

Manfred Görg

Der siebte Schöpfungstag

Biblische Perspektiven im Kontext benachbarter Kulturen

1. Gott und die Sieben

In seinem bekannten Werk *liber de gentili et tribus sapientibus*, dem „Buch vom Heiden und den drei Weisen“, nennt Raimundus Lullus sieben *dignitates*, sozusagen Basisqualitäten Gottes, nämlich Güte (*bonitas*), Größe (*magnitudo*), Ewigkeit (*aeternitas*), Macht (*potestas*), Weisheit (*sapientia*), Liebe (*amor*) und Vollkommenheit (*perfectio*)¹. Der bildsprachliche Kontext der einleitenden Hinführung zur bekennenden Selbstdarstellung der drei Religionen des Judentums, Christentums und Islams lässt einen Heiden den Vertretern dieser Trias begegnen, und zwar an einem paradiesischen Ort mit einer Fünzfahl von Bäumen als symbolischen Repräsentanten eines „Ineinander von geschaffenen und ungeschaffenen Prinzipien“², die jeweils eine qualifizierte Menge von Blüten enthalten, der erste Baum hat 21 Blüten, der zweite 49, der dritte ebenfalls 49, der vierte wiederum 21 und der fünfte wiederum 49 Blüten. Diese Blüten, deren Zahl jeweils offenkundig mit der Siebenzahl als Basis korreliert, stellen göttliche und menschliche Eigenheiten dar, wobei der erste Baum die genannten (ungeschaffenen) Ur-Tugenden oder Grundwürden Gottes, die weiteren Bäume sowohl menschliche Tugenden und Laster benennen.

Die Siebenzahl erscheint hier offenbar unhinterfragt als selbstverständliche Ordnungszahl der Begriffswelt, ja als dem Glauben und der Vernunft vorgängiges Prinzip, als übergreifende und der Schöpfungswirklichkeit eingestiftete Größe mit einem natürlichen Verweischarakter auf die höhere Einheit der Wirklichkeit Gottes. Die Siebenzahl spiegelt die Vollkommenheit Gottes, weil ihr ein mythisch-mystischer Seinsbezug innewohnt. Woher kommt der quasi sakrosankte Charakter dieser Zahl?

¹ Vgl. Theodor Pindl, Nachwort in: Ramon Lull, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Stuttgart 1998, 277. S. dazu jetzt auch die Monographie von Annemarie C. Mayer, Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes, Freiburg-Basel-Wien 2008.

² Pindl, Nachwort, 285.

2. Der Mythos der Sieben

Die Religionsgeschichte, die nicht einfach als bewusster Hintergrund in den Erwägungen Lulls eine Rolle spielt, sondern erst mit Hilfe des kritischen Aus- und Einblicks in die diversen Religionen der Menschheit ihre Position gewonnen hat und nunmehr den gewachsenen Religionen, auch der Trias der „abrahamischen“ Varianten der Ein-Gott-Verehrung gegenübertritt, schreibt der Siebenzahl eine elementare kosmosbezogene Zeichenhaftigkeit zu, die in erster Linie an die Erfahrung des Mondes und seiner Umlaufphasen sowie das Sternbild des Großen Bären geknüpft ist. Die unzweifelhaft schon in der menschlichen Frühzeit beobachtete Sieben-Tage-Periode der Mondphasen konnte von vornherein dazu dienen, der Siebenzahl eine innere Dynamik und Mächtigkeit zu attestieren, der sich sogar die Götterwelt und schließlich Gott selbst als höchste Autorität bedienen mochte. Dabei wird die mythische Kapazität der Mondphasen, „Tod und Regeneration zyklisch beeinflussen, steuern und auch besiegen zu können“ eine besondere Rolle gespielt haben³. In den mesopotamischen Kulturen wird dieser kosmisch-göttliche Zusammenhang mit dem babylonischen Mondgott Nannar verbunden, in Ägypten mit dem Mondgott Thot als dem göttlichen Schreiber und „Buchhalter“ der Zeitmessung verknüpft. In jedem Fall ist es wohl die mythische Dignität der Siebenzahl als Ausdruck der Vollkommenheit schlechthin, die eine je nach dem Religionssystem qualifizierte göttliche Konnexion auf sich gezogen hat. Insofern ist Lull im Recht, wenn er jenseits aller religionshistorischen Kontrolle den symbolischen Primat der Siebenzahl im Kontext der drei Religionen als Signifikat der einen und einzigartigen göttlichen Vollkommenheit wahrnimmt und systematisch auswertet.

