

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 3

Artikel: Im Anfang : zur Erklärung des ersten Wortes der Bibel
Autor: Eichrodt, Walther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878794>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Im Anfang

Zur Erklärung des ersten Wortes der Bibel

Wie die wertvolle Studie von Prof. J.B. Bauer über Gen. 1 zeigt¹, ist meine Abhandlung zur Erklärung des ersten Wortes der Bibel «In the beginning» im deutschen Sprachraum unbekannt geblieben, da sie in der Festschrift für Muilenburg nur wenigen zu Gesicht kommen konnte². Ich bin dem Verlag Harper & Row in New York und der Schriftleitung der Theol. Zeitschr. dankbar, daß hier die deutsche Version jener Abhandlung mit unwesentlicher Kürzung zum Abdruck gebracht werden darf.

Jedem Bibelleser ist der lapidare Satz, mit dem das erste Kapitel der Bibel beginnt, Gen. 1, 1, vertraut: «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.»

1.

Dieser Beginn des Schöpfungsberichts scheint so sachentsprechend, daß die Erwägung, ob er das Original falsch wiedergebe, von vornherein abwegig erscheinen könnte. Und doch geht diese Erwägung bis auf das frühe Mittelalter zurück, indem jüdische Schriftgelehrte, Ibn Esra († 1167) und Raschi († 1105), in ihren Kommentaren die Auffassung vertreten, daß es sich bei diesem Satz um eine *relative Zeitbestimmung* handle, die entweder den folgenden Vers einleite («Im Anfang, da Gott den Himmel und die Erde schuf, da war die Erde...», so Ibn Esra) oder über die Parenthese von Vers 2 auf Vers 3 hinübergreife («Im Anfang, da Gott den Himmel und die Erde schuf... da sprach Gott...», so Raschi). Der Hauptgrund für diese Abschwächung von Vers 1 zu einer Nebenbestimmung des folgenden lag wohl immer in der Schwierigkeit, die Aussage von Vers 2 über den chaotischen Urzustand der Erde mit einer umfassenden Aussage über die Schöpfung des Alls in Einklang

¹ J. B. Bauer, Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen. 1: Theol. Zeitschr. 20 (1964), S. 1–9.

² W. Eichrodt, In the Beginning. A Contribution to the Interpretation of the First Word of the Bible: Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg, ed. by B. W. Anderson and W. Harrelson (Harper and Brothers, New York, 1962), S. 1–10.

zu bringen. So sind denn auch viele christliche Exegeten dem einen oder anderen Übersetzungsvorschlag gefolgt, meist dem von Raschi³.

Demgegenüber hielten andere an der schon von der griechischen Übersetzung bezeugten Auffassung des ersten Satzes der Bibel als *grundsätzlicher Aussage* über die alles ins Dasein rufende Schöpfer-tätigkeit Gottes fest, indem sie sich mit den in Vers 2 liegenden exegetischen Schwierigkeiten in verschiedener Weise auseinandersetzten⁴. Daß dabei die eine wie die andere Übersetzung philologisch-grammatisch gerechtfertigt werden könne, wurde auf allen Seiten zugestanden. Die Gründe für die Bevorzugung der einen oder andern Textdeutung waren mehr religionsgeschichtlicher und theologischer Natur, je nachdem man dem priesterlichen Erzähler ein prinzipielles Hinausgreifen über das Niveau alttestamentlicher Schöpfungsaus-sagen zutrauen wollte oder nicht.

Diese Linie wurde erst von P. Humbert überschritten, der die Meinung vertrat, daß die Alleinberechtigung der *relativen* Fassung von Gen. 1, 1 sehr wohl durch sprachgeschichtliche Gründe dargetan werden könne⁵. Er glaubte sagen zu können: La seule traduction correcte est donc: «Lorsque Dieu commença de créer l'Univers, le monde était alors en état chaotique etc.» Diese Fassung des Resultats seiner Untersuchung ist so scharf formuliert, daß kein Exeget an ihr vorübergehen kann. Wäre sie stichhaltig, so hätte eine jahr-hundertealte exegetische Meinungsverschiedenheit ihre Lösung ge-funden. Es dürfte darum von allgemeinem Interesse sein, sie nach-zuprüfen. Wir sind gewiß, damit auch im Sinne des durch seine scharfsinnigen alttestamentlichen Untersuchungen bekannten Ge-lehrten zu handeln.

