

Eine Eschatologie aus der Protologie:

Genesis 1–2 und die christliche Hoffnung

Raymond R. Hausoul

1. Ein wachsender Dialog

Der niederländische Systematiker Cees van der Kooi hat in der Vergangenheit oft darauf hingewiesen, dass es häufig eine strenge Trennung zwischen der Biblischen Theologie (BT) und der Systematischen Theologie (ST) gibt.¹ Beide ähneln zwei nebeneinander wohnenden Nachbarn, die sich höchstens einmal während der Pause in der Küche des anderen treffen. Über die Schulter des anderen schauen sie mit Entfremdung auf das, was der andere braut. Die meisten Theologen sind zufrieden, wenn sie ihr eigenes Feld im Auge behalten können. Infolgedessen haben beide Disziplinen wenig gemeinsamen Gesprächsstoff. In der Literatur wurde mehrfach auf die Bedeutung eines interdisziplinären Dialogs zwischen den Disziplinen der ST und der BT hingewiesen.²

In der Gesellschaft sehen wir eine wachsende Wertschätzung für solche interdisziplinären Gespräche. Aus der Aufforderung zu einem verantwortungsvollen interdisziplinären Dialog wächst damit der Wunsch, die Lücke zwischen ST und BT zu überbrücken.³ Diese Entwicklungen bedeuten, dass beide Disziplinen in einen Prozess der gegenseitigen Beeinflussung und

¹ Cornelis (Kees) van der Kooi, *Van binnenuit of van buitenaf: Het schisma rondom bijbel en openbaring*, in: ders./E. Talstra/J. H. de Wit (Hgg.), *Het uitgelezen boek: Opstellen over de omgang met de bijbel als het Woord van God*, Zoetermeer: Meinema, 1995, 30–49.

² Z. B. Allen F. Repko/Richard Szostak/Michelle P. Buchberger, *Introduction to Interdisciplinary Studies*, London: SAGE, 2014, 3–22, 63–85.

³ Siehe im Detail: Raymond R. Hausoul, *De nieuwe hemel en de nieuwe aarde: Een interdisciplinaire vergelijking tussen Jürgen Moltmann, Karl Rahner en Gregory Beale*, Utrecht: KokBoekencentrum, 2018, 6–12, 37–62.

Bereicherung eintreten. Ähnliche Zeugnisse gibt es bei dem deutschen Systematiker Markus Mühling und dem amerikanischen Systematiker David Wilkerson. In ihren eschatologischen Reflexionen argumentieren sie separat für mehr Interaktion zwischen der BT und der ST.⁴ Dies motiviert die Forschung, den Mehrwert systematisch-theologischer Denkweisen in der BT zu sehen. Ein einfacher Appell mit Bibelstellen, ohne ein Bewusstsein der tiefen exegetischen Zusammenhänge und der zugrunde liegenden BT, wie es für frühere Generationen üblich zu sein schien, scheint damit endgültig vorbei zu sein.

Ziel dieses Beitrags ist es, eine Reihe von eschatologischen Beobachtungen aus Genesis 1–2 voranzubringen. Unser Fokus liegt dabei nicht auf der Entstehung der Genesis oder auf Diskussionen über den theologisch-kosmologischen Hintergrund der biblischen Daten als solcher. Die zentrale Frage ist, ob die protologischen Aussagen in Genesis 1–2 als Grundlinien für eine christliche Eschatologie dienen können und somit zu einer biblisch erneuerten Theologie beitragen können.

Der Autor von Offenbarung 21–22 bringt diese Frage bereits auf den Punkt. In seinen Zukunftserwartungen gibt es mehrere Referenzen und Anspielungen auf die biblische Eröffnungsgeschichte. Der amerikanische Bibelwissenschaftler Gregory Beale präsentiert nach seinem ausführlichen Kommentar zur Offenbarung sogar seine ganze Biblische Theologie auf Kernelementen aus Genesis 1–3 und Offenbarung 21–22. Er sieht den Zweck des Heilsplans Gottes in der Verwirklichung des ursprünglichen Plans in Genesis 1–2. Die Protologie (d. i. die Lehre vom Anfang) der Genesis gewinnt somit primäre eschatologische Bedeutung – auch wenn Beale sich in seinen Publikationen fast ausschließlich auf Genesis 1,28 und 2,15 konzentriert.⁵

Auch die ST hat mehrfach darauf hingewiesen, dass eine Eschatologie/Zukunftslehre nie von einer Protologie/Schöpfungslehre getrennt ist.⁶

⁴ Markus Mühling, *Grundinformation Eschatologie: Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 305–314; David Wilkerson, *Christian Eschatology and the Physical Universe*, London: T&T Clark, 2010, 24–26, 54–57.

⁵ Gregory K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, 23–87, 176–178. Vgl. Hausoul, *De nieuwe hemel* (s. Anm. 3), 161–162.

⁶ Peter Scott, *The Future of Creation*, in: Marcel Sarot/ David Fergusson (Hgg.), *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 107.

Der römisch-katholische Theologe Karl Rahner betonte die Notwendigkeit einer solchen tiefen Reflexion. In der Eschatologie des Systematikers bleibt diese oft nur bei einer leichten Berührung mit dem Thema. Infolgedessen gilt weiterhin: „das Verhältnis von Protologie und E[schatologie] bleibt unreflektiert.“⁷ Für Rahner ist die Schöpfungslehre „ein formales Moment an einer Lehre über die Heilsgeschichte und somit die Lehre von der Bedingung der Möglichkeit einer eschatologischen Vollendung“.⁸ *Urgeschichte* ist gleichzeitig *Übergeschichte*.⁹ Aber eine Reflexion über die Protologie von Genesis 1–2 für die Eschatologie fehlt auch bei Rahner.¹⁰

Der Nutzen einer solchen Reflexion spiegelt sich auch in jüdischen Eschatologien wider. Sie charakterisieren die Zukunft, in Erinnerung an die Geschichte der Schöpfung, als „Garten Eden“ (גן עדן).¹¹ Damit ist die Beziehung zwischen ST und BT hergestellt. Es ist schon etwas Besonderes, dass Jürgen Moltmann in seiner Zukunftsbetrachtung dem biblisch-theologischen Zeugnis aus Offenbarung 21–22 bereits ein ganzes Unterkapitel widmet. In der Regel wird in der ST die biblische Fundierung rasch erfüllt, indem nur einige Bibelverse zwischen Klammern zitiert werden. Moltmann hat sich jedoch in seinem *Kommen Gottes* (1995) für einen Ansatz entschieden, bei dem sich die ST von der BT inspirieren lassen will. In seinen Darstellungen beschränkt er sich auf die BT der Offenbarung.¹² In Übereinstimmung mit anderen weist der koreanische Theologe Kim Yong-Bock aber auch auf das bibeltheologische Verhältnis zwischen der Hoffnungssprache der Genesis 1–2 und der christlichen Zukunftslehre hin. Bislang wurde die Auswir-

⁷ Karl Rahner, Eschatologie, in: ders. (Hg.), *Sacramentum Mundi*, Bnd. 1, Freiburg: Herder, 1967, 1186; Protologie, in: ders. (Hg.), *Sacramentum Mundi*, Bnd. 3, Freiburg: Herder, 1969, 1353–1354.