Wie im Alten Orient überhaupt und nicht zuletzt in Juda/Israel haben die Tage des Neumonds und des Vollmonds, insbesondere das Neumondsfest eine zentrale Bedeutung. Hier wie auch im Ritual der Feiertage im Festkalender Israels der nachexilischen Zeit spielt die Zahl 7 eine gewichtige Rolle, wie vor allem die Kultordnung des Buches Leviticus in der Tora Israels demonstriert (vgl. Lev 23)⁴. Als Gegenstück zum altorientalisch-

³ M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten: Ägypten und Altes Testament* (Hg. M. Görg). Band 56, Wiesbaden 2002, 23, der allerdings wohl zu Recht einschränkend bemerkt, dass diese Einschätzung nicht zwingend auch für Ägypten eine direkte Dependenz der Siebenersymbolik selbst von den Mondphasen begründet.

⁴ Vgl. dazu u.a. Gabriele Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.124: *Orbis Biblicus et Orientalis* 173, Freiburg Schweiz – Göttingen 2000, 498 mit Anm. 337, wo auf Thomas Staubli, *Die Bücher Leviticus-Numeri*, Stuttgart 1996, 318 verwiesen wird.

kanaanäischen Vollmondtag mit dessen akkadischer Bezeichnung *sap/battum*, der am 15. Tag eines Mondmonats gefeiert wurde, hat der israelitische Schabbat offenbar schon in vorexilischer Zeit als zu den klassischen Festtagen gehört und als fröhlich begangenes Vollmondfest seinen Platz gehabt⁵, längst bevor er wohl noch in der vorexilischen Zeit im Zuge einer Fixierung des Festtages auf den 7. Wochentag zu regelmäßiger Sequenz im Wochenrhythmus gelangt ist. Dabei scheint die ostsemitische Bezeichnung in den Sprachschatz der Festterminologie Israels hinüber gewandert zu sein, nicht ohne dass ihm über die Datierung hinaus weitere Neuinterpretationen zugewachsen sind.

3. Der 7. Tag im Ersten Schöpfungstext

Spätestens im Zuge der Neuorganisation des kultischen Lebens in früh-nach-exilischer Zeit unter maßgebender Kontrolle der Jerusalemer Priesterschaft ist der Schabbattag endgültig mit einer exklusiven Konnotation belegt worden: er wurde zu einem ausgesprochenen Ruhetag umfunktio- niert, um von jetzt an zusammen mit dem Mazzoffest zu einem Wahrzei- chen jüdischer Identität zu werden. Diese Konzeption hat besonders in zweifacher Weise in die Tora Israels Eingang gefunden, zunächst in den Schlussteil des Ersten (priesterschriftlichen) Schöpfungstextes am Anfang des Buches Genesis (Gen 1,1-2,4a), sodann in der Kommentierungen des Schabbatgebotes in den beiden Fassungen des Dekalogs (Ex 20,3- 11 und Dtn 5,12-15).

Gen 2,1-3

1 So wurden Himmel und Erde vollendet und ihre ganze Ausstattung.

2a Am siebten Tage vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte,

b und er ruhte am siebten Tag,

c nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte.

3a Und Gott segnete den siebten Tag

b und er heiligte ihn.

c Denn er an ihm ruhte Gott,

d nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.

⁵ Vgl. u.a. Othmar Keel – Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg-Göttingen 2002, S. 87.