Von den rund 50 Erwägungen von *rēšit* im Alten Testament sind nach Humbert nur 12 im Sinne eines Zeitanfangs verstanden, wäh-rend drei vom temporalen zum prinzipiellen Sinn hinübergleiten.

Schon hier wäre zu fragen, ob zu den 12 genannten Stellen nicht Gen. 10, 10; Hos. 9, 10 und Mi. 1, 13 hinzuzurechnen wären, während Spr. 8, 22 und Hi. 40, 19 zu den Stellen mit schillernder Bedeutung gehören dürften. Doch kommt es für die uns beschäftigende Hauptfrage auf diese Stellen nicht an, so daß wir keinen besonderen Wert darauf legen möchten.

³ Vgl. die Kommentare von Budde, Dillmann, Holzinger, Skinner u. a.

⁴ Vgl. H. Strack, H. Gunkel, O. Proksch, W. Zimmerli, G. von Rad u. a.

⁵ P. Humbert, *Trois notes sur Genèse 1: Interpretationes ad Vetus Testam-entum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae* (1955), S. 85ff.

Von den Stellen, die *rēšit* in temporalem Sinn verwenden, zeigen nur zwei eine auf den ersten Blick absolute Konstruktion, nämlich Jes. 46, 10 und Gen. 1, 1. Läßt sich zeigen, daß auch die Prophetenstelle keine absolute Zeitangabe machen will, so scheint die Beweiskette geschlossen, daß auch in Gen. 1, 1 auf Grund des im ganzen Alten Testament wahrzunehmenden Gebrauchs von *rēšit* nur von einem relativen Anfang geredet sein kann.

2.

Wir müssen nun allerdings gestehen, daß wir von der Stringenz dieser Beweisführung nicht restlos überzeugt sind. Ist bei einer solchen Verwendung der alttestamentlichen Stellen der geringe Umfang der alttestamentlichen Literatur, die uns erhalten geblieben ist, nicht zu wenig in Rücksicht genommen? Und ist es so unumstößlich sicher, daß eine Stelle, die einen auch in anderer Hinsicht durchaus eigenartigen und im Alten Testament alleinstehenden Denker zum Verfasser hat, nur im Sinne der 12 oder 15, bzw. der einzigen Stelle aus dem Propheten verstanden werden darf? Kann man also hier von mehr als einer angesichts der vorhandenen Zeugnisse hohen Wahrscheinlichkeit reden? Auch so bekäme ja der Übersetzer eine immerhin wohlbegründete Wegleitung mit.

Nun scheinen uns aber in dem vorgeführten Beweismaterial einige *wichtige Stellen zu fehlen*, die hier nicht außer acht gelassen werden dürfen.

Hier ist vor allem die vom gleichen Wortstamm wie *rēšit* stammende Zeitbestimmung *מֵרֵאשִׁית* «*von Anfang an*» zu nennen. Sie findet sich bei Deuterocesaja viermal, nämlich 40, 21; 41, 4; 41, 26; 48, 16. Davon sind die beiden letzten Stellen nach dem Zusammenhang in relativem Sinn zu verstehen. In 41, 26 steht der Ausdruck in Parallele zu *מִלְפְּנֵימָּו* «*vorlängst*» und deutet auf den Anfang des Eingreifens des Kyros in die Geschichte der vorderasiatischen Staaten; von Anfang an begleitete ihn der prophetische Hinweis auf die ihm von Jahwe zuge dachte Rolle im Schicksal dieses Volkes. Auch 48, 16 muß in diesem Sinne verstanden werden; die Anspielung auf den Weissagungsbeweis von Jahwes alleiniger Lenkung der Geschichte ist trotz des fraglichen Textes in 16c sehr deutlich.