⁸ Karl Rahner, Schöpfungslehre, in: Michael Buchberger/Josef Höfer/Karl Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bnd. 9, Freiburg: Herder, 1964, 471–472.

⁹ Karl Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie, in: Johannes Feiner (Hg.), *Die Heilsgeschichte vor Christus, Mysterium Salutis 2*, Einsiedeln: Benziger, 1967, 418–420.

¹⁰ Hausoul, *De nieuwe hemel* (s. Anm. 3), 80–81, 85–88.

¹¹ Simcha P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, 2. Aufl., Lanham: Rowman & Littlefield, 2009, 348–350. Vgl. Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, CBET 25, Leuven: Peeters, 2000.

¹² Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, SBT 5, München: Kaiser, 1995, 338–349.

kung dieser Beziehung wenig diskutiert.¹³ Daher ist es legitim, in diesem Beitrag die Frage zu erörtern, ob bibeltheologische Linien aus Genesis 1–2 für eine ST abgeleitet werden können. Wir tun dies hauptsächlich durch eine schematische Bündelung der eschatologischen Themen in der Entstehungsgeschichte und durch ein interdisziplinäres Hören auf die Daten aus der BT und der ST.

2. Sieben Schöpfungstage

Die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1,1–2,4a ist durch die Besonderheit gekennzeichnet, dass sie sich über mehrere Tage erstreckt. Obwohl es in der jüdisch-christlichen Lehre wenig Zweifel gibt, dass Gott die Schöpfung in möglichst geringem Zeitaufwand erschaffen könnte, erscheint es in der Genesis so, dass Gott sich Zeit für seine Schöpfung nimmt. Es gibt keine Eile.¹⁴ Die Tatsache, dass Gott sich die Zeit nimmt und seiner Schöpfung Zeit gibt, wiederholt sich in der Geschichte der Erlösung. Auch nach der Auferstehung Christi, als Beginn oder Erstling der neuen Schöpfung, bleibt diese Eigenschaft bestehen. Auf die Frage der Jünger: „Herr, stellst du in dieser Zeit für Israel das Reich wieder her?“ (Apg 1,6), erklingt das Beruhigende: „Es ist nicht eure Sache, Zeiten oder Zeitpunkte zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat“ (V. 7).¹⁵ Gott nimmt sich Zeit für die Welt. Eine Eschatologie sollte dieses Zeitgewicht berücksichtigen. Schon in Genesis 1,1–2,4a gibt es den wiederkehrenden Zyklus von Tag und Nacht. Die sieben Tage führen ein fortschreitendes Muster in die Schöpfung ein, die vom ersten Tag an in die Zukunft fortschreitet und als zeitliche Erscheinung

¹³ Kim Yong-Bock, *Practice of Hope: The Messianic Movement of the People Who Practice Hope in Asia*, in: Marcel Sarot/ David Fergusson, *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 120. Vgl. Bruce R. Reichenbach, *Genesis 1 as a Theological-Political Narrative of Kingdom Establishment*, BBR 13 (2003), 47–70; Scott, *The Future of Creation* (s. Anm. 7), 107; Brian Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge: Cambridge University, 1991, 2.

¹⁴ Colin Gunton, *Dogmatic Theses on Eschatology*, in: Marcel Sarot/David Fergusson, *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 141.

¹⁵ Wenn nicht anders angegeben, stammen die zitierten Bibeltexte aus der *Revidierten Elberfelder Bibel* (2008).

innerhalb der Autorität Gottes wirkt.¹⁶ Dass die Zeit in dieser Schöpfung von Gott gewünscht wird, kommt in ihr zum Ausdruck. Dieser Aspekt der Zeit wird bei der Reflexion über das eschatologische Verhältnis von Zeit und Ewigkeit eine Rolle spielen müssen.

In der eschatologischen Erwartung wird der Rhythmus der sieben Tage gerne als Ausgangspunkt genutzt, um die Heilsgeschichte zu klassifizieren. Es würde zu lange dauern, dieses Element hier im Detail aufzunehmen. Zur Veranschaulichung verweisen wir nur auf den sogenannten *Barnabasbrief*. Basierend auf Genesis 1,1–2,4a und der Ansicht, dass ein Tag bei Gott tausend Jahre sind (Ps 90,4; II Petr 3,8), schlägt dieser Brief in 15,1–8 einen eschatologischen Plan vor. In diesem Schema dauert die Zeit von der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi sechstausend Jahre (15,1–4) und danach folgt eine Herrschaft von tausend Jahren „Sabbatruhe“ (15,5). Nach diesen siebentausend Jahren werden der neue Himmel und die neue Erde anfangen, die für immer andauern werden und vom Verfasser des Briefes als der achte Tag bezeichnet werden (15,8).

3. Licht und Finsternis

Am ersten Tag ruft Gott das Licht hervor. Dies geschieht, ohne die Sonne, den Mond oder die Sterne zu nutzen (vgl. Gen 1,14–19).¹⁷ Diesen Lichtträgern wird nicht der erstrangige Platz zugewiesen, wie es bei anderen Religionen der Fall ist. Es gibt ein Licht, das sich von dem Licht unterscheidet, das die Himmelskörper ausstrahlen. In dem Licht, das Gott am ersten Tag ruft, denken die Juden an den Messias und das Zeitalter des Messias, aber auch an das Kommen des Patriarchen Abraham und die Taten der Rechtschaffenen.¹⁸ Der jüdische Bibelforscher Nahum Sarna schreibt: „The divine word shatters the primal cosmic silence and signals the birth of a new cosmic order.“¹⁹

¹⁶ Richard Bauckham/Hart A. Trevor, *The Shape of Time*, in: Marcel Sarot/David Ferguson, *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 45.

¹⁷ Obwohl der Talmud die Möglichkeit erwähnt, dass diese Himmelskörper vom ersten Tag an existierten, wird auch dort das Licht von Genesis 1,3 unabhängig von diesen Körpern erblickt. Vgl. *b. Hagigah* 12a; Meir Zlotowitz, *Bereishis 1:1–28:9*, Bnd. 1, New York: Mesorah, 2007, 39.

