

Jörg Jeremias

## Von Schöpfung redet im Alten Testament nicht nur die Schöpfungsgeschichte

### I. Die Fragestellung

Das Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche beginnt mit der Prädikation Gottes, des Vaters, als „Schöpfer Himmels und der Erde“; die Bibel beginnt mit der Schöpfungsgeschichte: Scheinbar ist nach alledem das Thema Schöpfung der Ausgangspunkt aller Rede von Gott, ihre selbstverständliche Basis, in sich problemlos und selbstevident. Und doch weiß heute jeder einigermaßen theologisch Gebildete, daß die sachliche Vorordnung des 1. Artikels im Bekenntnis des Glaubens und im Wachstum der Bibel keineswegs den Erkenntnisweg der urchristlichen Gemeinde bzw. des biblischen Israel widerspiegelt. Vielmehr stand hier am Anfang das Bekenntnis zum stellvertretenden Leiden und zur Auferstehung Christi (1 Kor 15,3 f.) bzw. im Falle der atl. Gemeinde das Bekenntnis zur Rettung Israels am Schilfmeer in aussichtsloser Situation (Ex 15,21). Schöpfung ist keineswegs selbstverständlich und schon gar nicht von allem Anfang an ein Thema des Alten Testaments. Im Gegenteil, das biblische Israel hat erst vergleichsweise spät grundsätzlich und ausführlich von der Schöpfung der Welt gesprochen. Zu einem theologisch zentralen Thema, wie im Bekenntnis der christlichen Gemeinde vorausgesetzt, wurde die Schöpfung im Alten Testament sogar erst in seiner Spätzeit, genauer: während der exilischen und dann in der nachexilischen Zeit. Die einzige bedeutende Ausnahme, die Schöpfungsgeschichte des Jahwisten in Gen 2, ist ein einsamer und innerhalb des Alten Testaments analogieloser Text, voller interner Polemik gegen die Sicht der Welt und des Menschen in Israels Umwelt. Er steht in einer konkreten Gesprächssituation mit der Weltdeutung der Umwelt, nennt vor allem aber die Schöpfung nicht selbstgewichtig, sondern nur als Gegenpol zu gegenwärtiger Welterfahrung des Menschen in ihrer Mühsal und Gebrochenheit, wie sie die Schöpfungsabsicht Gottes keineswegs direkt widerspiegelt (Gen 3). Er ist eine Ausnahme, die die Regel bestätigt. Erst mit der Vorordnung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes Gen 1 in nachexilischer Zeit erhielt das Thema der Schöpfung der Welt jenes Gewicht, das ihm im allgemeinen Bewußtsein der Christen heute zukommt.

Dieser Sachverhalt ist um so erstaunlicher, als die ältesten Texte der großen Kulturnationen in Israels Umwelt Schöpfungstexte sind. Wie über Gott zu reden ist, entnahmen diese Völker unmittelbar ihrer Welterfahrung im Alltag, indem sie diese Erfahrung religiös deuteten. Die ältesten (sumerischen) Texte aus Mesopotamien kennen für jeden Teilbereich der Alltagserfahrung eine für ihn verantwortliche Gottheit: für Getreide einen Getreidegott, für Vieh einen Viehgott, für Pflanzen eine Pflanzengöttin etc. Die überkommenen Mythen dieser Zeit klären dann etwa in Erzählungen vom Streit zweier Götter die Gewichtigkeit der Teilbereiche, für die die Götter zuständig sind, im Blick auf die menschliche Erfahrung. Natürlich wurde solches mythisches Erzählen desto reflektierter und komplizierter, je komplexer die Welterfahrung der Kulturlandvölker im Verlauf der Geschichte wurde. Jedoch blieb es wie in jener alten (mehr als tausend Jahre vor David reichenden) Zeit wesentlich von dem Bemühen geleitet, die Ordnung der Welt zu erkennen, in ihren positiven Kräften zu nutzen und möglichst nicht zu verletzen. Wenn zu biblischer Zeit am babylonischen Neujahrsfest der zum Epos ausgeweitete Weltschöpfungsmythos Enūma eliš rezitiert und dramatisch in Szene gesetzt wurde, in dem der Gott der Ordnung, Marduk, die Chaosmacht Tiamat besiegt und aus ihrem Leichnam die Welt entstehen läßt, wurde mit Rezitation und Drama die Ordnung der Welt neu in Kraft gesetzt und heilvoll von den Kultteilnehmern erfahren. Diese Ordnung spiegelt allerdings insofern ein fortgeschrittenes Stadium der Geschichte wider, als das rezitierte Epos im Bericht vom Bau des Marduktempels in Babylon gipfelt; mit der rituellen In-Kraft-Setzung der Weltordnung wird die innere Staatsordnung und ebenso die Weltherrschaft Babylons neu als gültig erfahren; sie sind sakrosankt als unablösbarer Teil der Schöpfungsordnung.

Es versteht sich von selbst, daß es in einer Welt mit solchen Denkvoraussetzungen als revolutionär erscheinen mußte, wenn das biblische Israel von sich selber sagte, es sei am Anfang ohne Königtum gewesen, und damit Schöpfungsordnung und geschichtlich gewordene Staatsordnung programmatisch voneinander trennte. Wenn die Staatsordnung einen geschichtlichen Anfang hatte, war die Möglichkeit gegeben, daß sie auch wieder enden konnte; die Propheten sprachen diese Konsequenzen in aller Klarheit aus (vgl. etwa Hos 3,4; 13,9–11). Solche Gedankengänge sind nur denkbar von einer völlig anderen Sicht der Welt und der ‚Schöpfung‘ her, vor allem aber von andersartiger Gotteserfahrung her. Es gehört zu den Eigenarten des biblischen Israel, daß es lange Zeit zugewartet hat, bis es sich an die Deutung der Welt als ganze begab, daß es diese Deutung erst wagte, nachdem es zuvor vielfältige Erfahrungen mit Gott im Raum der Geschichte gemacht hatte. Es sprach zuerst von Gottes Führung auf seinem Weg, von Versorgung mit Lebensnotwendigem in der Not, von göttlicher Rettung in aussichtsloser Situation (am Schilfmeer) etc. und hatte auf diese Weise andere Maßstäbe für seine Rede von *der* Welt und *dem* Menschen gefunden als seine Nachbarn. Das Wissen vom Ringen Israels um seine Sicht der Welt und der Schöpfung ist im