Anders steht es jedoch mit den beiden erstgenannten Stellen. In

40, 21 ist die parallel stehende Zeitangabe **מיסות ארץ** «von der Gründung der Erde her»⁶ ein deutlicher Hinweis auf den hier gemeinten absoluten Anfang. «Von Anfang der Welt her» (Duhm) hat sich Jahwe durch seine Schöpfungstat als der Hoherhabene bewiesen, vor dem alle menschliche Größe im Nichts versinkt. Und wenn in 41, 4 der erstaunliche Siegeszug des Kyros auf den Gott zurückgeführt wird, der die Geschlechter rief «von Anfang», so ist ein absoluter Anfang der Geschichte gemeint, an dem Jahwe den Völkern ihre Aufgabe bestimmte. Die Fortsetzung in Vers 4b: «Ich, Jahwe, der Erste, und bei den Letzten bin ich derselbe», leitet zum Gedanken der Ewigkeit Gottes hin und zieht damit aus der am Anfang stehenden Schöpfertat eine Folgerung von höchster Bedeutung für die Erkenntnis des göttlichen Wesens.

Daß Deuterijosaja mit diesem Hinweis auf einen absoluten Anfang der Welt nicht allein steht, ist aus Spr. 8, 23 zu ersehen, wo **מראש** durch das vorausgehende **מעולם** «von Ewigkeit her» und das nachfolgende **מקדמי-ארץ** «von den Urzeiten der Erde her» eindeutig bestimmt ist. Wenn die so als uranfänglich geschaffen bezeichnete Weisheit im vorausgehenden Verse die Würde des **ראשית דרכו** und **קדם מפעליו** erhält, so dürfte die zweite Bezeichnung mit Köhler temporal als «das früheste seiner Werke» zu übersetzen sein, während man bei der ersten zwischen dem «Erstling» (cf. Sir. 1, 4) und dem «Einzigartigen seiner Machtbeweise» schwanken⁷ und somit auch an dieser Stelle den von Humbert erwähnten Übergang von der zeitlichen zur sachlichen Bedeutung von **ראשית** finden kann.

So werden die zeitlichen Aussagen in dem entsprechenden Satz von Sir. 24, 9: $\pi\rho\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi'\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\iota\sigma\acute{\epsilon}\nu\ \mu\epsilon$ als Übersetzung von hebräischem **מעולם** und **מראש** anzusehen sein.⁸

Es verdient festgehalten zu werden, daß die hier als Zeitadverbien gebrauchten Vokabeln sowohl für eine absolute wie für eine relative Zeitangabe Verwendung finden können: für **מראש** vgl. S. 163f.; für **קדם למימי קדם** im Sinne von **למרחוק** vgl. 2. Kön. 19, 25; ohne **ל** Jes. 23,

⁶ So wird heute von den meisten gelesen. Der Artikel vor **ארץ** darf wohl mit der Qumran-Handschrift Jes. I weggelassen werden.

⁷ Vgl. J. Savignac, Note sur le sens du verset Prov. VIII. 22: Vet. Test. 4 (1954), S. 429; J. B. Bauer, Encore une fois Proverbes VIII. 22: ebd. 8 (1958), S. 91f.

⁸ So V. Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen, 1 (1900), S. 353; R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebr. u. deutsch (1906).

7; Mi. 7, 20 usw. Im strengen Sinne von Urzeit steht in Jes. 51, 9 **כימי קדם** parallel **דרות עולמים**; in Spr. 8, 23 **מקדמי-ארץ** (vgl. S. 164); **מעולם** absolut in Spr. 8, 23, relativ in Jes. 42, 14; 47, 7 usw. Man wird sich also nicht wundern dürfen, wenn ähnliches für **ראשית** der Fall sein sollte.