¹⁸ Abraham: *Midrash rabbah*, II.3. Gerechten: *Midrash rabbah*, II.5, III.8. Messias: *Midrash rabbah*, I.6. Zeitalter des Messias: *Midrash rabbah*, II.5.

¹⁹ Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC, Philadelphia: JPS, 1989, 7.

Im AT bezieht sich dieses Licht auf die Herrlichkeit Gottes und die damit verbundenen Verheißungen des Reiches (vgl. Ex 34,29; Ps 104,2; Jes 58,8; 60,1.19; Hes 1,26–28). Dies zeigt sich besonders deutlich im Bibelbuch Hiob. Das Licht ist mit dem Guten und der Freude am Leben verbunden, und die Dunkelheit ist mit dem Bösen, dem Leiden und dem Tod verbunden (Hi 18,17–19; 22,10–11; 24,13–17).²⁰ Diese Linie von Licht und Dunkelheit wird auch in den neutestamentlichen Werken des Johannes fortgesetzt. Darin beschreibt sich Jesus Christus als das Licht der Schöpfung (Joh 8,12) und nennt seine Anhänger „Söhne des Lichtes“ (12,36). Im neuen Jerusalem wird Gott das Licht sein (Offb 22,5).

Es ist bemerkenswert, dass die Propheten in ihren eschatologischen Erwartungen von der Ankunft dieses Lichts sprechen, das von Sonne, Mond und Sternen abgegrenzt ist (vgl. Jes 60,19–20; Sach 14,7; Offb 22,5). Das geheimnisvolle Licht am ersten Tag bezeugt also möglicherweise schon jetzt das Kommen Gottes. Die Erfüllung der Verheißungen, die mit dem Kommen Gottes verbunden sind, stehen natürlich am Anfang der Schöpfung noch in der Zukunft. Sie finden ihre endgültige Vollendung erst im neuen Himmel und auf der neuen Erde, wo der Messias das Licht der „Gartenstadt“ ist (Offb 21,23). Das Licht des ersten Tages zeugt also vom Licht des kommenden Jahrhunderts.

In dem kommenden Zeitalter wird das Licht über die Dunkelheit siegen. Nach der jüdischen Protologie ist die Dunkelheit aber auch das erste, was Gott geschaffen hat und was ohne den Willen Gottes nicht existieren kann. Diese Dunkelheit wird in Genesis 1 nämlich erwähnt, bevor über Licht gesprochen wird.²¹ In der Schöpfungsgeschichte spricht Gott jedoch zuerst über den Tag und dann über die Nacht. Nach Ansicht des Alttestamentlers Jon Levenson kann dies bedeuten, dass dieser Tag die höchste Priorität hat.²² Die meisten Menschen ziehen es vor, das Leben während des Tages zu genießen. Wenn die Sonne scheint, spazieren wir gerne am Meer entlang oder besuchen verschiedene Orte. Die Nacht wählen wir seltener dafür. Viele vermeiden es, in der Dunkelheit durch die Natur oder an unbewohnten Orten zu wandern. Sie ziehen es vor, im Haus zu bleiben und sich auszuruhen. Warum? Weil

²⁰ Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, 2. Aufl., Edinburgh: T&T Clark, 2006, 112.

²¹ Siehe b. Tamid 32a.

²² Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco: Harper & Row, 1988, 123.

man im Dunkeln nicht viel sieht und die Aussicht nicht genießen kann oder weil im Dunkeln Gefahren nicht gut erkannt werden können.

Die Morgendämmerung des Tages im Laufe der ersten sechs Schöpfungstage zeigt gleichzeitig an, dass die Schöpfung auf das Kommen des großen Tages Gottes voranschreitet. Dies ist ein Muster, das die christliche Lehre berücksichtigen muss. In der Heilsgeschichte gibt es einen Übergang von der totalen Dunkelheit bis zum totalen Licht der neuen Schöpfung. Sowohl in der Protologie als auch in der Eschatologie erhält der Tag die Bezeichnung „gut“, während die Dunkelheit keine solche Bezeichnung bekommt.

4. Wasser und Land

Der Hinweis „gut“ fehlt auch beim „Urwasser“, das Gott am zweiten Tag trennt (Gen 1,2). Nur am zweiten Tag sagt Gott nirgendwo, dass etwas gut ist. Wir müssen nicht davon ausgehen, dass die Tiefen (תְּהוֹמוֹת) in Genesis 1,2 auf einen Kampf zwischen Gott und bestimmten Mächten hinweisen, wie es in anderen alten Schöpfungsgeschichten der Fall ist.²³ Im Kontext der Genesis gibt es keinen Hinweis auf eine solche Chaosmacht. Die תְּהוֹמוֹת in Genesis 1,2 ist leblos und neutral (vgl. Gen 49,25). Spätere Bibelschreiber nutzen diese Art von Mythen jedoch für den Kampf zwischen Gott und bestimmten Ur-Monstern wie dem Rahab (Jes 51,9) und dem Leviathan (Ps 74,13–14; Jes 27,1). Beide Tiere werden als תַּיָּתָן bezeichnet, ein Begriff, der in Genesis 1,21 für die großen Meerestiere verwendet wird.²⁴

Wer erkennt, dass die Dunkelheit und das Meer im weiteren Verlauf des Heilsplans Gottes oft eine negative Bedeutung haben, sieht bereits ein biblisch-theologisches Potenzial der Schöpfung, sich in zwei Richtungen zu entwickeln: eine Richtung, die der Schöpfung wohltut (Pro-Schöpfung) und eine Richtung, die sich gegen die Schöpfung richtet (Anti-Schöpfung). Dieses Thema der Pro-Kreation und Anti-Kreation wird in der biblischen Geschichte mehrfach angesprochen, zum Beispiel im Exodus aus Ägypten (Ex 5–10) und im mosaischen Bund mit Israel (Lev 26). In seiner *Eschato-*

²³ David T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, JSOTSupp 83, Sheffield: Sheffield Academic, 2009, 45–52. Siehe für einen kosmischen Kampf mit den Mächten: Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (s. Anm. 21), 110; John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Books, 1997, 27–32.

²⁴ Siehe weiter: Gordon H. Johnston, *Genesis 1 and Ancient Egyptian Creation Myths*, BS 165.658 (2008), 178–194.

logy of the Old Testament schreibt der Bibelwissenschaftler Donald Gowan daher zu Recht:²⁵

There is a tradition in the OT which recognizes the need for the redemption of the natural world, as well as individuals and their societies. It does not ascribe sin to any creature other than human beings, but acknowledges the presence of two kinds of evil in the non-human world. There is an element of threat to all that is stable and ordered (the „chaotic“) which can be felt lurking just beyond the edges of the normally dependable world that God has created.