allgemeinen Bewußtsein heutiger Menschen kaum vorhanden, weil die beiden ersten Kapitel der Bibel – die zweifellos aus guten theologischen Gründen voranstehen, aber keineswegs einfach repräsentativ für Israels Reden von Schöpfung sind – den Eindruck erwecken, Schöpfung sei das evidenteste und problemloseste Thema Israels gewesen. Es lohnt sich daher einmal, Schöpfungstexte im Alten Testament unabhängig von den anfänglichen Schöpfungsberichten zu betrachten.

## II. Der König der Welt und die gehaltene Schöpfung

Wie soeben angedeutet, entstammen die großen theologischen Fragestellungen des AT, die mit der Schöpfung verbunden sind – Schöpfung und Geschichte, Schöpfung und Erlösung, Schöpfung und Weltvollendung –, erst der exilischen und nachexilischen Zeit. Natürlich hat das biblische Israel aber nicht erst zu dieser Zeit erstmalig von Schöpfung geredet. Wenn man ganz genau sein will, muß man allerdings sagen, daß diese älteren Texte wesentlich an dem, was wir *Welterhaltung* nennen würden, interessiert waren, nicht so sehr an der Erschaffung der Welt<sup>1</sup>. Das Thema der Welterhaltung aber wurde Israel mit aller Macht von außen aufgedrängt. Es mußte spätestens, als es unter David und Salomo Staat wurde, sein Denken auf die Welt als ganze richten, denn es traf bei den kanaanäischen Einwohnern des neugebildeten Staates – die rein zahlenmäßig im Norden etwa die Hälfte der Bevölkerung bildeten, im Süden nicht sehr viel weniger – auf ein religiöses Denken, das universal ausgerichtet war und die Hochgötter als Herrscher der Welt pries, wie uns die ugaritischen Texte gelehrt haben. Der höchste Titel, den diese Hochgötter trugen, war der des Königs der Welt, den ihnen bald Jahwe streitig machen sollte. Die kanaanäische Religion war keineswegs nur mit der Frage der Fruchtbarkeit des Ackers beschäftigt, wie die Polemik des Alten Testaments es erscheinen lassen könnte. Vielmehr waren die kanaanäischen Stadtstaaten hochzivilisierte Staaten, in deren religiösem Denken die Ordnungen im menschlichen Miteinander eine hervorragende Rolle einnahmen: Staatsordnung, Gesellschaftsordnung, Ordnung innerhalb der Völker und Naturordnung. Das Reden von solchen Ordnungen, die menschlichem Leben zugrundeliegen, geschah nicht aus erkenntnistheoretischem Interesse, sondern diente dem Bedürfnis, die gegebenen Lebensverhältnisse als gesicherte begreifen zu können, gesichert vor innen-, außen- und wirtschaftspolitischen Katastrophen. Antikem Welterleben gemäß wurden alle diese Einzelordnungen als zusammengehörig empfunden, als Teil einer umfassenden kosmischen Weltordnung. Diese komplexe Weltordnung wurde garantiert von einer gleicherweise differenzierten Götterfamilie, deren monarchisches Haupt der Schöpfergott El war, als Schöpfer von Göttern, von Welt und von Menschen. Wann immer durch das Aufbegeh-

---

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, 1987, 161–164.

ren eines oder mehrerer Glieder der Götterfamilie die Weltordnung gefährdet wurde, trat der König der Götter auf den Plan.

Als Israel Staat wurde, mußte es sein Denken auf diesen vorgegebenen Problembereich der Weltordnung richten und damit auf (Schöpfung und) Welterhaltung, wenn es nicht Jahwe nur als Gott Israels anerkennen und El sowie Baal die Welt überlassen wollte. Es mußte es zugleich deshalb tun, weil David aus politischen Gründen Jerusalem – eine bis dahin rein heidnische Stadt – zur Hauptstadt des vereinigten Doppelreiches Israel-Juda gewählt hatte. Schöpfung und Welterhaltung waren Israel vorgegebene Themen; sie wurden nun in einem Staat mit etwa zur Hälfte kanaanischer Bevölkerung notwendigerweise zum Thema der Auseinandersetzung. Allerdings mußte Israel die Auseinandersetzung von den eigenen Denkvorsetzungen her führen, denn in Kanaan entsprach der komplexen Welterfahrung die komplexe Götterfamilie. Israel konnte und mußte den Problemhorizont aufgreifen, konnte aber die Antworten der Kanaanäer nicht unverändert aufnehmen. So wurde die Rede von Jahwe als dem Schöpfer und König der Welt notwendig polemisch, insofern immer neu betont wurde: Jahwe ist König der Welt, nicht El oder gar Baal. Er hält die Welt in Händen in all ihren Einzelordnungen, weil er sie geschaffen hat und niemand anderes. Aber Jahwes Königtum mußte notwendig anders begründet werden als Els und Baals Königtum. El war König der Welt als Schöpfer der Götter; damit war er König über ein Pantheon. Baal war König der Welt als Sieger im Götterkampf der Urzeit; er war ebenfalls König der Götter. Israel aber kannte keine andere Begründung seines Glaubens als eine geschichtliche. Damit wurde das eigentliche Spezifikum seiner Rede von Schöpfung und Welt die Verbindung von Schöpfung und Geschichte.