Einige Hinweise zum Text: Das zweite Kapitel beginnt mit einem summarischen Rückblick. Das zuletzt gewählte Wort, hier mit „Ausstattung“ (EU „Gefüge“) wiedergegeben, lautet hebr. *šb'*, in der hebr. Lexikographie: „Heer“, so dass man u.a. an das „Himmelheer“ (der Gestirnwelt) gedacht hat. Es lautet in der LXX *kosmos*, einer Übersetzung, der wahrscheinlich eben die Bedeutung „Ausstattung“ oder „Ordnung“ zugrundeliegt⁶. Möglicherweise handelt es sich um ein gleichlautendes Fremdwort im Hebräischen, das genau diese Bedeutung hat und aus einer Nachbarkultur übernommen wurde, in deren Wortschatz es beheimatet ist. Dieser Umstand ist deswegen relevant, weil damit zugleich die Dimension angezeigt wird, mit der das nachherige Wort vom Ruhem Gottes behaftet ist. Es geht um eine kosmische Orientierung, die sich an auswärtigen Konzeptionen von Gottes Schöpfung inspirieren ließ.

Die göttliche Ruhe am siebenten Tag wird zweimal akzentuiert, zunächst als Angelpunkt der Schöpfertätigkeit (2a.c), dann als zentrales Argument für Segnung und Heiligung des siebenten Tages, der so zum bedeutendsten Tag für den Schöpfer und die Geschöpfe deklariert wird. Für die weitere Interpretation ist gewiss von Bedeutung, dass die göttliche „Ruhe“ trotz des zweimal folgenden Hinweises auf die Vollendung des Schöpfungswerkes nicht als eine Art Ausruhen oder gar Erholung von der Arbeitslast verstanden oder gedeutet werden sollte, sondern als eine substantielle Befindlichkeit gilt, die eher einer absolut unabhängigen Bestätigung und Bejahung des Geschaffenen gleichkommt.

Die beiden Verse 2 und 3 charakterisieren die Aussage zur Vollendung der Schöpfung, die zugleich Thema der Rahmenaussagen 1a und 2d sind. Die Charakteristik im Sinne einer „Ruhe“ Gottes darf also als theologische Interpretation für die Folge der im Schöpfungsgedicht vorausgehenden sogenannten Billigungsformeln „Gott sah: es war gut“ bzw. sowie deren abschließender Bestätigung „Gott sah: es war sehr gut“ gelten, um zugleich anzuzeigen, dass die in der Vokabel *tob* („gut“) angezeigte Lebensfreundlichkeit der Schöpfung zum Ausdruck kommt. Die göttliche Vollkommenheit hat ihre geheimnisvolle Substanz in dem undefinierbaren Zu-Sich-selbst-Kommen Gottes in seinem ureigenen „Ruhestand“, wie noch zu zeigen sein wird.

Für das nähere Verständnis des göttlichen Ruhens ist es überdies relevant, sich die in 1,24-26 vorausgehende Wesensbestimmung des Menschen, von Mann und Frau, als „Bild Gottes“ zu vergegenwärtigen, auch dann

⁶ Vgl. hierzu Manfred Görg, Das Übersetzungsproblem in Gen 2,1, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 95, 1998, S. 5-11.

wenn man die zunächst mit dem Ausdruck („als[!] unser Bild“) mitgegebene Wendung „nach unserer Ähnlichkeit“ als dogmatische Abschwächung interpretieren will⁷. Entscheidend ist das Gewicht der folgenden Erklärung zur souveränen und innovativen Schaffenstätigkeit Gottes (hebräische Basis: *bara'*), die auch den Hintergrund der Diktion von der göttlichen Ruhe qualifiziert. Denn auch hier gibt es einen unlösbaren Zusammenhang zwischen dem göttlichen Wirken und demjenigen des menschlichen „Bildes Gottes“. Der Mensch repräsentiert nämlich als „Bild Gottes“ den am siebenten Tag ruhenden Schöpfergott, hat also Teil an dessen innerster und absoluter Wesenheit.