Für den Gebrauch von **מראשית** in Jes. 46, 10 scheint es ausschlaggebend, daß es **אחרית** als Korrelat hat. Steht damit nicht wie in Hi. 8, 7; 42, 12; Pred. 7, 8 dem terminus a quo ein terminus ad quem gegenüber, um eine bestimmte Zeitstrecke zu bezeichnen? In diesem Fall würde die Korrelation also Relation bedeuten auch bei formal absoluter Konstruktion von **ראשית**⁹. Nun ist aber die Prophetenstelle gegenüber den angeführten Parallelstellen durchaus ungleichartig; denn während dort deutlich eine Zeitstrecke innerhalb des irdischen Zeitverlaufs gemeint ist, kann das von Jes. 46, 10 nur behauptet werden, wenn man den Kontext nicht berücksichtigt. Aus dem vorausgehenden V. 9 wird deutlich, daß der Prophet an etwas von der Urzeit her Bestehendes denkt, die **ראשית מעולם**. Was darunter zu verstehen ist, sagt V. 9b deutlich genug: es ist die alleinige Gottheit Jahwes. Mit dieser Ewigkeit Gottes, der wir bereits an anderen Stellen begegnet sind¹⁰, verbindet er seine Verfügung über Anfang und Ausgang. Dieses Wortpaar aber kann man nicht einfach auf das Aufkommen und den endlichen Erfolg des Kyros beziehen, von dem V. 11 redet. Die Macht zur Berufung des Kyros wird vielmehr hier wie in 44, 24ff.; 48, 12–15 aus der uranfänglichen Schöpferhoheit Jahwes abgeleitet, der das, was noch nicht geschaffen war, von urher (**מקדם**) kundtun kann (10a, β), und daher vom ersten Anfang schon den Ausgang verkünden läßt. Wer hierbei der Verkünder sein soll, ob die Schöpfungswerke selbst (Ps. 19, 2f.) oder die Weisheit (Spr. 8, 30f.) oder die Morgensterne (Hi. 38, 4), darüber reflektiert der Prophet ebensowenig wie er in 40, 21 sagt, durch wen die Menschen von Grundlegung der Erde her zur Einsicht in Gottes welt-erhabene Hoheit geführt worden sein sollen. Genug, daß der welt-erhabene Gott mit dem Anfang auch schon den Ausgang bestimmt hat und darum über die ganze Weltentwicklung gebietet. Hier ist also der Überblick über die Weltzeit von Anfang bis zu Ende gemeint, wie ihn nur der Schöpfer haben kann. Eben deshalb kann er seinen Ratschluß als unumstößlich und seine Pläne als sicher be-

⁹ Vgl. Humbert (A. 5), S. 87.

¹⁰ Vgl. S. 163f.

zeichnen (10b). Was so im Blick auf die Weltregierung Gottes kraft seiner alleinigen Gottheit gilt, das erhält seine spezielle Anwendung in dem Moment der Geschichte, in dem der Prophet und seine Zuhörer stehen: Mit der absoluten Verfügungsgewalt der die Welt gründenden Allmacht ist die Berufung an den Stoßvogel ergangen und wird das damit eingeleitete umstürzende Geschehen bis zum Ende durchgeführt (11).

Anfang und Ausgang umfassen hier also nicht einen bestimmten Zeitabschnitt innerhalb der Geschichte, sondern die Geschichtszeit überhaupt. Denn diese Geschichtszeit ist jetzt, das ist ja die grundlegende und alle prophetischen Aussagen bestimmende Überzeugung Deuterocesajas, an der Wende zum neuen Aeon angelangt, sie erlebt ihren 'aharît in der Vollendung des göttlichen Ratschlusses, durch den die Völker, ja der ganze Kosmos dem alleinigen Herrn der Welt zu Füßen gelegt werden (45, 14–25; 51, 6–8). In diesen großen Zusammenhang hineingestellt dürfte der absolute Gebrauch von מראשית gesichert sein.

3.

Damit steht aber auch *der absolute Gebrauch* von berēšît in Gen. 1, 1 nicht so vereinzelt und analogielos da, wie man es gerne hinstellt. Er bildet vielmehr nur ein allerdings durchaus eigenständiges Zeugnis unter mehreren anderen aus *der exilischen und nachexilischen Zeit*, in denen sich ein damals wach gewordenes und früher nicht so vorhandenes gemeinsames geistiges Anliegen bezeugt. Daß der priesterliche Erzähler dafür die sonst nicht mehr bezeugte absolut stehende Form von rēšît mit der Präposition בְּ in Anspruch nimmt, wird man bei der ausgesprochenen Eigenart seiner Sprache und seines Denkens einfach hinnehmen müssen. Hier kann die Sprachgeschichte offenbar nicht mehr das geeignete Instrument der Beurteilung bilden. Auch die Frage, ob unter den bei Deuterocesaja, in den Proverbien und bei P festgestellten Zeugnissen, denen doch wohl auch Ps. 90, 2 sinngemäß angereiht werden müßte, eine gegenseitige Beeinflussung besteht, wird sich kaum beantworten lassen. Mit Recht hat v. Rad sich gegen den Versuch gewendet, ein so stark in der durch Jahrhunderte bewahrten und weitergegebenen priesterlichen Tradition verwurzeltes Werk wie die Priesterschrift des