Offenbarung 21 erwähnt sieben Dinge, die im neuen Himmel und auf der neuen Erde „nicht mehr“ sind: das Meer (21,1), Tod, Trauer, Klage, Schmerz (21,4b), jeden Fluch (22,3) und die Nacht (22,5). Die mittleren fünf Elemente (Tod–Fluch) heben die Folgen des menschlichen Ungehorsams in Genesis 3 auf, während die äußeren beiden Elemente (Meer und Nacht) die negativen Elemente aufheben, die seit Genesis 1 auf der Erde vorhanden sind und in der Bibel nie die Bezeichnung „gut“ erhalten. Bei diesem Ansatz sind das Meer und die Dunkelheit Elemente, die von Anfang an als Dinge eingestuft werden können, die der Schöpfung entgegenstehen (Anti-Kreation). Sie werden zu negativen Machtsphären, die außerhalb der Grenzen der guten Schöpfung liegen. Ein solcher Ansatz muss für eine christliche Glaubenslehre, die von bösen Mächten weiß, die von Anfang an in die Schöpfung eindringen wollen, nicht fremd sein.

Die Genesis beginnt also mit einem Zeugnis, das sich auf die Verwirklichung des letzten Traums Gottes mit dieser Schöpfung freut. Es beschreibt, wie Gott Harmonie und Ordnung schafft und seine königliche Autorität in der Schöpfung behauptet. Was Gott sagt, geschieht, erhält einen Namen und eine Bedeutung. Das Thema des Landes, das durch die Grenze des Wassers geschaffen wird, wird eine permanente Rolle in der Heilsgeschichte spielen. In der Zukunft konzentriert sich die Genesis bald auf das Land, das Gott den Menschen verspricht und von dem aus er die Erde segnen will.

5. Anfang und Ende

Eine weitere Facette, die in der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1–2 auf die Zukunft hinweist, sehen viele jüdische Rabbiner im ersten Buchstaben

²⁵ Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (s. Anm. 21), 97.

des ersten Wortes in Genesis 1,1. Da diese Idee ausschließlich auf der grafischen Darstellung des Buchstabens *beth* (ב) basiert, ist sie spekulativ. Auf jeden Fall kann das Argument biblisch-theologisch nicht begründet werden. Dennoch ist es als jüdische Spekulation erwähnenswert, wegen der weiten Verbreitung im Judentum.²⁶

Im hebräischen Text ist das erste Wort in Genesis 1,1 בְּרֵאשִׁית. Dabei wird der erste Buchstabe, das *beth* (ב), in späteren hebräischen Bibelausgaben größer dargestellt. Das Judentum erkennt in der Form des ב dann, dass der Mensch Boden unter den Füßen hat, ein Dach über dem Kopf und Abdeckung im Rücken. Alles ist weiter auf die Öffnung auf der linken Seite des Buchstabens ausgerichtet. Das ist die Leserichtung der Israeliten. Aus dieser theologischen Symbolik dieses ersten Buchstabens sei eine offene Zukunft zu erkennen. Der Mensch müsse nicht darüber nachdenken, was über oder unter der Erde ist oder was geschah, bevor die Welt existierte. Der Mensch könne sich auf das konzentrieren, was auf ihn zukommt. Aus dieser Spekulation bildet die Protologie in Genesis 1 gleichzeitig den Beginn einer Eschatologie.

Am Ende der ersten Woche der Schöpfung kommt diese Zukunftsperspektive wieder zur Sprache. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass der siebte Tag nicht geschlossen ist. Der Ausdruck „es wurde Abend, und es wurde Morgen“ fehlt an diesem Tag (1,3.8.13.19.23.31). Der siebte Tag endet nur mit der Bemerkung, dass Gott an diesem Tag „ruhte ... von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, indem er es machte“ (2,3). Der jüdische Philosoph Norbert M. Samuelson schreibt in seiner umfangreichen Reflexion über die Schöpfung:

The conclusion of creation itself points to the fact that the first thirty-four verses of the Pentateuch are only a first tale that initiates a series of tales, the continuity of which constitutes the more general narrative of the Torah.²⁷

In dieser Reflexion ist auch der Ausdruck „zu machen“ (לַעֲשׂוֹת) in Genesis 2,3 erwähnenswert. Übersetzer sehen diese Wörter leicht als hebräische Redundanz. Bei freieren Übersetzungen fehlen diese Worte daher. Eine Lösung besteht darin, sie mit dem Erschaffen zu verknüpfen und sich dafür zu entscheiden: „das Gott geschaffen hatte, was er getan hatte“, aber das

²⁶ Siehe j. Hagigah, 2:1; Midrash rabbah, 1.10; Zlotowitz, Bereishis 1:1-28:9 (s. Anm. 18), 1:31.

²⁷ Norbert M. Samuelson, *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge: Cambridge University, 2010, 163. Vgl. William L. Lane, *Hebrews 1–8*, WBC 47A, Dallas: Word Books, 1991, 100.

entspricht nicht dem ursprünglichen hebräischen Text. Der Alttestamentler Gordon Wenham kommt zur Schlussfolgerung, dass der Schriftsteller auf den Beginn von Genesis 1 zurückgeht. Die Kombination von „Schaffen“ und „Machen“ umfasst dann das gesamte schöpferische Werk Gottes.²⁸ Die jüdischen Ausleger David Kimchi und Avraham ben Meir ibn Ezra denken an die Selbstverwirklichung, die Gott den Pflanzen, Tieren und Menschen gegeben hat. Sie konnten sich nun vermehren und weiterentwickeln.²⁹ Die Schöpfungsgeschichte endet mit der Erinnerung, die den Menschen in die Lage versetzt, den Zweck herauszufinden, den Gott mit dieser Schöpfung hat. Inwieweit der Mensch auf natürliche Weise erfolgreich ist, ist ein Thema, das die ST aus diesen protologischen Daten berücksichtigen muss. Die Schöpfung lässt sich also aus einer konstanten Dynamik beschreiben, die sich in Richtung des Eschaton bewegt.

6. Der Sabbat und andere Feste

Der Sabbat charakterisiert den letzten Tag in der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a. Gleichzeitig fehlt im weiteren Verlauf der Genesis jeglicher Bezug auf diesen Tag.³⁰ Auch endet dieser erste Ruhetag nicht. Der Sabbat wird nicht abgeschlossen, wie es bei den sechs vorangegangenen Tagen der Fall war. Das macht diesen Tag mehrdeutig. Was für ein Tag ist dies? Warum findet er in der Genesis seine Erfüllung nicht ein zweites Mal?