Als ein Beispiel für einen Jerusalemer Hymnus, der mit dem Königtum Gottes die Sicherheit und das Gehaltensein der Welt preist, wähle ich *Ps 93*:

- 1 Jahwe herrscht als König;  
mit Hoheit umkleidet,  
umkleidet ist Jahwe,  
mit Macht umgürtet.  
So ist die Erde fest gegründet,  
kann nicht wanken.
- 2 Fest steht dein Thron von uran,  
von Urzeit her bist du.
- 3 Es erhoben Fluten, Jahwe,  
es erhoben Fluten ihr Brausen,  
(ja ständig) erheben Fluten ihr Tosen!
- 4 Mehr als das Brausen mächtiger Wasser,  
gewaltiger als die Brecher des Meeres  
ist gewaltig in der Höhe Jahwe.
- 5 Deine Setzungen sind wahrhaft zuverlässig,  
deinem Haus gebührt Heiligkeit,  
Jahwe, für die Dauer der Tage.

Der Psalm gliedert sich in zwei Strophen (V.1 f.3–5), die beide im Berichtstil der 3. Person beginnen (V.1.3f.) und dann in die Gebetsanrede übergehen (V.2.5). Die berichtenden Teile umschreiben das Königtum Jahwes im Verhältnis zur Welt eingangs thetisch, dann in der zweiten Strophe in seiner Auswirkung auf die Mächte, die die Welt bedrohen; die anredenden Verse nennen die Konsequenzen des Königtums Gottes für die Gemeinde. Dieses Königtum ist unerschütterlich, und seine Ordnungen sind zuverlässig, weil es Königtum ohne Anfang und ohne Ende ist („von uran“, V.2 bzw. „für die Dauer der Tage“, V.5). Der König aber, der die Welt in Händen hält, hat mitten in Israel Wohnung genommen („dein Haus“, V.5).

Interessant ist nun, wie dieser Psalm einerseits seine Herkunft aus dem kanaanäischen Mythos deutlich zu erkennen gibt – die „Kleidung“ des Weltkönigs mit Hoheit und Macht, das heißt mit königlicher Herrlichkeit und königlicher Kämpferkraft, hat hier ebenso ihre ursprüngliche Heimat wie die Umschreibung der Gefahr in V.3f. durch die brausenden Wasser –, wie er aber andererseits mythische Vorstellungen bewußt durchbricht, verändert, ja tilgt. Es wird ja nicht wie in Kanaan ein Kampf des Götterkönigs mit dem Chaosgott (in Ugarit: „Richter Strom, Fürst Meer“) beschrieben, sondern es wird die Gefährlichkeit des Chaos dargestellt, dem jede Göttlichkeit mangelt, und ihm wird der König der Welt nur einfach gegenübergestellt. Es findet bei näherem Zusehen überhaupt kein Kampf statt. Handlung herrscht nur vor, solange das Chaos isoliert im Blick ist, und gegenüber seiner Gefährlichkeit (ob in Gestalt von Seuche, Dürre, Feinden oder Naturkatastrophen) wird der Angstruf zu Gott erhoben (V.3). Sobald aber Gott selber in den Blick kommt (V.4), erstarrt die Handlung zum Zustand, und nur noch die unendliche Überlegenheit Gottes wird beschrieben.

Die Festigkeit und Unerschütterlichkeit der geschaffenen Welt, die „nicht wanken kann“ (V.1), ist also für die Gemeinde nicht nur in herausragenden Einzelerfahrungen erkennbar oder in besonderen Kulterfahrungen, in denen der Mythos des Anfangs wiederholt wird, sondern in jedem Augenblick aufgrund des Wohnens Gottes bei seinen Menschen. Zwar ist die Welt eine ständig gefährdete Welt, in der die Menschen in Furcht leben; aber sie ist noch viel mehr eine ständig von Gott gehaltene Welt, in der Menschen getrost leben können. Wo immer das biblische Israel diese Grundüberzeugung seines Daseins zu begründen versucht hat, hat es auf Erfahrungen seiner Geschichte zurückgegriffen (vgl. etwa Ps 47,4 f.). Es konnte ja einen Chaoskampf nicht wie seine kanaanäischen Nachbarn im strengen und vollen Sinne erzählen, weil eine solche Erzählung vorausgesetzt hätte, was dem Polytheismus selbstverständlich war: daß dem Gott der Ordnung ein gleichwertiger Gott des Chaos gegenübersteht. So traten die grundlegenden Geschichtserfahrungen Israels – besonders die Befreiung am Schilfmeer und die Landgabe – bei der Begründung der Gehaltenheit der Welt an die Stelle des kanaanäischen Mythos. Dabei wurden freilich auch diese Geschichtserfahrungen selber verändert: Als Begründungen der Weltordnung hörten sie auf,

nur Erfahrungen einer kleinen Gruppe von Menschen widerzuspiegeln; sie wurden Erfahrungen mit universaler Auswirkung und damit geradezu Ereignisse der Urzeit, das heißt weltgründende Ereignisse, die aller menschlichen Erfahrung zugrundeliegen. Sie wurden letztgültige, unwiderrufbare Gotteserfahrung.

