

Lothar Ruppert

Schöpfungsbilder im Alten Testament im Kontext von „Natur als Schöpfung“¹

I.

„Natur als Schöpfung“, so heißt das Generalthema des Kongresses der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (1992), „Schöpfungsbilder im AT“ die dem Alttestamentler vorgeschlagene Thematik für seinen Kurzbeitrag. So sei denn der Beitrag zunächst Überlegungen zum Naturbegriff gewidmet, speziell zur Frage, wie das AT das mit „Natur“ Gemeinte ausdrückt und inwiefern es sich in diesem Punkte von neuzeitlichem Denken unterscheidet, ehe alttestamentliche Schöpfungsbilder und Schöpfungsvorstellungen (nicht zuletzt im Horizont altorientalischer Rede von Schöpfung) darzustellen sind, und – am Schluß – das Spezifikum alttestamentlicher Rede von Schöpfung und ihre bleibende Bedeutung für den Glaubenden in einer nun naturwissenschaftlich-technisch geprägten Gesellschaft herausgestellt werden soll.

II.

Es ist nicht die Aufgabe eines Biblikers, den heutigen Naturbegriff aus der Sicht von (Natur-)Philosophie und Naturwissenschaft im einzelnen vorzustellen. Dazu wäre er hoffnungslos überfordert. Da er jedoch als Exeget nicht zuletzt auch ein Philologe ist, sei wenigstens der Wortbedeutung des lateinischen *natura* nachgegangen, das als Lehnwort („Natur“) auch in die deutsche Sprache eingegangen ist.

Das Substantiv *natura* leitet sich von dem Verb *nascor* (gezeugt, geboren werden) ab und entspricht in seiner Etymologie dem griechischen *φύσις*. Das griechische Äquivalent leitet sich nun seinerseits vom Verb *φύω* mit der Grundbedeutung „zeugen“, dann auch „erzeugen“, „wachsen lassen“, „schaffen“, „hervorbringen“ u.ä. ab.² Die doppelte Grundbedeutung des lateinischen *natura* ist, „Geburt“ sowie (konkret) männliches wie weibliches „Geburtsglied“, so das Wörterbuch von K.E. Georges.³ Unter II unterscheidet der „Georges“ sodann folgende Bedeutungen: *mehr subjektiv* (1) *die natürliche Beschaffenheit* eines Gegenstandes, überhaupt: „Beschaffenheit“, „Eigenschaft“, „Wesen“, „Gestalt“, „Lage“: körperlich wie geistig, hier: „Naturanlage“, „Temperament“, „Denkungsart“, „Charakter“, sowie (2) *die na-*

¹ Der Vortrag wurde für den Druck überarbeitet und erweitert.

² Vgl. G.E. Benseler, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, Leipzig 101896, 903b.

³ K.E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch (photomechanischer Nachdruck der 8. verbesserten und vermehrten Auflage von H. Georges, 1913), 2 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1985, hier: Bd. II, 1101-1102.

türliche Gesetzmäßigkeit, etwa: „die natürliche Einrichtung der Welt“, „der natürliche Entwicklungsgang“, „der Lauf der Dinge“, „das Gesetz der Natur“ u.ä., sowie: *mehr objektiv*: „die Natur als Weltall“, „Schöpfung“, hier auch: „die Natur als Weltseele und schaffende Gottheit“ (so etwa Cicero), „das Wesen“, „der Grundstoff“, „die Substanz“, „die Kreatur“, „das Ding“, schließlich: „die Gattung“, „das Geschlecht“.

Es ist erstaunlich, wie sehr sich schon der lateinische Wortgebrauch von *natura* mit dem Verständnis von „Natur“ in der Neuzeit berührt, mit Natur als „Ding“ (vgl. R. Descartes: „res extensa“) wie mit Natur als einer Art von einer in allem Seienden wesende göttliche Wesenheit (vgl. „Deus sive natura“: B. de Spinoza). Letztere Vorstellung erinnert lebhaft an das Naturverständnis mancher Ökologen, die freilich den Menschen aus der „Natur“ herausnehmen und ihn der heilen und heilenden Natur als unheilvolles feindliches Wesen gegenüberstellen.

Nach verbreiteter ökologischer Auffassung sollte der Mensch nicht nur vom Sockel des Naturbeherrschers heruntersteigen, sondern selbst gleichsam wieder ganz in der Natur „aufgehen“.

Der denkwürdige Umstand, daß sogar das *Weltall* mit *natura*, ursprünglich „Geburt“, ausgedrückt werden kann, verdankt sich der Mythologie der Antike. Ihr zufolge war *Kosmogonie* stets identisch mit *Theogonie*. Diese Vorstellung begegnet nicht nur bei den alten Griechen (und Römern), sondern auch schon in der engsten Umwelt des alten Israel. Nach der heliopolitanischen Theologie Ägyptens galten etwa die als Geschwisterpaar verstandenen Götter *Geb* (Erde) und *Nut* (Himmel) als Enkel des Schöpfergottes *Atum*⁴.

III.

Auf dem kurz angedeuteten hochmythologischen Hintergrund des Natur- und Weltverständnisses der Antike wie des Alten Orients als der Umwelt Israels ist das Natur- und Weltverständnis des Alten Testaments zu sehen und zu beurteilen.

1. Das AT hat weder ein Äquivalent für *natura* noch für *creatio*. Das hat nicht nur mit dem Mangel an Abstrakta im biblischen Hebräisch zu tun, sondern auch und vor allem damit, daß Israel bzw. (vorsichtiger ausgedrückt) dem kanonischen Schrifttum Israels, d.h. dem AT, die vorhin entfaltete Vorstellung von Natur im Sinne von kombinierter Theogonie und Kosmogonie bzw. von deren Ergebnis fremd ist. Ich habe bewußt auf das AT eingeschränkt, weil die verbreiteten theo- und kosmogonischen Vorstellungen auch dem alten

⁴ Vgl. W. Helck, Art. Atum, in: H.W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie), Stuttgart²1983, 340-342.

Israel keineswegs völlig unbekannt waren. Doch wurden sie durch die authentische Jahwereligion abgewehrt.

2. Wie aber drückt das AT das mit „Natur“ Gemeinte aus? Es kann hierfür das polare Begriffspaar „Himmel und Erde“ (hebr. mit Artikel: *hāššāmayim w^ehā'āraeš*) gebrauchen als Äquivalent für „Kosmos“ bzw. „Weltall“ (vgl. Gen 1,1; 2,4a). „Himmel“ ist hier physikalisch, nicht etwa mythologisch oder theologisch verstanden! Am „Himmel“ bzw. am „Firmament des Himmels“ sind Sonne, Mond und Sterne befestigt (vgl. Gen 1,14-19). Am „Firmament des Himmels“ fliegen die Vögel (Gen 1,20). Auch wenn man in Israel über die Ordnung der Natur und ihren Lauf nachdachte (vgl. Ps 104 und vor allem Kohelet), entwickelte man keineswegs einen Begriff wie „Naturordnung“ o.ä., eben weil Israel hinter allem Geschehen der Natur nicht etwa eine „physikalische“ Naturordnung oder ein abstraktes Naturgesetz stehen sah, sondern das schöpferische und lebenserhaltende Tun seines Gottes Jahwe erblickte.