Traditionell erkennen Juden und Christen in diesem Ruhetag einen Hinweis auf die kommende Ruhe, die Gott für seine Schöpfung bereithält. In den Zehn Worten bezieht sich die Einrichtung des Sabbats auf die Schöpfungsgeschichte und die Erinnerung an den Erlösungsprozess des Volkes Gottes (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15). Dieser praktische Rahmen des Sabbats weist daher in der jüdisch-christlichen Glaubenslehre traditionell auf den neuen Himmel und die neue Erde hin, in der die Schöpfung Gottes ihre ewige Ruhe genießt.³¹ Die Botschaft der Schöpfung in der Genesis ist der erste Schritt auf der langen Treppe der Erlösung, die die Schöpfung in die neue Schöpfung führt. Seit der *creatio originalis* durchbricht der Sabbat zyklisch die

²⁸ Gordon Wenham, Genesis 1–15, WBC 1, Dallas: Word Books, 1987, 36.

²⁹ Zlotowitz, Bereishis 1:1–28:9 (s. Anm. 18), 1:85.

³⁰ Jonathan Huddleston, Eschatology in Genesis, FAT 2.57, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 53–54.

³¹ Hausoul, De nieuwe hemel (s. Anm. 3), 300–321.

Arbeitszeit in der *creatio continua*. Der Sabbat ist also ein Vorgeschmack auf den Tag des Heiligen Reiches für Israel, „a day of the holy kingdom for all Israel is this day among their days for ever“ (*Jubiläen* 50,9).

Jürgen Moltmann weist darauf hin, dass dieses Zeugnis des siebten Tages in der westlichen Kirchentradition weniger stark präsent ist. In der Protologie konzentriert sich das Sprechen über die Schöpfung dann auf die ersten sechs Tage. Dadurch wird die Bedeutung des siebten Tages in der Glaubensbekundung in den Hintergrund gestellt.³² Die Betonung liegt dann mehr auf dem schöpferischen Gott und dem machenden Menschen als auf dem ruhenden Gott und der Ruhe, die Gott dem Menschen geben will. Schöpfung und Sabbat gehören allerdings im biblischen Zeugnis zusammen. Es gibt keinen guten Blick auf die Schöpfung, ohne ein gutes Verständnis für die Bedeutung des Sabbats zu haben. Wie bereits gesagt, bezeugt der Sabbatfrieden die Wiederherstellung und Ruhe, die ein Mensch bei Gott in seiner Gesamtheit finden kann. Auch in den Evangelien zeigt das Zeugnis Jesu Christi, dass dies nicht nur Frieden für die Seele oder den Geist bedeutet, sondern für den ganzen Menschen in Körper, Seele und Geist.

An anderer Stelle in der Bibel heißt es, dass Gott an diesem Ruhetag nicht nur auf den einzelnen Menschen schaut. Das Reden über den Sabbat hängt auch mit dem Frieden in der Familie, zwischen den Menschen, zwischen den Tieren und für das Land zusammen. Es ist eine Ruhe, die der ganze Himmel und die ganze Erde empfangen kann. Der Sabbat wird daher gerne als das Fest der Schöpfung angesehen.³³ Eine Eschatologie, die von diesen Kernelementen in einer Protologie inspiriert ist, sollte sich daher nicht nur auf die Zukunft des Geistes oder der Seele beschränken. Sie spricht von einer Protologie, die den ganzen Kosmos umfasst, und von einer Eschatologie, die ebenso den ganzen Kosmos umfasst. Dabei verdienen die Menschen, die Tiere und das Land ihren eigenen Platz.

In das *Eschaton*, das Gott für diese Schöpfung im Sinn hat, gehört nicht nur der Mensch. Sowohl Licht, Wasser als auch Land werden in den prophetischen Bildern erwähnt (vgl. Offb 21–22). Aus diesen Bildern erkennen wir, dass Gott die ganze Schöpfung auf dem Plan der Zukunft hat. Für eine ST, die sich im Gespräch mit einer BT interdisziplinär verinnerlicht, ist dies wich-

³² Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, SBT 2, München: Kaiser, 1985, 279.

³³ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haag: Nijhoff, 1976, 65; Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung* 1, KD 3.1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1945, 242.

tig. Gerade aus den griechisch-hellenistischen Philosophien gab es oft große Kritik an solchen biblischen Darstellungen. Die prophetischen Beschreibungen einer zukünftigen konkret-irdischen Realität waren dann in der ST sensibel. Das bedeutete, dass in der Eschatologie in der Regel wenig Raum blieb, von einer zukünftigen Erlösung des Kosmisch-Physikalischen zu sprechen.

Das biblisch-theologische Zeugnis aus Genesis 1–2 zeigt, dass nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung in den Augen Gottes kostbar und begehrt ist. Von Anfang an hat Gott mit ihr ein höheres Ziel und er gibt Zeugnis von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Der ehemalige römisch-katholische Papst Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, charakterisiert die oben genannten griechisch-hellenistischen Denksysteme zu Recht als eine gnostische Bewegung, die Gottes schöpferisches Werk radikal ablehnt und dem Zeugnis des Neuen Testaments widerspricht.³⁴ Dazu kann auch das Alte Testament hinzugefügt werden.

Aus Genesis 1–2 kann biblisch-theologisch für die christliche Lehre geschlossen werden, dass Gott diese Welt mit einem Ziel geschaffen hat. Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um sie zu richten, sondern um die Welt durch ihn zu retten (Joh 3,16–17). In diesen bekannten Versen ist es einfach, das Wort „Mensch“ statt „Welt“ zu lesen (κόσμος). Wenn wir an das Werk der Erlösung denken, denken wir oft an uns selbst, an die Menschheit. Genesis 1–2 bezeugt jedoch bereits, dass das Werk Christi einen viel größeren Umfang haben wird. Im Heilsplan Gottes ist nicht nur die Menschheit Teil davon, sondern auch die Fische, die Vögel, die Landtiere, ja, alles Gute im ganzen Kosmos.³⁵

7. Himmelskörper als Zeitangaben

In der Schöpfungsgeschichte setzt Gott die Sonne als großes Licht und den Mond als kleines Licht in den Himmel. „Sie sollen dienen als Zeichen und zur Bestimmung von Zeiten und Tagen und Jahren“ (1,14b). Buchstäblich wird anstelle von „Jahreszeiten“ von „Zeiten“ gesprochen (מוֹעֵד, vgl. Lev 23).