### III. Das Geheimnis der Welt und die Schuld der Menschen

Aber das ältere Israel hat in der Auseinandersetzung mit seinen Nachbarn nicht nur von der Verlässlichkeit der Welt als Schöpfung gesprochen, sondern auch vom *Geheimnis der Welt*. Es ist vor allem G. von Rad gewesen, der in zahlreichen Arbeiten<sup>2</sup> darauf hingewiesen hat, daß das alttestamentliche Israel keinen Begriff geprägt hat, der unserem Begriff „Natur“ entspräche. Es konnte die Welt nicht als etwas statisch Vorgegebenes, etwas aus sich selber Bestehendes, in sich Ruhendes verstehen, sondern hat sie als eine unablässig vom Schöpfer durchwaltete Welt erfahren, die ständig seiner Versorgung bedürftig ist, seines Schutzes vor Gefahr. Die Welt ist von ihm bewegt, von ihm gesegnet oder aber von ihm tödlich gefährdet. Weil das so ist, hat diese Welt Zeugnischarakter; sie weist in all ihren Aspekten hin auf den, der sie schuf und erhält, und zwar ständig, keineswegs nur in Ausnahmesituationen. Die Welt ist Gabe und Handeln Gottes zugleich; allein schon ihre Betrachtung führt den Menschen zum Lob ihres Schöpfers, weil sie ohne ihn gar nicht recht wahrgenommen werden kann.

Das bedeutendste Beispiel für diese Sicht der Welt ist *Ps 104*<sup>3</sup>. Unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zerfällt er in drei Teile, deren erster (V.1–9) stark von kanaänisch(-mesopotamischer), deren langer mittlerer (V.10–30) stark von ägyptischer Vorstellungswelt geprägt ist, während in den Abschlußversen (V.31–35) spezifisch alttestamentliches Denken durchschlägt. Er beginnt wie *Ps 93* mit dem Thema des Königtums Gottes, das der einzelne Mensch im Betrachten des Universums als Grundlage all seiner Welterfahrung begreift:

Lobe Jahwe, meine Seele:  
Jahwe, mein Gott, du bist sehr groß;  
Hoheit und Herrlichkeit sind dein Kleid.

Staunend streift der Blick des Beters eingangs das Große und Umfassende:  
Das Licht, der Himmel, der die gefährlichen Wasser abschützt, Wolken und

<sup>2</sup> G. von Rad, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses, *Ges. St. I* (1965) 311 ff.; ders., Glaube und Welterkenntnis im alten Israel, *Ges. St. II* (1973) 255 ff.; ders., Natur- und Welterkenntnis im AT, in: *Gottes Wirken in Israel*, hg. von O. H. Steck (1978) 119 ff.

<sup>3</sup> Vgl. zu ihm O. H. Steck, *Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Ps 104*, *TTZ* 87 (1978) 173 ff. = *Wahrnehmungen Gottes im AT*, *Ges. St.* (1982) 240 ff.; ders., *Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen*, *UTB* 1006 (1978) 63 ff.; H.-J. Hermisson, *Observations on the Creation Theology in Wisdom*, in: *Israelite Wisdom*, FS S. Terrien (1979) 43 ff. = B. W. Anderson (Hg.), *Creation in the Old Testament* (1984) 118–134; E. von Nordheim, *Der große Hymnus des Echnaton und Ps 104. Studien zur altägyptischen Kultur* 7 (1979) 227 ff.

Winde erweisen das Königtum Jahwes in all seiner Pracht. Von den kosmischen Phänomenen, über die Jahwe souverän gebietet, weil er sie erstellt hat, und die ihm dienstbar sind, gleitet der Blick herunter zur Erde. An ihr aber ist dem Beter nur eines von zentralem Gewicht: Sie ist fest, geschützt vor den gefährlichen chaotischen Wassern. Die Urfluten umgeben sie zwar noch wie vor der Schöpfung, aber sie sind seit der Schöpfung gebändigt und von Gott in Schranken gehalten:

Eine Grenze hast du ihnen gesetzt, die sie nicht überschreiten können.

Sie können nicht wieder die Erde bedecken (V.9).

Nur wenn die Wasser dies könnten, wäre die Erde in Gefahr. So aber gilt wie in Ps 93:

Sie kann nie und nimmermehr wanken (V.6).

Die Welt ist wahrhaft in guten Händen. Was sie an bedrohlicher Macht umgibt, ist fest unter Gottes Kontrolle. Es gibt keine chaotische Macht, die Gottes gute Schöpfung zerstören könnte. Die Schöpfung ist tragende Schöpfung, weil Gott allen drohenden Elementen eine Grenze gesetzt hat.

So weit läuft Ps 104 in seiner Intention Ps 93 wesentlich parallel. Aber die Fortsetzung (V. 10 ff.) geht andere Wege. Hier macht sich noch stärker als zuvor weisheitlicher Einfluß geltend. Alle Aufmerksamkeit gilt jetzt der Alltagserfahrung, der Schöpfung im Kleinen, nicht mehr im weiten Horizont von Himmel und Erde, sondern so, wie sie sich den Augen eines wachen Menschen öffnet. Es ist wiederum von Wassern die Rede, aber nun von Wassern in den Bachtälern, heilsamen, lebenspendenden, nicht mehr bedrohlichen Wassern, von Quellen im Gebirge, die die Tiere tränken, vom Brot, das aus der Erde wächst und die Menschen stärkt, vom Wein, der des Menschen Herz erfreut, von Zedern für die Vögel, von Zypressen für die Störche. Alle, Mensch und Tier, sind bestens umsorgt von Gott, ja eine Fülle von Leben ist um den Menschen herum, das er alltags nie zu Gesicht bekommt. Da wird von Steinböcken und Klippdachsen auf hohen, unzugänglichen Felsen gesprochen, ferner von einem reichen Leben, das erst dann wirksam wird, wenn der Mensch schläft. Die Alltagserfahrung des Menschen reicht in keiner Weise zu, um das Maß der gütigen Versorgung mit Leben, das sich an jedem einzelnen Tag ereignet, zu erspüren.