Noch am weitesten reflektiert und abstrahiert Kohelet im späten 3. vorchristlichen Jahrhundert, wenn er kosmologisch vom *Ganzen* (*haqqol*) spricht (vgl. Koh 3,11). Dieses Ganze ist für Kohelet schon nicht mehr auf Gott hin durchschaubar. Der Weise nimmt den ermüdenden und sinnlos erscheinenden Kreislauf allen Geschehens wahr (Koh 1,4-9). Freilich hält auch er daran fest, daß Gott alles „schön“ (*yāfē*) gemacht hat, was vielleicht als „angemessen“, „passend“ zu interpretieren ist,⁵ wenngleich der Mensch diese für ihn nicht durchschaubare Ordnung allen Geschehens für sich selbst nicht als *gut* erfährt (vgl. dagegen Gen 1,31!) Kohelet vermeidet nicht zufällig – im Unterschied zu Gen 1 – das Attribut *gut* (*tōb*).

Bei der Suche nach wenigstens einem Teiläquivalent für *Natur* im Bibelhebräischen bin ich lediglich in der Sintflutgeschichte des Jahwisten (und zwar in der Vorlage) zweimal auf das Substantiv *y^eqūm* gestoßen (Gen 7,4,23), in der Bedeutung „Bestehendes“. Es ist dort die Rede von *qāl-y^eqūm*, von „allem Bestehenden“. Gemeint sind damit alle lebenden Wesen auf dem Festland bzw. Ackerboden einschließlich der Menschen, jedoch ohne die Pflanzen, da sie als mit dem Boden festverbunden gedacht werden. „Alles Bestehende“ ist Objekt von Gottes strafendem Gerichtshandeln in der Sintflut: Gott wischt „alles Bestehende“ weg von der Oberfläche des Acker-/Erbodens (Gen 7,4,23). Deutlicher kann nicht ausgedrückt werden, daß das, was wir *Natur* nennen, Gott völlig anheimgegeben ist, wie die damit bezeichneten Wesen ohne Gott überhaupt nicht existierten.

3. Gleichwohl enthält das AT noch *Spuren* der eingangs angezogenen *mythischen* Weltdeutung: Ausgerechnet in dem theologisch am stärksten durchre-

⁵ Vgl. D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin-New York 1989, 66f.

flektierten priesterschriftlichen Welterschöpfungsbericht von Gen 1,1-2,4a taucht die Vorstellung von der *Erde* als *Mutter* von Lebewesen auf: die Vorstellung von der *Mutter Erde*. Freilich kann die Erde nur dank ihrer Ermächtigung durch das gebietende Schöpferwort Gottes schöpferisch tätig werden: „Die Erde (gemeint ist hier natürlich: das Festland) lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen...“ (Gen 1,10). Und die Erde kommt dem befehlenden Gotteswort nach: „Und die Erde brachte junges Grün hervor...“ (Gen 1,12). Was bei Pflanzen, die ja tatsächlich aus dem Erdboden hervorsprossen, als ganz natürlich erscheint, verwundert bei den Landtieren: „Die Erde bringe alle Arten von lebendigen Wesen hervor, von Vieh, von Kriechtieren und von Tieren des Feldes. So geschah es“ (Gen 1,24). Hier ist die aus sumerischen Schöpfungs- bzw. Entstehungsmythen bekannte Vorstellung vom *Hervorsprossen der Menschen aus der Erde*⁶ (vgl. hierzu die Reminiscenz: „Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus; sie gleichen dem sprossenden Gras“ Ps 90,4) auf das Hervorsprossen der Tiere aus der Erde übertragen. Bei der Menschenschöpfung in Gen 1 fehlt indes diese Vorstellung (vgl. Gen 1,26-28). Wenn man Gen 1,24f mit Gen 1,26ff zusammensieht, soll dies offenbar besagen: Während die Tiere „erdhaft“ sind, ist der Mensch – so wörtlich – „im Bilde“ Gottes erschaffen (Gen 1,26f). Immerhin, und das ist nicht gering zu veranschlagen, erkennt das biblische Schöpfungskerygma der Erde bzw. Natur ein durch den Schöpfergott zugestandenes bzw. verliehenes (Mit-)Schöpferum zu, das jedoch beschränkt ist auf die unter dem Menschen stehende Kreatur.

Über Gen 1 hinaus kann selbst der Weise Jesus Sirach (Ben Sira) noch um 200 v.Chr. von der Erde ungeschützt als der „Mutter aller Lebenden“ sprechen, zu der die Menschen im Tode zurückkehren (Sir 40,1). Hier liegt freilich metaphorisches Verständnis vor; denn der Mensch bzw. die Menschen des Anfangs sind aus der Krume („Staub“) des Acker-/Erbodens erschaffen worden (Gen 2,7), um zu dieser Krume im Tode wieder zurückkehren bzw. zerfallen zu müssen (Gen 3,19).

In Ps 139 kann der Beter sogar den Mutterschoß, in dem ihn Jahwe gebildet hat, mit dem Schoß der (Mutter) Erde ineinssetzen (Ps 139,13.15).

Der Natur wird also – durch diese biblischen Aussagen – eine erstaunliche Dignität zuerkannt, eben als eigens dazu ermächtigte „Helferin“ Gottes bei seinem Schöpfungswerk. Dieses Schriftzeugnis wäre in das Gespräch mit der Naturwissenschaft („Evolutionstheorie“) einzubringen.

Da zumindest die Tiere nach biblischem Zeugnis (Gen 1,20) zusammen mit den Pflanzen (Gen 1,10.12) aus der Erde bzw. Natur, also metaphorisch formuliert, aus dem gleichen Schoß (vgl. Ps 139,13.15), hervorgegangen sind,

⁶ Vgl. hierzu Textbeispiele nebst Auswertung bei: G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen (AHAW.PH 1971,1), Heidelberg 1971, 30-32 (Schöpfung als Emersio).

kann man sie im wahrsten Sinne des Wortes, bildhaft ausgedrückt, als miteinander verwandt bezeichnen. – Ähnliches bringt der priesterliche Autor von Gen 1 selbst im Hinblick auf den Menschen zum Ausdruck, indem er nach der guten Ordnung des Anfangs Menschen und Tiere trotz ihrer verschiedenen „Herkunft“ (vgl. Gen 1,24 mit 1,26f) an den gleichen (vegetarischen) Tisch verwiesen sieht (Gen 1,29f). Der Fleischgenuß und damit das Töten der Tiere ist nach dem gleichen biblischen Zeugen erst eine Folge der Gewalt, durch die „alles Fleisch“ in seinem Wandel verdorben wurde (vgl. Gen 6,11f). Diesem Faktum, das der priesterliche Autor lediglich registriert, trägt Gott in der nachsintflutlichen Notordnung (Gen 9,1-7, vgl. V.2ff) Rechnung, welche die ganze Menschheit (incl. die „Natur“) betrifft, wobei im Verbot des Blutgenusses eine letzte Schranke der Ehrfurcht vor dem Leben aufgerichtet wird (Gen 9,4f), da das Blut als Sitz des Lebens gilt. Insofern steckt in dem vielbeschworenen Einssein des Menschen mit der Natur – aus biblischer Sicht – zumindest ein Körnchen Wahrheit.