4. Der Schabbat in den Dekalogen

Dieser Intention, den Menschen als „Bild Gottes“ an dem ruhenden Gott partizipieren zu lassen, folgt im Duktus der Vorschriften der Dekalogfassung von Ex 20,8-11 der Kommentar zum einschlägigen Schabbatgebote, der hier der Parallelfassung in Dtn 5,12-15 gegenüber gestellt sei⁸:

Ex 20,8-11

8a Gedenke des Schabbat:

b Heilige ihn!

Dtn 5,12-15

12a Beachte den Schabbat:

b Heilige ihn,

wie es JHWH, dein Gott, geboten hat.

9a Sechs Tage darfst du schaffen *13a Sechs Tage darfst du schaffen*

b und jede Arbeit tun.

b und jede Arbeit tun

10a Der siebte Tag ist ein Ruhetag,

JHWH, deinem Gott, geweiht.

14a Der siebte Tag ist ein Ruhetag

JHWH, deinem Gott, geweiht.

⁷ Zu Gestalt und Kontext der Prädikationen vgl. u.a. M. Görg „Ebenbild Gottes“ – Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität, in: R. Bucher – O. Fuchs – J. Kügler (Hg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst-Ludwig Grasmück, Luzern 1998, S. 11-23.

⁸ Nach F.L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Freiburg Schweiz – Göttingen 1982, S. 33-57 führt der „synoptische Vergleich“ der beiden Fassungen zu dem Ergebnis: „Beide Sabbatgebote sind komplexe, in sich geschlossene Kompositionen von jeweils einer Hand. Jede interpretiert und verarbeitet auf ihre Weise die aus der Tradition bekannten zweiteiligen Arbeitsverbote von Ex 23,12 und 34,21. Jede identifiziert den ‚siebten Tag‘ mit ‚Sabbat‘ und fusioniert diese zwei bisher getrennten Institutionen. In der relativen Chronologie hat Dtn 5,12-15 die Priorität vor Ex 20,8-11!“ (S. 57). Vgl. auch Ders., Dekalog I (AT), in: M. Görg – B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon I, Zürich 1991, Sp. 400-404, hier 403.

*b An ihm darfst du keine Arbeit tun
du, dein Sohn und deine Tochter,
dein Sklave und deine Sklavin,

dein Vieh und der Fremde,
der in deinen Ortsteilen
ansässig ist.*

*b An ihm darfst du keine Arbeit tun
du, dein Sohn und deine Tochter,
dein Sklave und deine Sklavin,
dein Rind, dein Esel und dein
ganzes Vieh und der Fremde,
der in deinen Ortsteilen
ansässig ist.*

15a Denke daran:

*b als du in Ägypten Sklave warst,
hat dich JHWH, dein Gott,
mit starker Hand und hoch
erhobenem Arm
dort herausgeführt.*

*11a Denn in sechs Tagen hat JHWH
Himmel, Erde, und Meer gemacht
und alles was dazu gehört;*

b Am siebten Tage ruhte er.

*c Darum hat JHWH den Schabbat
gesegnet*

d und ihn geheiligt.

*c Darum hat es dir JHWH, dein
Gott,*

*geboten, den Schabbat zu
halten.*

Nach der Exodussfassung ist nach allem die göttliche Ruhe am gesegneten und geheiligten 7. Tag der göttlichen Schöpfungstat das Motiv für die für zuvor zur Verpflichtung gemachte Ruhe von Mensch und Tier am Schabbat; nach der Deuteronomiumfassung ist es die göttliche Tat der Herausführung aus Ägypten, die alle Glieder des Volkes Israel zur Schabbatruhe nötigen soll.

Die theologische Begründung ist offensichtlich auf Seiten der Exodussfassung einleuchtender, weil ein transparenter, sprachlicher und semantischer Zusammenhang zwischen der göttlichen und menschlichen Ruhe thematisiert wird. Andererseits gebietet es die Reverenz vor der verschie-

denen Argumentation in der Deuteronomiumsfassung, den Schabbat auch ohne ausdrücklichen Bezug auf die Schöpfung, dafür jedoch wegen der Heilstat der Herausführung zu respektieren, die auf diese Weise zu einem Neuansatz des Schöpfungsgeschehens im Sinne einer Neuschöpfung Israels deklariert wird.