Auch diese Nachttiere erwarten von Gott ihre Nahrung. Das Besondere dieser Aussage wird erst sichtbar auf dem Hintergrund der aufgegriffenen Tradition aus dem Sonnenhymnus Amenophis IV., Echnaton. In dieser Tradition sind die Tiere der Nacht Verkörperung der Todesmacht, weil sie leben, während die lebenspendende Sonne in der Unterwelt weilt. Es sind menschenfeindliche, dämonische Mächte. Von solcher Bedrohung der Schöpfung weiß der Psalm nichts. Er reiht die Nachttiere in die mannigfaltige Bezeugung von Leben in dieser Welt ein, das der Mensch meist nur erahnt, nie aber in seiner Totalität wahrnimmt.

Die Vielfalt erkennbaren Lebens führt den Dichter am Abschluß des Mittelteiles zu dem bewundernden Satz:

Wie zahlreich sind deine Werke, Jahwe;  
du hast sie alle in Weisheit vollbracht;  
voll ist die Erde mit dem, was du geschaffen hast (V.24).

„Deine Werke“: undenkbar, daß der Psalm in der reinen Beschreibung stehenbliebe; in die Beschreibung dringt notwendig immer wieder die Anrede ein, nicht etwa, weil hier ein Frommer dichten würde, sondern weil für diesen Beter die Erkennbarkeit der Welt, ihre wohlgelungene Ordnung, in die menschliches Begreifen eindringen kann, notwendig zum Lobpreis führt. Ein Begreifen dieser Welt aus sich selber, ohne Berücksichtigung des Schöpfers, hätte für den Psalmisten ein Verschließen aller seiner Sinne impliziert. So ist es der Zeugnischarakter der Schöpfung selber, der ihn über aller Beobachtung zur Anbetung führt:

Sie alle warten auf dich,  
daß du ihnen ihre Speise gibst zu seiner Zeit.  
Gibst du ihnen, so sammeln sie,  
tust du deine Hand auf, so werden sie mit Gutem gesättigt.  
Verbirgst du dein Angesicht, erschrecken sie,  
nimmst du ihren Odem hin, verscheiden sie  
und werden wieder zu Staub.  
Sendest du deinen Odem aus, so werden sie geschaffen,  
und du erneuerst das Antlitz der Erde (V.27–30).

Hier nimmt nicht der Verstand einerseits wahr und der Glaube deutet das Wahrgenommene in einem zweiten Schritt, sondern das wache Beobachten der Welt führt von selber zum Lobpreis des Schöpfers; die Wahrnehmung ist schon Glaubensaussage. Die Welt beruht auf Leben, sinnvollem, geordnetem Leben, auf Leben und Sterben, Veralten und Erneuern. In dem allen bezeugt sich ihre Angewiesenheit auf den, der dieses Leben wie auch das zum Leben Notwendige spendet und der das Leben als nur gestundete Gabe zurückfordert. Auch der Tod ist hier nicht bedrohliche Macht von außen, sondern Zeuge des lebenspendenden, lebenerneuernden Gottes.

In diesem Psalm wird die Nähe Gottes unmittelbar erfahren: an jedem Tag, in jeder Stunde, in der Geschöpflichkeit selber. Der wahrnehmende Glaube liegt mit der Vernunft völlig ineins. Alle Wirklichkeit ist für diesen Beter Zeichen der Güte und Freundlichkeit des Schöpfers.

Nur in den ganz von Israels eigener Tradition bestimmten Abschlußversen dringt in die Heiterkeit des Psalms, die selbst den Tod umgreift, der Gedanke von Furchtbarem und Unheilvollem ein. Es gibt im Bereich der Welt auch ängstigendes und erschreckendes Machthandeln Gottes, das der Mensch nicht begreift (V. 32). Vor allem aber ist Gottes gute Schöpfung von menschlicher Schuld bedroht (V.35). Sie ist also keineswegs nur gute, sinnvoll geordnete, begreifbar schöne und den Schöpfer bezeugende Schöpfung, sondern auch gefallene und pervertierte Schöpfung. Von außen bedroht ist sie nicht, das Chaos ist ausgegrenzt (V.9); aber von innen bedroht ist sie durch schuldige Menschen, so daß der Lobpreis des Psalms zuletzt im Gebet endet, das Gott darum bittet, dem Treiben von Schuldigen Einhalt zu gebieten. Von hinten

betrachtet, ist das Geheimnis der Schöpfung in Ps 104 sozusagen ein doppeltes. Es ist primär das Geheimnis einer gehaltenen, getragenen, ständig vom Schöpfer umsorgten Welt und daneben sub contrario das Geheimnis einer von menschlicher Schuld bedrohten Welt, um derentwillen Gott angerufen wird. Allerdings darf beides nicht gleichgewichtig genannt werden. Alles Denken und Singen des Psalms ist mit ersterem beschäftigt, während letzteres nur blitzlichtartig am Schluß des Psalms den Gedanken kurz beherrscht.

Das Nebeneinander von Gottes guter Schöpfung und menschlicher Schuld bestimmt wie in Ps 104 – nur mit anderer Gewichtung – auch die beiden Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel. Nur urteilen sie beide schärfer als Ps 104, daß Gottes gute Schöpfung für den Menschen aufgrund seiner Schuld nur noch gebrochen und nur noch teilweise wahrnehmbar ist. Für den älteren Bericht in Gen 2-3 führt das „Sein-Wollen wie Gott“ dazu, daß der Mensch sich aus der Versorgung Gottes löst, der ihm mit dem Garten die Arbeit zuweist, ihm mit den vom Menschen zu benennenden und zu beherrschenden Tieren Erleichterung schafft und seine Einsamkeit beseitigt, indem er ihn zur Zügelung „ausbaut“. Der Mensch ist künftig auf der Flucht vor Gott (Gen 3,8; 4,12). Mit seinem Gottesverhältnis verliert er aber auch sein Weltverhältnis: Er ist mit der Tierwelt (und also mit der „Natur“), wie sie von der Schlange repräsentiert wird (in Gen 3,1 ausdrücklich als Geschöpf Gottes und nicht als Macht von außen bezeichnet), in Feindschaft; er erfährt durch gegenseitige Scham (der Urtext betont in 2,25 das reziproke Verhältnis!) und durch die gesellschaftliche Unterordnung der Frau unter den Mann die Beziehung von Mann und Frau nur noch beeinträchtigt, ja gestört; schließlich erlebt der Mensch in der Arbeit Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit („Disteln und Dornen“).