IV.

Nun zu den biblischen Schöpfungsvorstellungen und Schöpfungsbildern, wozu auch die einschlägigen Schöpfungstermini zu beachten sind!

1. Nur noch andeutungsweise begegnet das Motiv „Schöpfung durch *Kampf*“, konkret das Chaoskampfmotiv. Vor dem Schelten (EÜ: Drohen) Gottes weichen die Wasser der Urflut (*t^ehom*) zurück, welche am Anfang die ganze Erde bedeckten (Ps 104,7; vgl. Ijob 7,12; 38,8-11). Als Kampf gegen die *Rahab* begegnet dieses urtümliche Schöpfungsmotiv in hochpoetischer Form in weiteren alttestamentlichen Texten (vgl. Jes 51,9; Ps 89,11; Ijob 9,13; 26,12). Aufgrund einer bildhaften Übertragung des Motivs auf Jahwes Sieg über Ägypten kann selbst Ägypten als *Rahab* apostrophiert werden (Ps 87,4; Jes 30,7 – Text unsicher). Wegen seines polytheistischen Hintergrundes eignete sich das Chaoskampfmotiv nicht so recht, um Jahwes Schaffen am Anfang auszudrücken. Ob dieses Motiv in der Chaosbeschreibung von Gen 1,2a noch anzutreffen ist (*t^ehom* : Urflut = babyl. *Tiâmat*?) muß zumindest offenbleiben; mehr weist in Richtung ägyptischer Protologie (hermupolitanische Theologie).

2. Mehrfach begegnet in Gen 1 dagegen das Motiv „Schöpfung durch *Scheidung*“: Und Gott „schied“ (hebr. *bādal* Hiphil): das Licht von der Finsternis (Gen 1,4), die Wasser unterhalb des Firmaments von den Wassern oberhalb des Firmaments (Gen 1,6; vgl. V.5), man vergleiche auch die Scheidung zwischen Meer und Land (Gen 1,9f). Das Scheidungsmotiv hat in der Trennung, Häftung der Urgottheit *Tiamat* (= Salzwasserozean) eine Parallele, wobei ihre eine Hälfte vom Schöpfergott *Marduk* als Firmament aufge-

stellt wurde (Enuma elisch, IV, 135-140)⁷, das in Gen 1,6f rein physikalisch als (so wörtlich) „Gehämmertes“ erscheint.

3. Am häufigsten begegnet jedoch die Vorstellung von „Schöpfung durch ein handwerkliches Tun“.

Es sind mehrere handwerklich einschlägige Schöpfungstermini vorzustellen.

3.1 Schöpfung durch „Gründen“ (*yāsad*) erscheint zumeist mit dem Objekt Erde (Jes 48,13; 51,13.16; Sach 12,1; Ps 24,2; 78,69; 102,26; 104,5; Ijob 38,4; Spr 3,19). – Nach Ps 89,12 wurde der „Erdkreis“ von Gott gegründet.

3.2 Schöpfung durch „Ausspannen“ (*nāṭû*) ist ein Lieblingsbild Deuterocesajas, um die Erschaffung des Himmels(gewölbes) plastisch darzustellen: Gott hat die Himmel ausgespannt, wie man ein Zelt ausspannt (Jes 40,22; 42,5; 44,24; 45,12; 51,13.16 [conj.]; dazu: Jer 10,12; 51,15; Sach 12,1; Ijob 9,8). Es handelt sich also um ein aus dem Nomadenleben entlehntes Bild. In der poetischen Wendung „Himmelszelt“ lebt diese im babylonischen Exil aufgekommene Schöpfungsvorstellung weiter. Deuterocesaja dürfte damit in Babylonien eine israelitische Alternative zur Bildung des Himmelsgewölbes durch Marduk (durch Häftung der Tiamat) geschaffen haben.

3.3 Auf die Menschenschöpfung am Anfang beschränkt ist die Verwendung des architektonischen Schöpfungsterminus „bauen“ (*bānû*). Jahwe-Gott „baute“ die dem Menschen (im Tiefschlaf) entnommene „Rippe“ zur „Frau“ (Gen 2,22). Hierzu gibt es eine altbabylonische Parallele in der Erschaffung des Menschen, eigentlich „Urmenschen“ (*lullû*) durch die Muttergottheit *Nintu*, genannt *Belet ili* (Herrin der Götter), wozu das wurzelgleiche akkadische Verbum *banû(m)* IV (schaffen, bauen) verwandt wird (*Atramḫasis*-Mythos I, 194f)⁸. In der biblischen Erzählung von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24) eignet sich gerade dieser Schöpfungsterminus besonders, um die Entsprechung der so erschaffenen Frau als „Gegenüber“ zum Mann möglichst plastisch darzustellen (vgl. Gen 2,18.23).

3.4 Um die *persönliche Menschenschöpfung*, das geheimnisvolle Entstehen des Kindes im Mutterleib, „ins Bild“ zu setzen, kann das AT das Verbum *sakak*, „weben“, verwenden. So preist der Beter von Ps 139 Jahwe als seinen Schöpfer, der ihn „gewoben“ hat im Schoß seiner Mutter (Ps 139,13: Form des Pi’el).

3.5 Die *klassische Vorstellung der Menschenschöpfung* ist die *Formatio*, die Bildung des (Ur-)Menschen aus Lehm. Sie begegnet mehrfach in babylonisch-assyrischen Texten. Der Sache nach ist sie im altbabylonischen *Atramḫasis*-Mythos bezeugt: *Enki* macht dort den Vorschlag „Einen Gott soll man schlachten,/ dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen!/ Mit

⁷ Deutsche Übersetzung in AOT² 120.