Hexateuch zeitlich eindeutig festlegen zu wollen¹¹. Wichtiger scheint es, nach der Stelle zu fragen, an welcher der Gedanke eines absoluten Anfangs der irdischen Welt in den so verschiedenen Schriftwerken mit einer Art inneren Zwangs sich zum Wort meldet, und so zu der sprachgeschichtlichen eine geistesgeschichtliche Rechtfertigung des umstrittenen Ausdrucks zu geben.

Am leichtesten dürfte das beim Propheten des Exils gelingen, der ja mehrmals in seiner Botschaft auf jenen Gedanken zurückkommt. Denn die unentbehrliche Hilfe, die er hier bei seiner Auseinandersetzung mit der heidnischen Weltbetrachtung fand, liegt offen zutage. Rendtorff hat anschaulich gezeigt, wie bei Deuterocesaja das Schöpfungshandeln Jahves mit seinem Heilshandeln an Israel in Gegenwart und Zukunft aufs engste verknüpft wird und durch die persönliche Zuspitzung der Schöpfungsaussage auf Israels Existenz aktuelle Bedeutung für die Gegenwart gewinnt¹². Wiederholt wird dabei betont, daß Jahwe allein, ohne irgendeinen Helfer, die Himmel ausbreitete und die Erde gründete (Jes. 44, 24; 45, 12. 18), ja daß sich die äußersten Gegensätze in Natur und Geschichte, Licht und Finsternis, Heil und Unheil, in seinem Schöpferwillen zusammenfassen und ihn als den alleinigen Gott und Herrn ausweisen (45, 6–8). Wenn in diesen Zusammenhängen der Beginn der Schöpfung und der ihr in souveräner Freiheit gegenüberstehende Gott vor das Auge des Propheten tritt, so erlebt er in dieser Schau offenbar die höchste Steigerung der göttlichen Welterhabenheit: Es ist der ewige Gott, der im Gegensatz zu den in die Kosmogonie verflochtenen heidnischen Göttern wahrhaft überweltliche Hoheit besitzt und darum die absolute Gewalt über die geschöpfliche Welt mit Recht beansprucht (40, 21–24. 28¹³; 41, 4; 45, 6f. 21; 46, 9f.; 48, 12f.). Kein Wunder, daß gegenüber dem widerspruchslosen Schaffen dieses ewigen Gottes das Chaos verschwindet. In der Ausdrucksweise von 44, 27 und 50, 2f. mag man vielleicht eine Nachwirkung einzelner Züge des Chaosbildes annehmen. Aber selbst dort, wo es noch einmal im Bild des mythischen Chaoskampfes auftaucht (51, 9f.), besitzt es keine eigentliche Wirklichkeit mehr, sondern wird sofort auf die Über-

¹¹ G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1954), S. 189.

¹² R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpferglaubens bei Deuterocesaja*: *Zeitschr. f. Theol. u. Ki.* 51 (1954), S. 3ff.

¹³ Zu אֱלֹהֵי עוֹלָם vgl. E. Jenni, *Das Wort 'olām im Alten Testament* (1953), S. 68.

windung aller geschichtlichen Gewalten bezogen, die das Heil Israels in Frage stellen könnten. Von diesem zeitüberlegenen Gott, dessen Güte und Gerechtigkeit ewig währen (51, 8; 54, 8), kommen denn auch Heilsgaben, die durch keine Zeit in Frage gestellt werden können: ein ewiges Wort (40, 8), eine ewige Rettung (45, 17; 51, 6), ein ewiger Bund (54, 10; 55, 3). Den höchsten Flug aber nimmt die prophetische Gewißheit um den ewigen Gott dort, wo auch das von ihm geschenkte Heil als der ganzen Schöpfungsherrlichkeit überlegen bezeichnet wird (51, 6–8). Über den Untergang der gegenwärtigen Schöpfung hinaus hat es unzerstörbare Dauer und nimmt an der Ewigkeit des Schöpfers teil. Damit erst ist die Heilsansage für das an seinem Gott verzweifelte Volk gegen allen Widerspruch des Augenscheins gesichert, weil allein im Wesen Gottes selbst verankert. Die Schüler des Propheten haben mit der Ankündigung des neuen Himmels und der neuen Erde die Folgerung daraus gezogen (Jes. 65, 17; 66, 22). So ist es also ein unmittelbares Glaubensinteresse und keine philosophische Hilfskonstruktion, wodurch der Blick auf einen absoluten Anfang dieser Welt und entsprechend auch auf ihr Ende gelenkt wird.