³⁴ Joseph Ratzinger, *In the Beginning: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall, Ressourcement*, Edinburgh: T&T Clark, 2005, 96–97. Siehe auch im Detail: Daley, *Hope* (s. Anm. 14), 25–32.

³⁵ Siehe ausführlich: Raymond R. Hausoul, *Gods toekomst voor dieren: Van schepping tot nieuwe schepping*, Utrecht, KokBoekencentrum, 2019.

Bei diesen „Zeiten“ wurde immer wieder an die späteren Festlichkeiten gedacht.³⁶ Von Anfang an helfen die Himmelskörper dem Menschen, sich an die biblischen Feste zu erinnern, die den Heilsplan Gottes bezeugen.

Dadurch erhalten die Himmelskörper eine ähnliche eschatologische Funktion wie der Sabbat. So geben sie an, wann die biblischen Feste beginnen, die alle den weiteren Heilsplan Gottes mit dieser Schöpfung bezeugen. Das Passahfest, das Fest der Erstlinge und das Wochenfest verbindet bereits das Neue Testament mit dem Erlösungswerk des Messias. Während des Passahfestes gibt der Messias als das vollkommene Lamm sein Leben zur Befreiung. Während des Festes der Erstlinge steht der Messias als Erstling von den Toten auf. Am Wochenfest/Pfingsten gibt der Israelit seinen Zehnten als Dank für die Ernte an Gott und gibt Gott seinen Heiligen Geist als Erntefrucht seines Heilsgewinns. Bibelwissenschaftler scheuen sich nicht, auch spätere Herbstfeste mit Gottes Heilsplan in Verbindung zu bringen. Die Interpretationen sind unterschiedlich. Eine gängige Erklärung ist jedoch: Am Versöhnungstag erkennen die Menschen die Versöhnungsarbeit, die der Messias für sie geleistet hat. Während des Posaunenfestes oder Neujahrsfestes bereiten sich die Menschen darauf vor, Gott an dem Beginn eines neuen Jahrhunderts zu begegnen. Während des Laubhüttenfestes erlebt das Volk Gottes den Eintritt in das messianische Reich Gottes.³⁷

In den prophetischen und apokalyptischen Bibeltexten werden die Veränderungen an Sonne, Mond und Sternen auch als eschatologische Gotteszeichen bezeichnet. Ein bekanntes Beispiel dafür sind die vielen Hinweise auf die Sonnen- und Mondfinsternis als Zeichen eines nahenden Urteils (vgl. Jes 13,10; 34,4; Jer 4,23; Hes 32,7–8; Joel 2,2.10; 3,4; 4,15; Hab 3,11; Am 5,18–20; 8,9-10; Zeph 1,15; Sach 14,7; Mt 24,29; Mk 13,25; Lk 21,25–26; Offb 6,10; 8,12). In diesen Texten ist die Dunkelheit mit dem Bösen verbunden, das gerichtet wird, während das Licht mit der Zukunft Gottes zusammenhängt. Sonne, Mond und Sterne sind daher Diener, die sich indirekt auf die Vollendung dieses Erlösungsplans freuen. Diese Vervollständigung wird bei der Verwirklichung der neuen Schöpfung Gottes stattfinden. Das ist das Kommen des neuen Himmels und der neuen Erde. Dann sind

³⁶ John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 2017, 30.

³⁷ Vgl. Evert van der Poll, *Sacred Times for Chosen People: Development, Analysis and Missiological Significance of Messianic Jewish Holiday Practice*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2008.

Sonne und Mond als Licht in der Dunkelheit nicht mehr notwendig, denn die Schöpfung wird dann nur noch das vollkommene Licht kennen:

Nicht mehr wird die Sonne dir als Licht am Tage dienen noch als heller Schein der Mond dir leuchten; sondern JHWH wird dir zum ewigen Licht sein und dein Gott zu deinem Glanz. Nicht mehr untergehen wird deine Sonne, noch wird dein Mond abnehmen; denn JHWH wird dir zum ewigen Licht sein. Und die Tage deiner Trauer werden ein Ende haben (Jes 60,19–20).

8. Eine dreifache Aufgabe

Als Gott den Menschen sowohl männlich als auch weiblich erschafft, erhalten sie den Befehl: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde, und macht sie euch untertan“ (Gen 1,28a). Diese Aufgabe ist eng mit der Aufgabe in Genesis 2,15 verbunden, den Garten zu pflegen und vor Eindringlingen zu schützen. Gregory Beale erklärt in seiner BT, dass die Erfüllung dieser Befehle viele Male in der biblischen Heilsgeschichte wiederkehrt und immer noch auf ihre Erfüllung wartet.³⁸ Dieser Gedanke der Schöpfung in der Genesis als Beginn eines größeren Ganzen wurde von Jürgen Moltmann in die ST aufgenommen. Aus Genesis 2,15 kann die Bedeutung des Gartens in Eden als Prototyp eines größeren Ganzen hinzugefügt werden. Der Garten in Eden ist der von Gott qualifizierte Raum, in dem der Mensch sein erstes Zuhause findet.³⁹

Aus der biblischen Protologie von Genesis 1–2 lässt sich auf diese Weise ableiten, dass der Mensch in der *creatio originalis* eine noch zu realisierende Aufgabe hat. Das „es war sehr gut“ in Genesis 1,31 umfasst dann den gesamten Schöpfungsprozess von der ersten unvollendeten und zeitlich begrenzten Schöpfung (*creatio originalis*) bis zur vergöttlichten und ewigen Schöpfung (*creatio nova*). Was Gott am Anfang schafft, ist ein sehr guter Ausgangspunkt. Der Mensch erhält einen schönen Anfang in einem Garten, den Gott als Zuhause bei Gott angelegt hat. Zu diesem Zeitpunkt ist die Schöpfung jedoch noch nicht vollendet. Die Situation in Genesis 1–2 ist vergleichbar mit einem neugeborenen Baby, das in den Augen der Eltern perfekt ist, aber noch nicht erwachsen. Die Anerkennung dieser Perspektive von Genesis 1–2 bestimmt,

³⁸ Beale, *New Testament* (s. Anm. 6), 46–58, 623–626. Siehe auch: Warren A. Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Eugene: Wipf & Stock, 2001), 27–33.

³⁹ Hausoul, *De nieuwe hemel* (s. Anm. 3), 279–299.

inwieweit eine christliche Eschatologie, inspiriert von der biblischen Protologie, die Entscheidung treffen wird, über die Zukunft der Schöpfung als Ergänzung und Verherrlichung zu sprechen oder über die Zukunft der Schöpfung als Erlösung und Ersatz der ursprünglichen Schöpfung in Genesis 1–2.