⁸ Teiledition: *W.v. Soden*, Die erste Tafel des altbabylonischen *Atramḫasis* Mythus. „Haupttext“ und Parallelversionen in: ZA 68 (1978/79), 50-94.

seinem Fleisch und seinem Blut/ möge Nintu den Lehm überschütten;/ der Gott und der Mensch mögen beschmiert werden/ gemeinsam mit Lehm!“ (I, 208-213)⁹. Bei der ähnlichen Erschaffung des (Ur-)Menschen (*lullû*) im Enuma-elisch-Epos (VI 25f)¹⁰ fehlt eigenartigerweise der Lehm als Schöpfungsmaterie. Im Gilgamesch-Epos ist es die Göttin *Aruru*, die auf Wunsch der Götter den als Widerpart Gilgameschs gedachten Enkidu erschafft, freilich nur mit Hilfe abgekniffenen Lehms (ebd. I, 29-41). Da in Israel, wie schon gesagt, die hochmythologische Vorstellung von Schöpfung durch (Götter)Kampf als dem Jahweglauben nicht entsprechend abgewiesen werden mußte, konnte auch die Vorstellung, der (Ur-)Mensch verdanke seine Existenz einem getöteten Gott, nicht übernommen werden. Vielmehr ist der (Ur-)Mensch im Unterschied zur babylonischen Tradition von seinem Wesen her rein irdisch: Jahwe-Gott hat ihn aus dem „Staub des Acker-/Erdbodens“ „geformt/gebildet“ (Gen 2,7), eine Vorstellung, die vermutlich durch Übertragung von der Menschenschöpfung, auch auf die Erschaffung der Tiere angewandt wird (Gen 2,19). Das Verbum *yāšar*, das eigentlich soviel wie „töpfeln“ heißt, stammt aus der Töpfersprache (vgl. Jer 18). Auch für Ägypten ist diese Vorstellung, freilich für die persönliche Menschenschöpfung, belegt: Der Schöpfergott *Chnum* formt das Königskind auf der Töpferscheibe.¹¹

3.5 Der *geläufigste* handwerkliche *Schöpfungsterminus* ist freilich „*machen*“ (*ʿāśā*), auch im Hebräischen ein „Allerwelts-Verbum“. So hatte der priesterliche Verfasser des sogenannten 1. (Welt-)Schöpfungsberichts keinerlei Hemmungen, die ihm in seiner Vorlage überkommene anthropomorphe Schöpfungsvorstellung zu belassen: So „macht“ Gott 1) das Firmament (Gen 1,6), 2) die große und kleine Leuchte sowie die Sterne (Gen 1,16), 3) die Landtiere (Gen 1,25), ja sogar 4) die Menschen (Gen 1,26).

Nach dem Bericht von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24), eine ursprünglich wohl selbständige Erzählung, die der Jehowist überarbeitet und in die Exposition der Paradieserzählung eingefügt hat,¹² will Jahwe dem Menschen „eine Hilfe“ „machen“ (Gen 2,18). Ebenfalls nach dem Jehowisten hat Jahwe „die Tiere des Feldes“ „gemacht“, unter denen die Schlange das klügste Tier ist (Gen 3,1a* Je).

4. Ein *spezifischer Schöpfungsterminus* ist *qānâ*, das neben „erschaffen“ eigenartigerweise auch „erwerben“ heißen kann. Letzteres ist sogar die Grundbe-

⁹ Edition v. Soden S. 65.

¹⁰ Deutsche Übersetzung nach H. Schmökel, Das Eilgamesch-Epos, Stuttgart u.a. 41978, 28.

¹¹ Vgl. V. Notter, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen (SBS 68), Stuttgart, 1974, 149-151 (Text und Illustration).

¹² Vgl. hierzu L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (FzB 70), Würzburg 1992, 123-125.

deutung. Auf dem Wege über „zeugen“ (eines Kindes) konnte *qānâ* schließlich die Bedeutung „erschaffen“ annehmen. E. Lipinski¹³ möchte freilich die Bedeutung „erschaffen“ bestreiten und für alle alttestamentlichen Belege von *qānâ*, Bedeutungen „besitzen“ bzw. „zeugen“ postulieren. Doch wird es wohl dabei bleiben, daß *qānâ* im AT auch die Bedeutung „erschaffen“ zukommen kann. Wenn die ugaritische Göttin *Atirat qnjt ilm* „Schöpferin/Gebärrerin der Götter“ genannt werden kann (vgl. KBL³ 1038a), dann kann der mit Jahwe gleichgesetzte El Eljon („El-Höchster“)¹⁴, dessen Priester Melchisedek, der König von Salem ist, „Schöpfer des Himmels und der Erde“ genannt werden (Gen 14,18f). Wenn im kanaänaischen Raum – wie in Ägypten – ursprünglich die Vorstellung einer Zeugung von Himmel und Erde durch den Schöpfergott verbreitet gewesen sein sollte, dann wäre sie in Gen 14, einem eher spät zu datierenden Text, natürlich längst überwunden. – Ps 139,13 ist *qānâ* in der Rede von der persönlichen Menschenschöpfung belegt, wo der Psalmist vor Jahwe bekennt: „Denn du hast meine Nieren (EÜ: mein Inneres) geschaffen...“ Die frühere Bedeutung von *qānâ* „zeugen“ ist noch in Dtn 32,6 erkennbar: „Ist er (d.h. Jahwe) nicht dein (=Israels) Vater dein Schöpfer, hat er dich nicht gemacht und hingestellt?“. Auch die Herkunft der (präexistenten) Weisheit von Jahwe kann durch *qānâ* ausgedrückt werden (Spr 8,22).

5. *Der theologische Schöpfungsterminus schlechthin ist jedoch bārâ*. Das Verbum *bara* begegnet erstmals, freilich nicht in einschlägigem Zusammenhang, in der jahwistischen Pentateuchquelle: Jahwe wird – nach den Worten des Mose – „etwas ganz Ungewöhnliches, Staunenswertes tun“, indem er die Erde ihren Rachen aufreißen läßt, um die Aufrührer (Datan, Abiram und ihren Anhang) zu verschlingen (Num 16,30). Hier wird *bārâ* also für aufsehererregendes vernichtendes Handeln Gottes in der Geschichte gebraucht, im Hinblick auf seine Macht über die Natur. Auf staunenerregende Wunder-taten Gottes in der Geschichte zugunsten seines Volkes verweist auch der passivische Beleg in Ex 34,10 (J?). Das Schöpfungshandeln Gottes am Anfang hat Israel zuerst im babylonischen Exil mit dem Verbum *bārâ* ausgedrückt. Offenbar hat Deuterocesaja¹⁵ damit den Anfang gemacht. In den Herausforderungsreden („Bestreitungen“) Jahwes lesen wir: Jahwe hat die Erde „geschaffen“ (40,28; 45,18), die Himmel (42,5; 45,18), die Sterne (40,26), die Menschen (45,12), ja sogar die Finsternis (45,7). Er kann selbst

¹³ Art. *qānâh*, in: ThWAT VII, 1992, 63-71.

¹⁴ Zu El bzw. Eljon vgl. M.H. Pope, in: Haussig, Götter und Mythen (s.o. Anm. 4), 279-283 bzw. 283f.

¹⁵ Vgl. hierzu: A. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM 3), Stuttgart 1974, 1-53.

„Schlimmes“ schaffen (45,7). In Gottesworten, deren Form das Element der persönlichen Menschenschöpfung aus der individuellen Klage aufnimmt, betont Jahwe bei Deuterocesaja, daß er Israel geschaffen hat (Jes 41,20; 43,1.15), ja jeden, der nach Jahwes Namen benannt ist (43,7).

Offensichtlich von Deuterocesaja beeinflusst, hat der Verfasser der Priesterschrift in seine Bearbeitung der Vorlage von Gen 1 7mal den Schöpfungsterminus *bārā'* eingetragen: Gott hat den Himmel und die Erde erschaffen (Gen 1,1: Überschrift, wie: 2,4a: Unterschrift) die großen Seetiere (1,21); den Menschen (3mal: 1,27³), sowie: „all sein Werk“ (2,3). Weiterhin kommt P im „Stammbaum Adams“ auf die Menschenschöpfung zu sprechen (5,1.2): Dagegen ist der Beleg Gen 6,7 (im J-Kontext) redaktionell.