Gegenüber dieser von der Dynamik des göttlichen Heilshandelns beherrschten Verkündigung vom Anfang der Schöpfungswelt scheint die Darstellung des priesterlichen Schriftstellers mehr zur statischen Auffassung der Schöpfung als eines Ereignisses der Vergangenheit zu neigen, von dem die Welterhaltung durch die göttliche Vorsehung zu unterscheiden ist. Und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß auch Gen. 1 keine für sich stehende Aussage vom Ursprung der Welt machen will, sondern im Dienst einer großen Gesamtschau von Gottes Handeln mit Israel steht. Die Zubereitung des im Gottesvolk verwirklichten Heils als einer für die Welt grundlegend wichtigen Gottesgabe, die Stück für Stück in immer neuen göttlichen Setzungen Gestalt gewinnt und den tiefsten Sinn des Geschichtsverlaufs bildet, ist das beherrschende Thema der priesterlichen Erzählung. Diese Weltbedeutung des Heils Israels schattet sich schon in der Auswahl der entscheidenden Manifestationen ab, in denen P die göttliche Offenbarung entfaltet sieht: Schöpfung, Noahbund, Abrahambund, Sinaioffenbarung. Ob schon die Vierzahl als Welt- und Ganzheitszahl auf den allumfassenden Charakter der hier sich vollziehenden Geschichte hinweist¹⁴, mag dahingestellt

¹⁴ Vgl. W. Zimmerli, *I. Mose 1–11. Die Urgeschichte*, 1 (1943), S. 108ff.

bleiben. Auch ohne dies erhält die Gottestat der Schöpfung durch ihre Einstellung in diesen Aufriß den *Charakter des grundlegenden Akts in einem Heilsgeschehen, das dem Menschen die Gemeinschaft mit seinem Gott aufschließt*. Das uranfängliche Tun Gottes, durch das er die Grundordnungen der irdischen Welt bestimmt, wird damit zur feststehenden Verbürgung für die Unumstößlichkeit und ewige Dauer des Israel geschenkten Heils. Die Heiligung des Sabbattages als Abschluß der Schöpfungswunder bildet dabei das deutliche Merkzeichen für den inneren Zusammenhang der Welterschaffung mit der vollen Erschließung der Gottesgnade an Israel. Obgleich die hier erschlossene Segensquelle vor dem Menschen noch verhüllt bleibt, verkündet sie doch schon am Beginn der Zeiten *den Willen Gottes zur Gemeinschaft mit der Kreatur und besonders mit dem zur Herrschaft in ihr berufenen Menschen*. Die Schöpfung erscheint von vornherein auf den Rhythmus von Arbeit und feiernder Ruhe angelegt, mit dem sie auf alle Eigengeltung verzichtet und ihre Kräfte und Leistungen dem Gott zu Füßen legt, der sie zu seinem Lob und zu seiner Anbetung bestimmt hat.

Hier offenbart also der priesterliche Erzähler eine Schau des Weltgeschehens, die dem Kosmos keine selbständige Bedeutung mehr zuerkennt, sondern ihn in jedem Moment dem alles beherrschenden Gotteswillen unterwirft, der ihn in souveräner Verfügung seiner Zielsetzung unterordnet. Dabei spielt nun die Zeit als der Raum, in dem sich alles Leben abspielt, eine bedeutsame Rolle. Mit der Schöpfung zugleich, durch sie begründet und garantiert, entsteht die Siebentagewoche mit dem Sabbat als Abschluß. Die Gestirne, erst am 4. Schöpfungstag geschaffen, haben, sehr im Gegensatz zu der heidnischen Gestirnverehrung, keine andere Aufgabe, als die von Gott mit der Schöpfungswoche geschaffene und gegliederte Zeit zu bestätigen und als Zeitordner und Periodenzähler, als Bestimmer von Jahren und Festzeiten noch weiter zu ihrer übersichtlichen Einteilung im Dienst des bürgerlichen und kultischen Lebens zu helfen. So vollendet die Einschätzung der Zeit als des für Gottes Schöpfung bestimmten Ordnungsprinzips die totale Abhängigkeit der geschaffenen Welt von dem ihr in voller Freiheit gegenüberstehenden Herrn.