Aber auch der jüngere Schöpfungsbericht in Gen 1 zeichnet eine gehaltene und sinnvoll geordnete Schöpfung, wie sie für den schuldig gewordenen Menschen nur noch partiell erkennbar ist. Zwischen die Schöpfung, wie sie Gen 1 beschreibt, und die gegenwärtige Welterfahrung des Menschen ist seine lebenszerstörende Gewalt getreten, um derentwillen Gott die Sintflut bringen mußte. Die nachsintflutliche Menschheit aber ist trotz allen erneuten Segens Gottes von ihrem Hang zur Gewalt geprägt, um dessentwillen Gott ihr das Töten von Tieren freigibt, das die Tierwelt ihrerseits in Angst und Schrecken vor dem Menschen versetzt (Gen 9,1-6). Das Erschrecken angesichts der Schuld des Menschen ist hier noch weit größer als im älteren J-Bericht. Es ist bei P ja das Ebenbild Gottes, dessen Händen Gott die Schöpfung anvertraute (Gen 1,26 ff.), das schuldig wird; es zieht von daher in seiner Schuld die anvertraute Welt mit sich in den Abgrund (Gen 6,11-13) – eine erschreckend aktuelle Sicht der menschlichen Möglichkeiten.

Aber zurück zum Geheimnis der Welt! Es wird in jüngeren, insbesondere weisheitlich geprägten Texten häufig besungen – und auch Ps 104 mag in seiner Endgestalt nachexilischen Datums sein, so sicher er ältere Traditionen aufgreift –, ist aber auch Thema eines ungewöhnlichen älteren Psalms, *Ps 19*. Man nimmt von ihm gemeinhin an, daß er – wie nachweislich andere Psalmen<sup>4</sup> – aus zwei separaten Bestandteilen zusammengesetzt ist<sup>5</sup>. Ps 19A (V.2-7) wäre dann ein früher Psalm, der in Aufnahme und Abwandlung eines altertümlichen Sonnenhymnus Kanaans von der Sprache der Schöpfung redet:

<sup>4</sup> So ist beispielsweise Ps 108 aus Ps 57,8-12 und Ps 60,7-14 zusammengesetzt.

<sup>5</sup> Zuletzt etwa O. H. Steck, FS C. Westermann (1980) 318-324 = Wahrnehmungen Gottes, a.a.O., 232-239. Anders jüngst H. Gese, Die Einheit von Ps 19, in: Verifikationen. FS G. Ebeling (1982) 1-10.

Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes,  
und das Werk seiner Hände verkündigt das Firmament.  
Ein Tag sagt es dem anderen,  
eine Nacht tut das Wissen der anderen kund (V.2 f.).

Die Welt ist nicht stumm. Sie redet unablässig, ob der Mensch zuhört oder nicht. Alle Menschen, auch die allerentferntesten (V.5), können diese Rede hören. Es ist eine doppelte Sprache, die sie spricht. Zum einen „erzählt“ sie; das ist die Weise spezifisch alttestamentlichen Lobpreises, für den das Erzählen von Taten Gottes charakteristisch ist. Zum anderen aber gibt sie ein „Wissen“ weiter. Die Schöpfung birgt ein Geheimnis, in das der Mensch eindringen kann, wenn er auf sie hört. Er darf und soll seinen Verstand gebrauchen, um es immer tiefer zu erfassen. Es ist ein Geheimnis, das auf den Verursacher hinführt, auf sein „Werk“, das im prächtigen Lauf der Sonne am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Es war nicht mehr als sachgemäß, als in spätnachexilischer Zeit mit Ps 19B (V.8–14) ein zweiter Teil dem Psalm hinzugefügt wurde, der von einer anderen Art des Redens Gottes spricht. Auch Gottes Weisung und Gottes Wille sind ein Geheimnis, in das der Mensch immer tiefer eindringen soll, das letztlich aus dem Lobpreis der Schöpfung stammt und das den Menschen in den Lobpreis des Schöpfers führen will. Die in der Welt wirkende Herrlichkeit des Schöpfers und die dem Menschen Orientierung gebende Herrlichkeit der Weisung Gottes sind zwei Arten des Sprechens Gottes, die nur miteinander gesehen werden wollen. Freilich schließt auch Ps 19 mit einem Blick auf menschliches Versagen, sei es unbewußter Art oder aber durch „Vermessene“ herbeigeführt (V.13 f.).

#### **IV. Schöpfung und Erlösung**

Der Zusammenbruch des Staates bedeutete den entscheidenden Einschnitt für das Reden des Alten Testaments von der Schöpfung. Es nahm in dieser Zeit eine zentrale Stellung ein. Dieser Wandel lag hauptsächlich daran, daß das Thema der Erwählung Israels ebenso wie der Lobpreis der Heilstaten Jahwes, die er in der Frühzeit Israels vollbracht hatte, ihre Eindeutigkeit verloren hatten, weil Israel nun diejenigen Größen genommen waren, auf die sich Erwählungsgewißheit und Lobpreis vor allem stützten: Tempel, Königtum und vor allem das Land. Hatte Jahwe Israel aufgegeben und verworfen (Jes 49,14)? Gegenüber der aufkommenden Resignation bei den in Palästina Zurückgebliebenen wie unter den Exulanten erwies sich in dieser Lage die Prädikation Jahwes als Schöpfer als die entscheidende Hilfe. Wo ältere kollektive Klagelieder Jahwe an seine früheren Heilstaten erinnerten, um ihn zur Wendung der gegenwärtigen Not zu bewegen, da erinnern die exilischen Klagelieder des Volkes Jahwe an seine Machttaten bei der Schöpfung und insbesondere an seine Besiegung der Chaosmächte (etwa Ps 74 und 89)<sup>6</sup>. Mit

