubenstradition entworfen hat, um dem Geheimnis der göttlichen Einheit in der Vielheit zu entsprechen. Für das Selbstverständnis des Bekenntnisses zum »einen Gott in drei Personen« als einer Grundstruktur des christlichen Credo ist es sicher zutreffend, daß es bei dieser »Grenzaussage« über das

<sup>60</sup> So sei hier nur noch eine Titulatur Ptolemaios' VIII. mitgeteilt, die sich im Text einer Szene des Tempels von Kom Ombo findet: »König von Ober- und Unterägypten: Erbe der Epiphanen, der Erwählte des Ptah, der die Maat des Re verwirklicht, lebendes Bild des Amon: der Sohn des Re: Ptolemaios, der ewig lebt, der von Ptah Geliebte; der treffliche Gott, der seinen Schmuck für die beiden Herrinnen macht.« (Wiedergabe nach: W. Wettenberg – E. Winter, Der Text der Kom Ombo-Szene von der Fahrt im Papyrusdickicht, in: U. Verhoeven – E. Graefe, Religion und Philosophie im alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain, Orientalia Lovaniensia Analecta 39, Leuven 1991 (363–374), 364. An dieser Titulatur ist besonders bezeichnend, daß die Beziehung des Königs zu der Dreiheit Ptah-Re-Amun in einer einzigen Kartusche zum Ausdruck gebracht wird.

<sup>61</sup> Vgl. dazu S. Cauville, Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou, Bibliothèque d'Étude CII/1, Le Caire 1987, 18f mit Fig. 9.

<sup>62</sup> Zu den Assoziationen um eine archetypische Gewichtung altägyptischen Trinitätsdenkens v.a. bei C.G. Jung, Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: Symbolik des Geistes, Zürich 1948 (= Ders., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Olten-Freiburg, 5. Auflage 1988, 127–215), in Verbindung mit H. Jakobssohn, Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos, in: Eranos-Jahrbuch XXXVII, 1968, Zürich 1970, 411–448 (= Ders., Gesammelte Schriften, hg. von H. Jungfraithmayr, Collectanea XLIII, Hildesheim 1992, 79–116), und deren Epigonen wie E. Drewermann soll anderenorts Stellung bezogen werden.

grundlegende Mysterium um die »dreifaltige Wirklichkeit Gottes in der Geschichte und nicht um eine innergöttliche Metaphysik« geht<sup>63</sup>. Ohne Respekt vor der tiefgreifenden Symbolsprache der Ägypter mit ihrer durchaus vollzogenen Bindung an den Menschen und dessen Standort vor Gott ist bei aller autonomen Dignität der christlichen Tradition keine theologie- oder dogmengeschichtliche Beurteilung des Trinitätsglaubens mehr zu verantworten.

---

<sup>63</sup> So richtig Th. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, 3. Auflage, Düsseldorf 1988, 115. Vgl. auch J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 125–150. Ders., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinen Gott*, 2. Auflage, München 1977.