Die Etymologie von *bārā'*¹⁶ ist weithin ungeklärt. Ursprünglich mag es soviel wie „zuspitzen“ oder „roden“ bedeutet haben (im Intensivstamm: Jos 17,15.18; Ez 21,24.47). In der erstgenannten Bedeutung verwies es auf handwerkliche Herstellung eines Dinges durch Bearbeitung. Doch fehlt bei den Formen im Grundstamm (Qal) durchweg die Angabe einer Schöpfungsmaterie, weshalb seine Bedeutung hinausläuft auf „etwas in staunenswerter, unvergleichlicher Weise schaffen“. Damit stimmt überein, daß das Verb in allen Belegen der Grundform Gott (Jahwe) als Subjekt hat (vgl. noch Ex 28,13.15: Erschaffung des Urmenschen, im metaphorischen Sinne: Ez 21,35 mit dem Objekt Ammon, sämtlich Stellen mit Passiv-Formen und Gott als dem logischen Subjekt). Wegen des Fehlens einer Schöpfungsmaterie ist man versucht, in Gen 1 an eine „Schöpfung aus dem Nichts“ zu denken, doch sperrt sich der Kontext in Gen 1 dagegen, wie später noch auszuführen ist.

6. Die Rede vom Erschaffen durch ein Sprechen (*'āmar*) bzw. durch ein Wort (*dābār*) Gottes spiegelt die weitestgehende Abstraktion im Reden von Schöpfung. Sie begegnet vor allem im Welt schöp f ungsber icht (Gen 1,1-2,4a), in nachexilischen Psalmen (Ps 33,6; 147,15; 148,5), aber auch in den Gottesreden der Ijobdichtung bei der Ausgrenzung der Chaoswasser im Meer: „Bis hierher darfst du und nicht weiter!“ (Ijob 38,11). Obwohl diese Schöpfungsvorstellung erst in exilischen Schriften des AT bezeugt ist, hat Israel sie nicht, wie man leicht vermuten könnte, in Babylonien von den Babyloniern übernommen. Die einzig wirkliche Parallele findet sich in einem ägyptischen Dokument, in dem berühmten „Denkmal memphitischer Theologie“¹⁷, das bisher meist schon dem Alten Reich zugeschrieben wurde, neuerdings freilich

¹⁶ Vgl. hierzu: A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus br' (bara) „schaffen“ (Regensburger Studien zur Theologie 20), Frankfurt a.M.-Berlin-Las Vegas 1979.

¹⁷ Vgl. hierzu: L. Ruppert, Die Ruhe Gottes im priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen I) und die „Zufriedene Ruhe“ des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie, in: XXI. Deutscher Orientalistentag 1980 in Berlin. Vorträge, hrsg. v. F. Steppat (ZDMG Supplement V), Wiesbaden 1983, 121-131.

mitunter ins Neue Reich herabdatiert wird. Im „Denkmal“ ist die Rede von der Schöpfung durch das Wort des *Ptah* „das von dem Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde“. Der Text, eine Priesterlehre, findet sich neben anderen liturgischen Texten in Abschrift auf jenem berühmten Dioritstein (nun in Oxford), den der Pharao Schabaka (716-701 v.Chr.) im *Ptah*-Tempel zu Memphis aufstellen ließ. Wie Gen 1, so stellt auch das „Denkmal“ einen kombinierten Bericht von einer Schöpfung durch das Wort und von einer Schöpfung durch die Tat des Schöpfergottes dar. Nur ist in der ägyptischen Parallele der Tatschöpfungsbericht hinten in den Wortschöpfungsbericht eingefügt, während die biblische Parallele eine kunstvolle Verzahnung von Wort- und Tatbericht aufweist. Diese Parallele ist schwerlich als zufällig abzutun. Bisher hatte man (ohne entsprechende Berücksichtigung des „Denkmals“) das Ineinander von Wort- und Tatschöpfung in Gen 1 literar- oder redaktionskritisch zu erklären versucht, so vor allem W. Schmidt¹⁸, der zwischen einem älteren Tatbericht als Vorlage und einem jüngeren Wortbericht unterscheidet, der seinerseits als Interpretation des älteren Berichts zu verstehen und auf das Konto des Verfassers der Priesterschrift zu setzen sei. Schmidt sieht in dem jeweils, insgesamt 7mal (Gen 1,3.6.9.11.14.20.24), dem mit „Und Gott sprach“ eingeleiteten Schöpfungsbefehl folgenden stereotypen Satz „Und es geschah so“ eine Vollzugsbestätigung, die den Vollzug der Schöpfung durch das zitierte, befehlende Wort Gottes registriert.¹⁹ Doch wird man mit O.H. Steck²⁰ den Satz „Und es geschah so“ nicht (mit Schmidt) auf den vorausgehenden Schöpfungsbefehl zurückbeziehen dürfen, sondern ihn als „Feststellung folgerichtiger Entsprechung“ dem jeweils folgenden Satz „Und Gott machte...“ u.ä. zuordnen müssen. Ist aber dieser formelhafte Satz als „Entsprechungsformel“ von Anfang an mit dem sogenannten „Tatbericht“ verknüpft gewesen, fällt ein eigenständiger „Wortbericht“ dahin, den der Verfasser der Priesterschrift als Interpretationsschicht in den älteren „Tatbericht“ hätte einarbeiten können. Ein Blick auf die ägyptische Parallele bestätigt die Richtigkeit der Analyse von O.H. Steck: Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Tradition, besser: die Vorlage des Welterschöpfungsberichts, die dem Verfasser der Priesterschrift im babylonischen Exil zur Verfügung stand, bereits die Kombination von Wort- und Tatschöpfung enthalten. Die Spannung zwischen Wort- und Tatschöpfung in Gen 1 läßt sich weder literar- noch redaktionskritisch auflösen, ja, sie

¹⁸ Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn ³1973,

¹⁹ Schmidt, a.a.O., 56-59.

²⁰ Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Göttingen 1975, 36.

ist nicht von der Art, daß sie nach literarkritischer Scheidung verlangte. Zu dieser für uns Heutige eigenartigen Kombination haben sich die Jerusalemer Tempelpriester noch in vorexilischer Zeit höchstwahrscheinlich vom „Denkmal memphitischer Theologie“ anregen lassen. Die ägyptische Parallele wird zumindest dem Inhalt nach in Jerusalem bekannt gewesen sein, da rege Beziehungen zwischen dem Königshof in Jerusalem und Ägypten bestanden; ja besonders eng waren diese Beziehungen unter König Hiskia (726-697 v. Chr.) und dem erwähnten Pharao Schabaka gewesen.