Ein interdisziplinärer Zugang zur biblischen Theologie von Genesis 1–2 in der ST stellt gleichzeitig sicher, dass sich die christliche Glaubenslehre nicht auf das Thema Schöpfung, Erlösung und Wiederherstellung beschränken kann (*regnum naturae*, *regnum gratiae* und *regnum gloriae*). Aus den obigen Beobachtungen ist es möglich, die Schöpfung in Genesis 1–2 als eine Perspektive auf die wirkliche Verheißung des Dreieinigigen Gottes für Himmel und Erde zu sehen. Die ursprüngliche Schöpfung ist von Anfang an auf ihre Vollendung ausgerichtet. Das eröffnet die Möglichkeit, von einer fortschreitenden Geschichte Gottes mit dieser Welt zu sprechen: *creatio originalis*, *creatio continua* und *creatio nova*.⁴⁰ Die prophetische Literatur und Texte über die Wiederkunft Christi bauen dann auf den eschatologischen Linien auf, die bereits in Genesis 1–2 zu erkennen sind.

Von Anfang an erkennt der Mensch, dass Gott eine fantastische Aufgabe für ihn hat. Die Aufgaben, die Gott dem Menschen in Genesis 1–2 gibt, können in der christlichen Lehre nicht auf eine geistliche Mission für die Seele reduziert werden. Dieser einseitige Dualismus findet sich bereits beim frühen Systematiker Origenes Adamantius (±185–254), der das „Seid fruchtbar und vermehrt euch“ (Gen 1,28) als die Aufgabe ansah, rein „geistig“ fruchtbar zu sein und den Glauben zu multiplizieren. Der heutige Systematiker Colin Gunton stellt zu Recht fest, dass die Einseitigkeit dieses Ansatzes dazu führte, dass die ST dem Physischen eine untergeordnete Rolle zuordnete. Gunton fordert die ST daher auf, sich bewusst zu werden, dass sie keine adäquate Theologie des Körpers entwickeln kann, wenn sie nicht mehr Aufmerksamkeit auf das protologische und heilbringende Zeugnis davon in der BT richtet.⁴¹ Die materiellen und immateriellen Aspekte der Schöpfung gehören auch in Erlösung und Vervollständigung zusammen. In verschiedenen prophetischen Texten stehen daher die physischen und geistigen Segnungen Gottes für die Schöpfung Seite an Seite (vgl. Jes 8,23–9,2; Joel 2,18–3,5).

⁴⁰ Moltmann, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 33), 20, 68–69.

⁴¹ Gunton, Dogmatic Theses (s. Anm. 15), 14In5.

9. Der Garten als Prototyp des Hauses Gottes

Das neue Leben im Garten Eden bietet einen umfassenden, materiellen und immateriellen Ausgangspunkt für die Verwaltung der Erde. Was Gott im Garten begonnen hat, sollte der Mensch auf die ganze Schöpfung ausbreiten (Gen 1,28) und gleichzeitig erhalten und bewachen (2,15). Der Bereich außerhalb des Gartens, in dem sich die Schlange und die Wildtiere auf dem Feld befinden (3,1), gehört von Anfang an zum Arbeitsbereich des Menschen.⁴² Dieser ganze Bereich sollte in Übereinstimmung mit dem Garten in Eden von Menschen gestaltet werden. Mehrmals vergleichen die biblischen Schriftsteller daher die gesegnete Zukunft des Landes des Volkes Gottes mit dem fruchtbaren Eden:

Denn JHWH tröstet Zion, tröstet alle seine Trümmerstätten. Und er macht seine Wüste wie Eden und seine Steppe wie den Garten JHWHs. Jubel und Freude findet man darin, Lobpreis und Stimme des Gesanges (Jes 51,3).

Vor ihm her verzehrt das Feuer, und nach ihm lodert die Flamme; vor ihm ist das Land wie der Garten Eden und nach ihm eine öde Wüste. Auch gibt es vor ihm kein Entrinnen (Joel 2,3).

Und man wird sagen: Dieses Land da, das verwüstete, ist wie der Garten Eden geworden, und die verödeten und verwüsteten und niedergerissenen Städte sind befestigt und bewohnt (Hes 36,35; vgl. Gen 13,10).

Das macht den Garten in Eden zu einem perfekten Ausgangspunkt für die Weltgeschichte. In der BT gab es viele Hinweise auf die verschiedenen Elemente der Genesis, die zeigen, dass der Garten Eden der Prototyp der späteren Tempel Gottes auf Erden war. Man könnte zum Beispiel an die folgenden Parallelen denken:⁴³

1. Gott wandelt in Eden und will im Tempel wohnen (Gen 3,8; Ex 25,8).
2. Der Mensch muss sowohl den Garten als auch den Tempel bewachen (Gen 2,15; Num 3,7–8; 8,25–26).
3. Cherubim bewachen den unzugänglichen Garten und die fast unzugängliche Bundeslade (Gen 3,24; Ex 25,18–20).
4. Die Baumform des heiligen Tempelleuchters erinnert an den Lebensbaum (Gen 2,9; Ex 25,31–40).

⁴² Hausoul, *Gods toekomst* (s. Anm. 36), 49–51.

⁴³ Vgl. Hausoul, *De nieuwe hemel* (s. Anm. 3), 193, 280–281.

5. Der Eingang zum Garten und zur Stiftshütte befindet sich im Osten (Gen 3,24; Ex 27,9–16).
6. Bilder von Pflanzen und Blumen im Tempel erinnern an den Garten Eden (Gen 2,8–9; I Reg 6,18.29.32.35; 7,18–20).
7. Ein Fluss entspringt in Eden und im Tempel – welchen die Propheten beschreiben (Gen 2,10; Hes 47,1–12; Sach 14,8–9).

Aus diesen biblischen Linien ist es plausibel, den Garten als Prototyp des zukünftigen kosmischen Tempels Gottes zu interpretieren.⁴⁴ Wir sehen dies in Offenbarung 21–22 bestätigt. Dort wird der neue Himmel und die neue Erde als zukünftige Gartenstadt mit den Konturen des Gartens in Eden und des Tempels in Jerusalem beschrieben. In der Genesis ist die Gegenwart Gottes von Anfang an mit diesem Garten im Land Eden verbunden. Es ist der Ort, an dem Gott mit dem Menschen wandelt (Gen 3,8). Nirgendwo hören wir, dass die Herrlichkeit Gottes die ganze Schöpfung von Anfang an erfüllt. Diese Erwartung wird erst in Zukunft der Fall sein. Der Beginn von Eden wird dann zu dem Prozess der Verherrlichung führen, den der Messias schließlich verwirklicht und auf welchen die Eschatologie ausgerichtet ist.⁴⁵ Die neue Schöpfung ist bei diesem biblisch-theologischen Ansatz von einer höheren und konkreteren Form als der Beginn der Schöpfung. Um es systematisch-theologisch zu formulieren: Es ist die Auferstehung, Erneuerung und Verherrlichung dessen, worauf die Schöpfung von Anfang an aufgebaut wurde.