<sup>6</sup> Vgl. L. Vosberg, Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen, BEvTh 69 (1975). Da die sachliche Auseinandersetzung mit kanaanischem Mythos, von der oben zu Ps 93 die Rede war, zu dieser Zeit abgeschlossen war, konnte man hierbei auch sehr viel unbedenklicher auf mythische Vorstellungen zurückgreifen als zuvor.

diesem Themawechsel fanden verstärkt individuelle Vertrauenselemente Eingang in kollektive Psalmen. Denn Schöpfung war in Gebeten von Haus aus ein Motiv des Klagehymnes des einzelnen, das Jahwe daran erinnern sollte, welche Mühe er von Geburt an an den Beter gewendet hatte, eine Mühe, die doch schwerlich umsonst gewesen sein konnte.

Die zuletzt genannte Tendenz kommt am deutlichsten bei *Deuterocesaja* zum Tragen, der wie kein anderer Prophet Sprache des Jerusalemer Gottesdienstes aufgreift. Er redet das Gottesvolk als eine Einzelperson an und greift in vielfältiger Weise auf individuelle Gattungen zurück, vornehmlich um die Nähe Gottes zum Ausdruck zu bringen, wie sie sich gerade auch in der Not erweist. Die für seine Botschaft gewichtige Gattung des sogenannten „Heilsorakels“ – am charakteristischen Eingang „Fürchte dich nicht“ leicht erkennbar – ist von Haus aus eine solche rein individuelle Gattung, die einen Zuspruch an den einzelnen in der Not enthält, in Israels Umwelt, speziell in Assyrien, als Zuspruch an den König belegt. Wenn es bei der Übertragung dieser individuellen Gattung auf Israel als Kollektiv nun in der für die Gattung charakteristischen Selbstprädikation Gottes heißt: „dein Schöpfer, Israel, dein Bildner, Jakob“ o.ä., so wird bewußt Geschichtsthematik in Schöpfungsterminologie ausgedrückt<sup>7</sup>. In einer Zeit, in der das Aufsagen von überlieferten Bekenntnissen nicht mehr problemlos war, ist durch den Propheten der Erfahrungsbereich des einzelnen zum Modell der Rede von Gott geworden. Mit der Zusage „dein Schöpfer“ wurde auf die totale Hilflosigkeit des kleinen Kindes angespielt und auf seine völlige Angewiesenheit auf den Geber des Lebens. Vor allem aber wurde mit der Zusage die Unmöglichkeit hervorgehoben, daß das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf je auflösbar sei. Einer resignierten Generation, die damit rechnete, daß Gott sie aufgegeben habe, wurden zum Verständnis Gottes immer wieder Sätze entgegengehalten wie: „Kann auch eine Frau ihr kleines Kind vergessen . . .?“ (Jes 49,15).

Diese Näheaussagen sind allerdings nur *ein* Bereich, in dem Deuterocesaja die Schöpfungsthematik verwendet. Eine ganz andere Funktion übt das Thema in den Streitgesprächen<sup>8</sup> aus, die der Prophet mit den zweifelnden Hörern führt. In solchen Streitgesprächen bzw. Disputationsworten beginnt der Prophet durchgehend mit dem scheinbar Einfachsten. Es fallen immer wieder Fragen wie: „Weißt du es denn nicht? Hast du es denn nicht gehört?“, mit denen die Hörer an das nur allzu häufig gesungene Gotteslob zurückerinnert

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu G. von Rad, Das theologische Problem des atl. Schöpfungsglaubens, BZAW 66 (1936) 138–147 = Ges. St. I 136–147; R. Rendtorff, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja, ZThK 51 (1954) 3–13 = Ges. St. (1975) 209–219; C. Stuhlmueller, Creative Redemption in Deutero-Isaiah, AnBib 43 (1970); R. Albertz, Welterschöpfung und Menschenschöpfung, C Th M 3 (1974).

<sup>8</sup> Die beste Darstellung bietet H.-J. Hermisson, Diskussionsworte bei Deuterocesaja, EvTh 31 (1971) 665–680.

werden; oder es begegnen wie im Buch Hiob Schulfragen, zum Beispiel in Jes 40,12:

Wer hat das Meer mit der hohlen Hand gemessen?  
Wer hat den Himmel mit der Handspanne bestimmt?

Aber das scheinbar Vertraute erweist sich bei näherem Zusehen als gewichtige Neuheit. Denn solche Fragen meinen durchaus etwas anderes als die Schulfrage: Wer hat die Welt geschaffen? Aller Ton liegt auf der Präzisierung: „mit der hohlen Hand“, „mit der Handspanne“. Die scheinbar selbstverständlichen und einfachen Sätze bezeugen für den Propheten die Realität der Dimension, mit der recht von Gott geredet werden muß. Wer den genannten Sätzen des Propheten zustimmen wollte, dem mutet er nun auch die Folgerung zu:

Siehe, Völker sind wie ein Tropfen am Eimer,  
gelten wie Staub auf den Waagschalen;  
Inseln wiegen wie ein Sandkorn.