Wie aber ist das Ineinander von schöpferischem Wort und schöpferischer Tat in Gen 1 zu verstehen. Doch wohl so: Gott „scheidet“, „macht“, „befestigt“ durch sein schöpferisches Wort: Das auf eine handwerkliche Tätigkeit verweisende Schöpfungshandeln Gottes ist im Lichte des Zeugnisses von der Wortschöpfung als analog zu verstehen. Es ist nicht eigentlich Gott selbst, der etwa mit eigenen Händen scheidet, macht, befestigt, als vielmehr sein schöpferisches Wort. So genügt sein Schöpferwort allein, um das Licht zu schaffen (Gen 1.3). – Doch wäre es verfehlt, dieses erste Schöpfungswerk für einen eigenständigen Wortschöpfungsbericht zu reklamieren. Offenbar galt P das Licht aufgrund seiner Beschaffenheit als nicht bildbar (vgl. aber das kühne Bild Jes 45,7).

Als eine Vorstufe der Rede von der Erschaffung durch das Wort ist wohl das Überlieferungselement von der Beratung der Götter vor der Menschenschöpfung anzusehen,²¹ wie sie uns etwa schon im altbabylonischen Atram-ḫasis-Mythos begegnet, wo der Gott Enki (Ea) vorschlägt, wie der (Ur-)Mensch im einzelnen zu erschaffen sei, ein Vorschlag bzw. eine Anweisung, die dann von den Göttern, vor allem der Schöpfergöttin *Nintu* (*Mami, Belet ili*) ausgeführt wird (s.o.). Im Falle der zur Welterschöpfungstradition erst hinzugekommenen Menschenschöpfungstradition von Gen 1,26ff ist aus einer ursprünglichen Beratung des Schöpfergottes im göttlichen Hofstaat eine Selbstberatung geworden: „Lasset uns Menschen machen...“ (Gen 1,26). Eine ursprüngliche Selbstberatung ist übrigens auch hinter der formelhaften Redeweise von „Herz und Zunge“ im „Denkmal“ zu vermuten.

In einer späteren Entwicklungsstufe konnte die Tatschöpfung gänzlich durch Wortschöpfung ersetzt werden. Dies geschieht etwa in späten Psalmen, die offenbar von Gen 1 abhängig sind. So heißt es in Ps 148,5: „Denn er (Jahwe) gebot, und sie (die Himmel und Wasser über dem Himmel) waren erschaffen“. Ps 147 führt physikalische Naturerscheinungen wie Schnee, Reif und Eis (V.16f) auf das göttliche Schöpferwort zurück: „Er sendet sein Wort zur Erde, rasch eilt sein Befehl dahin“ (V. 15; vgl. V.18). Noch abstrahierender und prägnanter rekapituliert der Dichter von Psalm 33 die Schöpfung: „Durch das Wort (*dābār*) Jahwes wurden die Himmel erschaffen, ihr ganzes

²¹ Schmidt, Schöpfungsgeschichte 169, verweist auch hier auf Gen 1,26.

Heer (d.h. die Sterne) durch den Hauch seines Mundes“ (V.6). Doch hält dies den Psalmisten keineswegs davon ab, sich bezüglich der irdischen Schöpfungswerke Jahwes anthropomorpher Ausdrucksweisen zu bedienen: „Wie in einem Schlauch faßt er das Wasser des Meeres, verschließt er die Urflut in Kammern“ (Ps 33,7). Doch, um diese konkret erscheinenden Aussagen als Bilder, Metaphern auszuweisen, schließt der Psalmist den Abschnitt über die Schöpfung mit den Worten „Denn Jahwe sprach, und sogleich geschah es; er gebot, und alles war da“ (Ps 33,9).

7. *Schöpfung kann auch durch Mitteilung des „Lebensatems“ (nišmat hayyim) erfolgen*, so im Fall der Erschaffung des Menschen aus dem „Staub des Erdbodens“: „und er (Jahwe-Gott) blies in seine Nase den Lebensatem“ (Gen 2,7). Damit ist freilich nicht Mitteilung einer göttlichen Substanz, etwa des Gottesgeistes, gemeint, vielmehr wird der „Lebensatem“, der den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, auf Gott zurückgeführt, als Gottesgabe begriffen. Der Umstand, daß bei der Erschaffung der Tiere eine „zusätzliche“ Begabung mit „Lebensatem“ nicht berichtet wird (Gen 2,19), hängt damit zusammen, daß dies in der Vorlage Gen 2,*18-24 fehlte, nicht etwa damit, daß der Verfasser (bzw. Kompositor) der Paradieserzählung in Gen 2+3 (der Jehowist) dadurch einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier hervorheben wollte und den „Atem des Lebens“ beim Menschen als Geistseele verstanden hätte. Daß das AT in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen Menschen und Tieren macht, ist Ps 104,29f zu entnehmen, wo unterschiedslos von Tieren und Menschen gesagt wird: „Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört, nimmst du ihnen den Atem (wörtlich: ihren Atem: hebr. *ru^aḥ*), so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist (ebenfalls: *ru^aḥ*) aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.“ Der Atem/Geist kommt zwar von Gott, ist aber kein „Teil“ Gottes. Das Leben zeigt sich eben im Atmen des Geschöpfs, was der Orientale aus dem Umstand schließen konnte, daß mit dem letzten Atemzug das Leben entschwindet und der Tod eintritt.

8. *Zum Schluß ist noch zu diskutieren, ob das Alte Testament eine Schöpfung „aus dem Nichts“ kennt*. Da der spätalttestamentliche Beleg 2 Makk 7,28 die Erschaffung von Himmel und Erde „aus dem Nichts“ zu bezeugen scheint, ist eine Diskussion zumindest angebracht, des weiteren, weil bei der Verwendung des Schöpfungsterminus *bārā'* (mit göttlichem Subjekt) niemals irgendein Material (Schöpfungsmaterie) angegeben wird (s.o.).

Zunächst zu Makk 7,28, dem alttestamentlichen Beleg, der als Grundstelle für die Vorstellung von der „creatio ex nihilo“ gilt.²² Er findet sich in der

²² Vgl. zum folgenden: G. Schmuttermayr, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28?