Damit aber erweist sich der Gedanke des absoluten Anfangs der Schöpfungswelt als folgerichtiger Ausdruck der Gesamtanschauung des priesterlichen Erzählers, unentbehrliches Glied in der Einord-

nung des Heilsgeschehens an Israel in Gottes Weltregierung. Was Deuterocesaja im Blick auf die kommende Vollendung der Geschichte als festes Glaubensfundament erfaßt, das bietet dem Priester die Möglichkeit, in kürzester Formulierung die göttliche Transzendenz gegenüber der Erscheinungswelt hervorzuheben, die die ganze irdische Welt zum Abbild ihrer jenseitigen Herrlichkeit macht, um in der Offenbarung an Israel die Fülle ihres Heils kundzutun.

In ganz anderer Lage befinden sich bereits die Weisheitslehrer, wenn sie den Blick auf den absoluten Anfang der Schöpfungswelt richten. Die Erweiterung des Begriffs der *ḥokmah* zu einem kosmischen Prinzip, auf das die Zweckmäßigkeit und Ordnung der irdischen Welt zurückgeführt wird, und ihre Erhebung zu einer Hypostase, die vom Schöpfergott bei der Erschaffung des Alls als Vermittlerin seines Willens gebraucht wird, führen das Nachdenken mit Notwendigkeit auf den Uranfang des göttlichen Schaffens, da der aus Gott hervorgegangene Weltgedanke als alles wirkende Macht in Erscheinung tritt¹⁵. Damit ist nicht nur der Transzendenz des göttlichen Wesens Genüge geleistet, ohne sein direktes Eingreifen in das innerweltliche Geschehen zu leugnen, sondern die Autorität der Weisheit für die menschliche Lebensgestaltung empfängt aus ihrer Vermittlerrolle bei der Grundlegung des Alls eine Verstärkung, die sie mit Wort und Geist Gottes auf eine Linie rückt. Kein Wunder also, wenn die Ausdrücke für den absoluten Anfang vermehrt und gehäuft auftreten.

Damit dürfte deutlich geworden sein, daß die Reflexion über den Anfang der Schöpfung je an ihrem Ort eine wichtige Funktion in der Gesamtanschauung des betreffenden Schriftstellers ausübt. Wenn wir also *berēšit* in Gen. 1, 1 *absolut* verstehen, so ist das keine Willkür, sondern steht in enger Verbindung mit dem wichtigsten Anliegen des priesterlichen Geschichtsauftrisses. Durch die relative Deutung des Ausdrucks würde dagegen ein dem ganzen Interesse dieser Schöpfungserzählung fremdes Gewicht auf die Selbständigkeit der chaotischen Materie am Beginn der Schöpfung gelegt. Nicht was dem göttlichen Schaffen vorausgegeben war, bewegt das Nachdenken des Erzählers, sondern daß über die Gestalt der Schöpfung nichts anderes als die völlig freie Setzung des jenseitigen Gottes entschied.

¹⁵ Spr. 8, 22f.; Hi. 28, 25–27.; Sir. 1, 4, 24, 3. 9.; Weish. 7, 12. 15–22. 25 f.; 9, 9.

Daß damit die *creatio ex nihilo* ins Blickfeld rückt, ist unbestreitbar; doch weisen auch andere Begriffe der priesterlichen Schöpfungserzählung in diese Richtung, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen können¹⁶. Genug, daß die Übersetzung des ersten Satzes der Bibel: «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde», nicht nur vom ästhetisch-stilistischen, sondern auch vom sprach- und geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt aus sich als wirklich sachentsprechend ausweist.

Walther Eichrodt, Basel

¹⁶ Vgl. dazu meine *Theologie des A.T.*, 2/3⁴ (1961), § 15. II. 1. e.