10. Fazit: Gottes Traum für die ganze Schöpfung

Aus kosmologischer Sicht bietet Genesis 1–2 eine theologisch-eschatologische Darstellung, in der sich die Zukunft Gottes für diese Schöpfung ausdrückt. Sie zeigt, wie Gott die Welt angesichts seines ewigen Plans erschafft. Die sieben Tage kommen zu uns als die ersten sieben Anfangstage des zukünftigen Reiches Gottes.⁴⁶ Aus dieser Perspektive ist es verständlich, dass sich spätere biblische Zeugnisse auf diese ersten sieben

⁴⁴ Geerhardus Vos, *The Eschatology of the Old Testament*, Phillipsburg: P&R, 2001, 85–86.

⁴⁵ Huddleston, *Eschatology in Genesis* (s. Anm. 31), 176–182; Susan Niditch, *Chaos to Cosmos: Studies in Biblical Patterns of Creation*, SPSHS 6, Chico: Scholars, 1985, 43.

⁴⁶ James W. Skillen, *The Seven Days of Creation*, CTJ 46 (2011), 126.

Tage beziehen. Die Bibelschreiber beschreiben die Ereignisse dann so, dass man an den Beginn der Genesis erinnert wird. Aus diesem Wissen heraus ruft der Prophet alle Menschen auf:

Gedenket des Früheren von der Urzeit her, dass ich Gott bin. Es gibt keinen sonst, keinen Gott gleich mir, der ich von Anfang an den Ausgang verkünde und von alters her, was noch nicht geschehen ist, – der ich spreche: Mein Ratschluss soll zustande kommen, und alles, was mir gefällt, führe ich aus (Jes 46,9-10).

BT und ST können ihre eigenen Überlegungen nutzen, um die eschatologischen Entwürfe der anderen zu ergänzen, indem sie die Forschungsergebnisse der anderen mit neuen, tieferen Erkenntnissen verdeutlichen. Es ist daher von Vorteil, das Zeugnis der Protologie in der Eschatologie zu berücksichtigen. Ansonsten birgt eine Trennung die Gefahr, dass die Zukunftserwartung an die neue Schöpfung Gottes nur abstrakt beschrieben werden kann. Wer sich einseitig auf prophetische Texte konzentriert, ohne protologische Texte zu berücksichtigen, neigt leicht zu einer mysteriösen Mehrdeutigkeit bei der Beurteilung der Zukunftserwartung des physischen Kosmos. Auf der einen Seite wird betont, dass die Schöpfung heilig ist, weil Gott sie geschaffen hat, während auf der anderen Seite gesagt wird, dass die physische Schöpfung im Zustand des ewigen Verschwindens ist. Hier liegt die Gefahr des Gnostizismus, der sich in seiner Beschreibung der Zukunft nur auf die Zukunft des Immateriellen konzentriert und eine Zukunft des Materiellen im Vorfeld ablehnt. Der Körper ist dann nur noch das negative, vergängliche Gefängnis der freien, unvergänglichen, immateriellen Seele. In der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1–2 stehen jedoch die materiellen und immateriellen Segnungen, die Gott dieser Welt geben will, Seite an Seite. Wer Eschatologie betreiben will, ohne die Protologie zu berücksichtigen, läuft Gefahr, wichtige Aspekte des christlichen Glaubens von Anfang an zu vernachlässigen.

Auch ist es möglich, dass wir nur die Schöpfung aus Genesis 1–2 betonen, ohne die eschatologischen Aspekte zu berücksichtigen. Die Schöpfung in der Genesis wird dann als abgeschlossen konzipiert. Das führt dazu, dass das Leben, wie es sich uns derzeit in vielen Ländern der Ersten Welt präsentiert, als das optimale gesegnete Leben dargestellt wird. Aus dem Zeugnis der Genesis erwartet der Leser jedoch eine bessere Welt, in der sich die Wünsche Gottes erfüllen, die bereits in der Beschreibung der ursprünglichen Schöpfung in Genesis 1–2 zum Ausdruck kommen. Der Bibeltext fordert den Menschen dann auf, sein Vertrauen in Gott zu setzen und die Befehle zu übernehmen, die Gott dem Menschen gibt. Dies geschieht in der Hoffnung, dass das

zukünftige Fest der Schöpfung erst bald kommen wird, wenn der Samenkeim der Hoffnung, der bereits in Genesis 1–2 vorhanden ist, erfüllt ist. Das bedeutet nicht, dass diese Vollendung der Schöpfung eine Rückkehr zum Anfang der ursprünglichen Schöpfung ist. Genesis 1–2 enthält kein präzises Bild dessen, was kommen wird. Es deutet jedoch auf eine eschatologische Richtung aus Gottes Schöpfungswerk hin, entlang der sich Gottes Heilsplan offenbaren wird. Insofern bleibt das Zeugnis von Genesis 1–2 für die Eschatologie ein Bild.

In einem interdisziplinären Dialog zwischen ST und BT werden so die unterschiedlichen Akzente und Beziehungen innerhalb der Protologie und Eschatologie aufgezeigt. Aus diesem Zeugnis können die Leser von Genesis 1–2 die gute ursprüngliche Schöpfung Gottes mit all ihren Segnungen in Dankbarkeit erkennen und gleichzeitig aus der dort genannten Unvollständigkeit auf die Zukunft blicken, die von der von Gott gewünschten Vollkommenheit geprägt ist. So kann das christliche Zeugnis von Anfang an weiterklingen, dass Gott seiner Schöpfung kein hoffnungsloses Ende, sondern eine endlose Hoffnung gibt.

Dr. Raymond R. Hausoul
raymond.hausoul@etf.edu

Abstract

Today there is a growing interest in interdisciplinary studies between biblical theology and systematic theology. Based on this approach, this article aims to analyse various eschatological observations in the protology of Genesis 1–2. It will investigate how these biblical-theological findings can serve as foundations for a systematic-theological eschatology. By doing so, this article will demonstrate how the seven days of creation in Genesis 1–2 gradually affect in the wider biblical hope of the Kingdom of God. This results in an explanation of how a systematic-theological eschatology can be more specifically enriched from a biblical-theological protology originating by Genesis 1–2.