Beiden Dekalogvarianten ist gleichwohl ein überwiegend gleichlautendes Insistieren auf den sozialen Aspekten des Schabbathaltens zu eigen. Sie konvergieren in der im Alten Orient einzigartigen Weise der Einbeziehung aller Bevölkerungsschichten einschließlich der Fremden im Lande und sogar der Tiere in die Pflicht, ja den Genuss der Schabbatruhe, wobei die Deuteronomiumsfassung mit dem Aufenthalt Israels im ‚Sklavenhaus‘ Ägypten argumentiert. Die Schabbatruhe soll demnach auch ein Signal der von *JHWH* erwirkten Neuschöpfung als erwähltes Volk sein. Die Erstschöpfung gipfelt in der Zweitschöpfung des Lebens Israels.

5. Beobachtungen zum Namen „Schabbat“

Hier ist nun der Ort, der sprachlich-semantischen Seite der Beziehung Schabbattag und Ruhetag die nähere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Die Meinung hat sich Gehör verschafft, dass der Schabbat mit dem Ausdruck *sap/battu* des Alten Orients, also der Bezeichnung des Neumondfestes, von Haus aus gar nichts zu tun habe, weder semantisch noch sprachlich-etymologisch⁹. Für die Deutung des Feiertagsnamens sei ausschließlich die Rückführung der Bezeichnung „Schabbat“ auf die hebräische Basis *ŠBT* (Nominalform *qattalt*) verantwortlich. An dieser Position ist jüngst Kritik geübt worden, die besagt, dass das hebräische Wort durchaus eine lautlich semantische Beziehung zum babylonischen Festbezeichnung haben könne, wenn auch unter der bekannten Modifikation des liturgischen Datums zum wöchentlichen Feiertag hin. Vor allem stehe einer Rückführung des Nomens auf eine hebräische Basis *ŠBT* der inhaltlichen Orientierung scheinbar verwandter Nominalbildungen entgegen¹⁰. Die Interpretation als Ruhetag sollte demnach auf einer eher innerisraelitischen Perspektive beruhen, wie sie eben vor allem in der Exodusversion des Dekalogs zum Ausdruck kommt. Nach dieser Sichtweise hat man den Eindruck, als sei die Deutung des Schabbat als Ruhetag doch eher eine

⁹ Vgl. besonders E. Haag, *sabbat*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII, Sp. 1948-1949.

¹⁰ Vgl. H. Rechenmacher, *sabbat(t)* – Nominalform und Etymologie, in: Zeitschrift für Althebraistik 9, 1996, S. 199-203.

genuine Innovation Israels, die mit Hilfe der Basis *ŠBT* lediglich theologisch gestützt, aber nicht sprachgeschichtlich begründet werden könne.

Nun ist es grundsätzlich zutreffend, dass man im Alten Israel aus der östlichen Nachbarkultur eine fremde Festbezeichnung übernommen und nachträglich mit eigenem Sprachmaterial zu deuten versucht hat, zumal diese Beobachtung mehr und mehr auch für die Rezeptionsweise ägyptischen Materials ins Hebräische mit folgender Binnendeutung im Hebräischen beansprucht werden darf, ein Vorgang übrigens, der bei vielen Ausdrücken im Zuge ihrer Wanderung in Nachbarsprachen Geltung hat. Für uns wäre von Wichtigkeit, ob sich die Idee der göttlichen Ruhe nicht unabhängig von der sprachgeschichtlichen Problematik auf dem Wege religionsgeschichtlicher Einflussnahme Ägyptens auf die Religion Israels in Palästina/Israel etabliert haben kann.