Legende vom Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7), demzufolge diese Gesetzestreuen den Mut zum Martyrium aus dem Glauben an die Auferweckung zu ewigem Leben schöpfen (vgl. V.9.11.14.23.29.36). Um den Glauben ihrer Söhne an die Macht Gottes zur Auferweckung zu bestärken, erinnert sie die Mutter daran, daß der Schöpfer der Welt auch sie in ihrem Mutterschoß „aus den Grundstoffen zusammengesetzt“ und „geformt“ hat (V.22f; vgl. V.27). Diesem Hinweis auf die (persönliche) Menschenschöpfung läßt die Mutter, da sie ihrem jüngsten Sohn zuredet, ein Bekenntnis zu Gott als dem Welterschöpfer folgen: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das ‚nicht aus dem Seienden‘ (οὐκ ἐξ ὄντων) erschaffen, und so entstehen auch die Menschen“ (V.28). Die Einheitsübersetzung bietet mit den meisten Übersetzungen statt „nicht aus dem Seienden“ die Wendung „aus dem Nichts“. D.h. sie deutet die von den besten Handschriften gebotene Lesart, im Sinne des „ex nihilo“ der atlateinischen Bibel, die wiederum von der Lesart ἐξ οὐκ ὄντων („aus dem Nicht-Seienden“) jüngerer Textzeugen der LXX gestützt wird, wie auch mehrere Kirchenschriftsteller und -väter der alten Kirche letztere Lesart voraussetzen.²³ Jedoch, so schwer auch das Gewicht der Tradition ist, ändert sich nichts an der Ursprünglichkeit der Lesart οὐκ ἐξ ὄντων („nicht aus dem Seienden“). Es liegt offenbar eine vielleicht bewußte Vertauschung von Negation (οὐκ) und Präposition (ἐξ) vor, die aus der eher relativen Aussage eine absolute macht. Hier mag auch Philo nachgewirkt haben, demzufolge (Legum allegoriae III,10) Gott „das Ganze“ (τὰ ὅλα) „aus den/dem Nicht-Seienden“ (ἐκ μὴ ὄντων) zusammengestellt/zusammengesetzt hat.²⁴ Könnte an dieser Philo-Stelle noch etwas Ähnliches gemeint sein wie Weish 11,17, wo auf „Gottes mächtige Hand“ verwiesen wird, „die aus ungeformtem Stoff die Welt gestaltet hat“, sagt Philo an anderen Stellen, daß Gott das „Nicht-Seiende“ (τὰ μὴ ὄντα) zum Sein (εἶναι) „führt“, womit wohl „das Hervorbringen des Noch-nicht-Vorhandenen“ intendiert ist.²⁵ 2 Makk 7,28 will dagegen (in der ursprünglichen Lesart) eine greifbare Schöpfungsmaterie ausschließen, schwerlich eine irgendwie geartete Aussage über ein Nichts vor der Schöpfung machen. Somit ist in 2 Makk 7,28 kaum eine derartige paradox formulierte philosophische bzw. theologische Grenzaussage intendiert.

in: BZ N.F. 17 (1973), 203-228.

²³ Diese Lesart wird von der Lukian-Rezension und einigen Minuskeln bezeugt, sowie u.a. von Origenes, Theophilus von Alexandrien, Johannes Chrysostomus und Theodoret von Cyrus. Vgl. hierzu neben dem Apparat der Edition von W. Kappler-R. Hanhart, *Maccabaeorum liber II*, Göttingen ²1976, z.St., besonders *Schmuttermayr*, a.a.O., 219-221.

²⁴ Vgl. *Schmuttermayr*, a.a.O., 219.

²⁵ Interpretation der Philo-Stellen bei H.-F. Weis (1966), zitiert bei *Schmuttermayr*, a.a.O., 212.

Enthält nun der Weltschöpfungsbericht von Gen 1 explizit oder implizit die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts? Die mehrfache Verwendung des hochtheologischen Schöpfungsterminus *bārā'*, so schon in der Überschrift (Gen 1,1), als solche ist noch nicht in diesem Sinne zu interpretieren, wenngleich sie die Vorstellung der „Schöpfung aus dem Nichts“ auf einer höheren Reflexionsstufe begünstigt.

Der in Gen 1,2a erwähnte „Urzustand“, die chaotische Verfassung der Erde (*tohūwābohū*), ein Traditionselement alter Schöpfungsmythen (vgl. besonders die hermopolitanische Theologie²⁶!), kann schwerlich auf eine Erschaffung aus dem Nichts gedeutet werden. Solches wäre nur denkbar, wenn der erste Satz von Gen 1 „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde erschaffen“ nicht als Überschrift über das Ganze, sondern gleichsam als erstes Schöpfungswerk zu verstehen wäre; doch widerspricht dieser Deutung schon die Struktur von Gen 1. Auch wäre eine zunächst noch chaotische Erde ein höchst unvollkommendes Schöpfungswerk, das in scharfem Gegensatz zu den übrigen Schöpfungswerken des Sechstageswerkes stünde, die Gott als für „gut“ befindet.

Kann man etwa Gen 1,2a so interpretieren, daß Gott die geordnete Welt (Erde) aus dem Chaos, dem Tohuwabohu, geschaffen habe?

Gewiß, Gott funktionierte die (Ur-)Finsternis zur Nacht um, gibt ihr eine Funktion in der geordneten Schöpfung, im Wechsel mit dem Licht den Tagesablauf zu garantieren (Gen 1,4f). Man könnte auch von einer neuen Qualität der Finsternis sprechen. Ähnliches gilt von den Chaoswassern, der Urflut, die durch zweifache Scheidung eine neue Funktion erhalten, als der durch das Firmament von der Erde getrennte Himmelsozean (Gen 1,6f) wie als das vom Festland geschiedene (Salz-)Meer (Gen 1,9f).

Trotzdem kann man nicht sagen, Gott habe die Welt *aus* dem Chaos, dem Tohuwabohu erschaffen. Der Schöpfer benutzt nur einige Elemente des Chaos, um qualitativ etwas völlig Neues zu schaffen, das in keiner Weise durch das Chaos vorbereitet oder in ihm bereits der Potenz nach enthalten wäre. Eher könnte man sagen: Gott drängt das Chaos an den Rand und schafft an seiner Stelle den Kosmos, wo jeweils das später Geschaffene das vorher Geschaffene voraussetzt. Doch existiert keine Kausalkette, die auf das Chaos am Anfang zurückgeführt werden könnte. Selbst die nun in die Nacht eingeschlossene bzw. eingegrenzte Urfinsternis erhält ihre neue Funktion erst durch das von Gott geschaffene Licht, das zum „Tag“ wird. Ähnlich verlieren die Urwasser ihren bisherigen Unheilscharakter durch ein hinzukommendes Schöpferhandeln, das sie scheidet, im ersteren Falle sogar durch eine eigene Schöpfung, das Firmament, mit trennender Funktion.

²⁶ Vgl. R. Kilian, Gen 1 2 und die Urgötter von Hermopolis, in: VT 16 (1966), 420-438.

Mitunter postuliert man in der neuesten naturwissenschaftlichen Forschung für den Anfang der Welt eine chaotische Quantenfluktuation, die, selbst gleichsam ein Nichts, im „Urknall“ die erste Materie (u.a. Elektronen) hervorgebracht habe, weshalb man verschiedentlich von einer „Entstehung der Welt aus dem Nichts“²⁷ spricht. Jedoch läßt diese Hypothese schon rein naturwissenschaftliche Fragen ungelöst, z.B. „die Frage, wie aus der chaotischen Prästruktur eine Fluktuation zu einem praktisch beliebig heißen und dichten Anfangszustand führt, der für das Ingangkommen der Inflation (L.R.: des Universums) und den Phasenübergang unerlässlich ist“²⁸. Wenn Gott nach P. Davies²⁹ weltimmanent als eine Art von holistischem geistigen Prinzip an der Entstehung der Welt aus dem Nichts beteiligt ist, dann ist diese Gottes- und Schöpfungsvorstellung natürlich unendlich weit von der biblischen, speziell der alttestamentlichen entfernt. Man kann das Tohuwabohu von Gen 1,2 z.B. nicht mit der chaotischen Quantenfluktuation des Anfangs vergleichen, da der Kosmos nach dem Zeugnis von Gen 1 in keiner Weise wirkursächlich auf dieses zurückführt werden kann, ist dieser doch durch Gottes Schöpfermacht und Schöpferwort an die Stelle des Chaos getreten. Ebenso wenig ist die „creatio ex nihilo“ (grundgelegt in 2 Makk 7,28 [Lukianversion der LXX; lat. Bibel]) auf der Erschaffung der Welt aus einem vormateriellen Substrat hin zu verstehen, vielmehr soll dadurch gerade jegliches, auch nichtmaterielles Substrat als Instrumentalursache ausgeschlossen werden.