6. Der „ruhende“ Gott Ptah

Ich möchte diese Frage im Zusammenhang mit der ägyptischen Lehre vom Schöpfergott Ptah zu lösen versuchen, und zwar im besonderen Blick auf den uns erhaltenen Wortlaut im sogenannten „Denkmal memphitischer Theologie“ auf einem Basaltblock vom Ende des 8. Jahrhunderts, das wohl in der 25. Dynastie unter dem äthiopischen König Schabaka in der ehemaligen Hauptstadt des Alten Reiches erstellt wurde und bedeutungsvolle Einsichten in die ägyptische Schöpfungstheologie im zeitgenössischen Umfeld Israels vermittelt¹¹.

Besser bekannt als Dependenz im Bereich unseres Themas ist hier der Befund, dass es in dem Dokument bereits von dem Gott Ptah heißt, er habe die Dinge der Welt in seinem Herzen erdacht und mit der Zunge ausgesprochen und so realisiert. Nach Jan Assmann ist Ptah, der „Gott der Künstler und Handwerker“ diejenige Instanz, der alle Wirklichkeit ihr „design“ verdankt, d.h. auf ihn geht ihre „unveränderliche, im Werden und Vergehen der Dinge und Lebewesen ewig reproduzierte und im Schriftzeichen abgebildete Gestalt“ zurück¹². Ptah gilt als der Gott mit dem menschlichen und gnädigen Angesicht, der in der sogenannten

¹¹ Zu diesem „Denkmal“ vgl. zuletzt u.a. M. Görg, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III: Ägyptische Religion, Wurzeln – Wege – Wirkungen, Studienbücher Theologie, Band 4/3, Stuttgart 2007, 140-142.

¹² J. Assmann, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005, S. 28.

„ramessidischen Reichstriade“ die Position des dem Menschen zugewandten Gottes einnimmt¹³.

Ptah wäre somit der Gott, der durch sein Wort schafft, eine Vorstellung, die mit den zweifellos vorhandenen Kontakten der Jerusalemer Priesterschaft mit Verehrungsstätten des Ptah in Palästina und den zeitgenössischen Machtstrukturen in Ägypten nach Jerusalem gelangt worden sein können. Nicht minder überraschend ist eine Formulierung, die eigens auf die Reaktion des Ptah zum Abschluss seiner Schöpfertätigkeit hinweist:

„...und so war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge erschaffen hatte und alle Hieroglyphen.“

Zur Wiedergabe des ägyptischen Ausdrucks *hṯp* mit „zufrieden“ merkt Assmann allerdings an: „Man könnte auch *hṯp* geradezu übersetzen ‚und so ruhte...‘, in Entsprechung zum biblischen Schöpfungsbericht“, er möchte jedoch von dieser Wiedergabe absehen, weil „der Begriff der Arbeitsruhe (Pause) ... im Ägyptischen anders ausgedrückt“ werde¹⁴. Dennoch erscheint es mir keineswegs nötig, auf die Wiedergabe „und so ruhte er“ zu verzichten¹⁵, im Gegenteil, es geht gar nicht um die Vorstellung der Arbeitsruhe, sondern um einen göttlichen Ruhezustand, in dem im Unterschied zur menschlichen Bedürfnislage eine absolute Souveränität des Schöpfergottes angesichts des von der Gottheit in die Existenz Gerufenen artikuliert und bestätigt wird.

Diese semantische Dimension des göttlichen „Ruhens“ (ägypt. *hṯp*) ist nun auf genuine Weise dem Namen der ägyptischen Gottheit inhärent, der etymologisch der „Bildner“ bedeutet, d.h. die schöpferische Aktivität des Gottes signalisiert. Dazu sind es jedoch die gleichen drei Konsonanten *h*, *t* und *p*, die ebenfalls die Dimension des Gottesnamens prägen; sie wären lediglich in rückläufiger Folge zu lesen. Für den Ägypter gibt also bereits der Name des Ptah (*Pṯh*) allen Anlass, diese erhabene Qualitätsbestimmung der göttlichen Ruhe mitzudenken. Eine wichtige Bestätigung für eine solche wortimmanente Theologie des ägyptischen Gottesnamens liefern u.a. die zahlreichen Dekorationen auf den Zeugnissen der auch auf dem Boden Palästinas verbreiteten Miniaturkunst mit dem Namen des

¹³ Dazu u.a. M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, 5. Auflage, Düsseldorf 2005, S. 78.

¹⁴ Assmann, *Theologie und Weisheit*, S. 28, Anm. 35. Der Übersetzungsvorschlag geht bekanntlich zurück auf K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* 10, Leipzig 1928, S. 67: „Ptah ruhte, nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte gemacht hatte“.

¹⁵ Zum Bedeutungsspektrum der ägyptischen Basis *hṯp* vgl. R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen: Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mainz 1995, S. 568.

Ptah, der immer wieder als Garant der Weltordnung (Herr der „Maat“) tituliert wird¹⁶. Besonders eindrucksvoll ist die Namengebung eines der berühmtesten Weisen des alten Ägypten, des Lehrers Ptahhotep, die das Bekenntnis zu der „Ruhe“, d.h. dem erhabenen Selbststand dieses Gottes manifestiert, der seinerseits dem exemplarischen Lebenslehrer die richtigen Devisen eingibt.

Ähnlich verhält es sich ja mit dem noch bekannteren Namen des Amun, des „Götterkönigs“, da in dessen Namen zwar die Basis *jmn* „verborgen sein“ steckt, zugleich aber die Basis *mn* assoziiert worden ist, die ein Bleiben, die Beständigkeit, ausdrückt, wie denn Amun als der Verborgene und „Bleibende in allen Dingen“ bezeichnet und verehrt wird.

Ist so die Vorstellung von der „Ruhe“ Gottes bereits in der Religion des Alten Ägypten fest verankert, kann es bei dem Hineinwirken ägyptischer Ideen auf den Boden Palästinas und auch Israels nicht wundernehmen, dass man sich auf diesem Terrain und vor allem in Jerusalem in Verbindung mit der dortigen Tempeltheologie das Bekenntnis zum „ruhenden“ Gott als Sinnbild seiner in sich ruhenden Omnipotenz zu eigen machen konnte. Es mag gerade ein Kennzeichen der Verehrung des im Tempel, näherhin im Allerheiligsten (hebr. *d·bir*) thronend gedachten Gottes, gewesen sein, eine solche erhabene Würdeposition als „Ruhesitz“ für den Gott Israels in Anspruch zu nehmen.

Mit gutem Grund ist vermutet worden, dass die Priesterschrift auch das von ihr stark gestaltete siebte Tagewerk an eine Tradition anknüpfen“ konnte: die „mythische Angabe von der Gottesruhe wurde übernommen und abgeändert, indem sie auf den Sabbat bezogen wurde“¹⁷. Auch hier gilt freilich, dass eine mythische Gegebenheit oder Vorstellung mit ihren Konstellationen weiterhin, d.h. auch in der biblischen Diktion mythologischer Sprache verhaftet bleibt. Auch die israelitisch-jüdische Einbeziehung des Sabbattages in das überkommene Konzept von der Gottesruhe im ägyptischen Mythos tritt nicht aus dem Bildzusammenhang der mythologischen Aussagen über Gott und Mensch heraus und steht so zunächst au-

¹⁶ Vgl. u.a. O. Keel, in: O. Keel – H. Keel – S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band II, Orbis Biblicus et Orientalis 88, Freiburg Schweiz – Göttingen 1989, S. 308.

¹⁷ W.H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2.4a und 2,4b-4,24, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1967, S. 159. Ähnlich 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 (ZDMG Suppl. V), Wiesbaden 1983, S. 121-131. Ders., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Würzburg 1992, S. 100f.

Berhalb eines begrifflich-systematischen Denkvorgangs, ohne deshalb in einen unversöhnlichen Kontrast zu vernünftigen Denken zu gelangen.