V.

Am Schluß sei in aller Kürze die bleibende Bedeutung des biblischen (alttestamentlichen) Schöpfungszeugnisses für den Glaubenden bzw. Christen zusammengefaßt.

²⁷ Vgl. vor allem die beiden, dem erwähnten Modell freilich kritisch gegenüberstehenden Beiträge von V. Weidemann: a) Die Entstehung der Welt aus dem Nichts. Kosmologie an den Grenzen der Naturwissenschaft, in: Festschrift K. Hübner, Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, hrsg. v. H. Lenk, Freiburg-München 1986, 467-485; b) Das Inflationäre Universum – die Entstehung der Welt aus dem Nichts, in: H.A. Müller (Hrsg.), Naturwissenschaft und Glaube. Natur- und Geisteswissenschaftler auf der Suche nach einem neuen Verständnis von Mensch und Technik, Gott und Welt, Bern-München-Wien 1988, 346-365. Vertreten wird diese Hypothese, nicht zuletzt auch unter theologischem Aspekt, von: P. Davies, Gott und die moderne Physik, München 1986, vor allem: a.a.O. 276-279; dgl. (zum Quantenbegriff) a.a.O. 135-158. – Für einschlägige Literaturhinweise ist der Verfasser Herrn Dr. Reinhard Hoeps, Köln, zu Dank verpflichtet, dessen Augsburger Referat (mit anschließender Diskussion) auch maßgebend zur Erweiterung des ursprünglichen Referats für den Druck beigetragen hat.

²⁸ V. Weidemann, Das Inflationäre Universum, 357.

²⁹ Gott und die moderne Physik, besonders 280-294, dazu das Vorwort von H.v. Ditlefurth zu diesem Buch, 7-11.

1. Das AT versteht die Welt als „Himmel und Erde“, die ihre Existenz nicht selbst, sondern Jahwe, dem Gott der Offenbarung, verdanken.
2. Das AT kann sich Teile des Kosmos („alles Bestehende“: Gen 7,4.23), ja „das Ganze“, d.h. den Kosmos ohne Bezug zu und Herleitung von Jahwe bzw. (so Kohelet) von Gott schlechthin nicht vorstellen. Für eine irgendwie eigenständige „Natur“ ist in der Bibel kein Platz.
3. Selbst die lebenspendende „Mutter“ Erde, um die Israel aus vorgegebener außerisraelitischer Tradition weiß, ist unfähig, etwas Lebendiges hervorzubringen, wenn sie nicht Gottes Schöpferwort dazu ermächtigt (vgl. Gen 1,11f.24). Immerhin besteht eine gewisse Affinität der Geschöpfe zur Erde und damit zur „Natur“ als ihrem „Mutterboden“.
4. Diese gegenüber den Schöpfungstraditionen der Nachbarvölker grundlegende Differenz ergibt sich aus der im Monojehwismus, später Monotheismus wurzelnden Zurückweisung von theogonisch begründeten altorientalischen Kosmogonien.
5. Das AT berichtet vom göttlichen Schaffen in Analogie zum menschlichen Schaffen, wie dies auch in seiner Umwelt der Fall war.
6. Unberücksichtigt in der Darstellung von Jahwes Schaffen blieb die Vorstellung vom Schaffen durch Kampf (Götterkampf, Theomachie), da Israels Monojehwismus eine solche Vorstellung nicht zuließ.
7. Auch die anthropomorphen Schöpfungstermini lassen in ihrer Verwendung deutlich die Souveränität des Schöpfergottes erkennen, wie auch die Erschaffung der Menschen, im Unterschied etwa zu *Atramḥasīs* (Versorgung der Götter!), für den Schöpfer in keiner Weise notwendig war. Nach Gen 2,8 hat der Mensch den Garten Eden zu bebauen und zu bewachen, nach Gen 3,17.23 den Ackerboden, um sich selbst davon zu ernähren (vgl. Gen 3,17-19).
8. Der Schöpfer kann auf Vorgegebenes, auf den Staub des Erdbodens (Gen 2,7), wie auf das Chaos, Tohuwabohu am Anfang der Welterschöpfung (1,2a) zurückgreifen.
9. Jedoch ist der Schöpfer keineswegs auf Schöpfungsmaterie angewiesen. Die erhellt etwa aus der Erschaffung des Lichts (Gen 1,3-5) wie aus dem Umstand, daß mit *bārā'* als Schöpfungsterminus niemals die Angabe einer Schöpfungsmaterie verbunden ist.
10. Selbst das Gen 1,2a für den Anfang vorausgesetzte Tohuwabohu ist keineswegs Bedingung der Möglichkeit der Welterschöpfung. Zwar erschafft Gott den Kosmos nicht ohne teilweise Verwendung des Chaos, dessen Elemente von ihm teils zurückgedrängt, teils mit einer neuen nun ordnungs- und lebensfreundlichen Funktion ausgestattet werden (Finsternis zur Nacht; Urflut zu geschiedenen oberen [Himmelsozean] und unteren Wassern [Meer]), ist der Kosmos nicht eigentlich aus dem Chaos als vielmehr an dessen Stelle erschaffen.

11. Der klassische Beleg einer „creatio ex nihilo“ Makk 7,28 ist nicht im abstrakt philosophischen Sinne zu verstehen, als ob vor der Schöpfung das „Nichts“ vorauszusetzen wäre, das als Abstraktion von „Sein“ ein Unbegriff ist, sondern daraufhin, daß Gott alles ins Sein gerufen bzw. (so 2 Makk 7,28 im bestbezeugten Text) dabei keine Schöpfungsmaterie (ein Seiendes) benötigt hat.

12. Eine Entstehung der Welt aus einer chaotischen Quantenfluktuation des Anfangs, wie neuerdings von Naturwissenschaftlern postuliert, kann weder begrifflich mit der „creatio ex nihilo“ (vgl. 2 Makk 7,28 [lat. Bibel]) noch sachlich mit dem Chaos (Tohuwabohu) des Anfangs nach Gen 1,2 verglichen werden, da dieses in keiner Weise die Entstehung des Kosmos bewirkt hat, wie eine „creatio ex nihilo“ eben ein vormaterielles Substrat als Voraussetzung der Schöpfung, geschweige denn als deren Vorstufe ausschließt.