7. Der siebte Tag als Offenbarungstag

Die priesterschriftliche Rezeption des mythischen Bildes schafft ihrerseits eine Rollenbestimmung des siebenten Wochentages, indem der Schöpfungsordnung nunmehr als Sabbatordnung konstituiert wird. Nach dieser Sichtweise hat Gott der Schöpfung ein „Zukunftsprogramm“ eingestiftet, das sich vor allem auch mit der Installation des Heiligtums am Sinai verbindet¹⁸: „Am Sinai wird also Israel das schöpfungstheologische Geheimnis des siebten Tages aufgedeckt, weil in der kultischen Präsenz des im ‚Begegnungszelt‘ einwohnenden Sinaigottes ... und in der Feier des ersten Opfertagesdienstes ... die Schöpfungsabsicht Gottes, Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, für Israel konkret erfahrbare Wirklichkeit wird“¹⁹.

Priesterschriftlicher Schöpfungstext und Dekalogvarianten sind nun keineswegs die einzigen Ebenen der biblischen Reflexionen zum Ruhetag. Die Fixierung auf den siebten Tag mit dem besonderen Blick auf die soziale Implikation des kollektiven Ruhetages scheint doch schon in die vorexilische Zeit zu weisen, gehört möglicherweise bereits zu den spezifischen Identitätsmerkmalen der werdenden Solidar- und Schicksalsgemeinschaft Israel, denkt man etwa an die Anweisungen im sogenannten Bundesbuch (Ex 23,10) oder in der Kultordnung (Ex 34,21), wo Israel seine privilegierte Position vom Sinai her begründet sieht.

Zur Anordnung im Bundesbuch bemerkt Eckart Otto mit Recht: „Die Aussetzung des Ackerbodens im siebenten Jahr und der Arbeitskraft von Mensch und Tier am siebenten Tag setzt der menschlichen Verfügungsgewalt über Natur und Menschen Grenzen und schafft so durch die Wahrung von JHWHs Privileg Raum für das von ihm gesetzte Ziel der Solidarität und Hilfe für die Schwächeren in der Gesellschaft und die Tiere“²⁰ und zu der Kultordnung, die die Beheimatung der Ruhetagsinstitution im Kontext von Massofest und Wochenfest erkennen lasse: „In die-

¹⁸ Dazu zuletzt P. Weimar, Studien zur Priesterschrift: Forschungen zum Alten Testament 56, Tübingen 2008, S. 132f.

¹⁹ Bernd Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption: Jahrbuch für biblische Theologie 5, 1990) 37-69 = Ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 214-246, hier S. 238f. Zitat auch bei Weimar, Studien zur Priesterschrift, S. 133.

²⁰ Eckart Otto, Sabbat (Altes Testament), in Religion in Geschichte und Gegenwart, Band VII, Tübingen 2004, Sp. 712.

ser Zeit der Ernte und dann des Pflügens ... wird der siebente Tag als Ruhetag für JHWH ausgegrenzt, um so zum Ausdruck zu bringen, dass JHWH Herr über die Fruchtbarkeit des Landes ist“²¹.

Mit welcher Gewissheit die Situierung des Ruhetages in der Religionsgeschichte Israels auch immer begründet werden kann, darf doch auch auf diesem sozialgeschichtlich orientierten Hintergrund der siebte Tag nach wie vor als das „Siegel der Schöpfungsordnung“ (L. Ruppert)²² betrachtet werden.

Wenn wir in dem „ruhenden“ Gott die in ihrer Vollkommenheit autonome und absolute Instanz und gerade auch den am Schabbat „ruhenden“ Menschen in seiner Gottesbildlichkeit und in seiner Verantwortung vor Gott und dessen Schöpfungswerk wahrnehmen, befinden wir uns wieder in der Nähe jenes Autors, mit dem wir in das Thema eingestiegen sind. Raimundus Lullus möchte ja das vollkommene „Bei-sich-selbst-Sein“ Gottes von den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam zugleich als ein unumgreifbares Engagement für den geschaffenen Menschen und die Schöpfung insgesamt verstanden wissen, um so ein prinzipiell einigendes Band zwischen den drei Religionen zu knüpfen. Ihm zu folgen, sei nicht nur den religiösen Menschen von heute empfohlen.

²¹ Otto, Sabbat, Sp. 212.

²² Ruppert, Genesis, S. 101.