Jeder Hörer des Propheten wußte sehr wohl, daß mit „Völkern“ primär Babylon gemeint war, auf das die Menschen im Exil als unüberwindliche Weltmacht starrten. Für den Propheten, der mit Jahwe als dem Schöpfer rechnet: ein Nichts, kaum wahrnehmbar, das unmöglich Gegenstand der Furcht sein kann. Für diesen Propheten können die drängenden Gegenwartsfragen nur gelöst werden, wenn zuvor die Mächte dieser Welt mit Jahwe konfrontiert worden sind, der mit ihnen beliebig verfahren kann, weil er ihr Schöpfer ist. Eine Furcht vor ihnen kann es nur dort geben, wo man die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf verlernt hat.

Sind einmal in den Streitgesprächen die Perspektiven zwischen „Völkern“ und Schöpfer der Welt zurechtgerückt worden, so kann der Prophet nun dazu übergehen, die Zukunft des Gottes, der Schöpfer der Welt ist, mit seinem Volk direkt aufzuweisen. In diesem dritten und wichtigsten Bereich, in dem Deuterijosaja von der Schöpfung redet, übt diese nicht mehr nur eine dienende Rolle aus – sei es, wie in den anfangs genannten Aussagen, um Gottes Nähe auszudrücken, sei es, wie in den Streitgesprächen, um die Macht Gottes herauszustellen –, sondern in ihm ist Schöpfung eine Dimension der heilvollen Zukunft. Schöpfung und Erlösung liegen ineinander; Israels Zukunft ist nur als Neuschöpfung recht dargestellt. Als ein Beispiel möge Jes 43,16–21 dienen:

- 16 So spricht Jahwe,  
der im Meer einen Weg bahnte,  
einen Pfad in gewaltigen Wassern...
- 18 Denkt nicht mehr an das Frühere,  
und das Vergangene – beachtet es nicht!
- 19 Seht, ich bin im Begriff, Neues zu schaffen;  
es sproßt schon – merkt ihr es denn nicht?  
Ich lege in der Wüste einen Weg,  
Wasserströme in der Einöde.

- 20 Ehren wird mich das Wild des Feldes ...  
21 Das Volk, das ich mir gebildet habe,  
meinen Ruhm werden sie verkündigen.

Im Zentrum des Textes fordert der Prophet zum Vergessen auf, und zwar – formgeschichtlich gesprochen – an eben der Stelle, an der seine sonstige Heilsverkündigung das „Fürchte dich nicht!“ enthält. Schon aus dieser Beobachtung erhellt, daß das Vergessen nicht gut alles frühere Gotteshandeln umfassen kann, allemal nicht die grundlegende Heilstat Gottes am Schilfmeer, mit der Jahwe programmatisch eingeführt wird. Ein solches Verständnis ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der anfängliche Blick auf die Heilstat Gottes in der Vergangenheit bewußt mit dem Ausblick auf die angesagte, unmittelbar bevorstehende Heilstat in der Zukunft terminologisch verbunden wird („Weg im Meer“, V.16 – „Weg in der Wüste“, V.19). Gottes große Zukunft mit seinem Volk ist also keineswegs ohne Anhalt an den bisherigen Erfahrungen Israels. Vielmehr ist „das Frühere“, dem das Vergessen Israels gelten soll, eine qualifizierte Vergangenheit. Es ist Israels Schuldgeschichte, die es ins Exil geführt hat. Deuterocesaja redet Menschen an, deren Blick ganz von der gegenwärtigen Not und ihrer Vorgeschichte gefangen genommen ist, die möglicherweise auch zu begreifen beginnen, daß die Anklagen und Gerichtsankündigungen der vorexilischen Propheten sich in ihrer Generation bewahrheitet haben, die aber resigniert nicht über das Heute hinauszublicken wagen. Diesen Hörern schärft der Prophet ein, daß sie ihr Leben zu verfehlen drohen, wenn sie in der Not den Blick nur zurück statt entschlossen nach vorn richten. Denn von vorn kommt auf die Menschen, die Gottes Gericht erfahren haben, das Heil des Schöpfers zu, das man mit wachen Augen schon wie Pflanzen, die den Boden gerade durchbrechen wollen, wahrnehmen kann. Weil es das Heil des Schöpfers ist, kann nichts es hindern: wie in Ägypten nicht die „gewaltigen Wasser“, so jetzt nicht die weg- und wasserlose Wüste. Wo die Augen Israels nur dürre Ode zwischen Babylon und Palästina sehen, wird die „Natur“ umgestaltet. Alles zielt am Ende auf den Lobpreis, in den das Gottesvolk, um dessentwillen diese Umgestaltung geschieht, ausbricht. In das Lob der Menschen aber mischt sich der Jubel aller Geschöpfe, weil sie an der heilvollen Neuschöpfung der „Natur“ um Israels willen partizipieren.

Wenn Gott Israels Heil heraufführt, bleibt nichts beim Alten, weil er der Schöpfer ist und auch bei seinem Geschichtshandeln nicht aufhört, als Schöpfer zu handeln. Die Grenzen zwischen Schöpfungs- und Geschichtshandeln verschwimmen. Wenn Deuterocesaja um die Zukunft Jahwes bittet, geschieht das – in Anlehnung an Jerusalemer Psalmen – so:

Wach auf, wach auf, gürte dich mit Kraft,  
Arm Jahwes!  
Wach auf wie in den Tagen der Urzeit,  
bei den Geschlechtern der Vorzeit!  
Bist du es nicht, der Rahab zerschlug,  
den Drachen durchbohrte?

Bist du es nicht, der das Meer austrocknete,  
die Wasser der großen Urflut?  
Der Meerestiefen wegsam machte,  
daß die Erlösten hindurchzögen? (Jes 51,9 f.)

So gewiß dieser Text auf Vergangenes zurückblickt, um die erbetene Zukunft zu charakterisieren, so gewiß ist die Nahtstelle nicht exakt benennbar, an der der Prophet vom Thema des Chaoskampfes übergeht zum Thema des Schilfmeergeschehens, also von der Schöpfung zur Geschichte. Schon der Versuch, diese Nahtstelle zu benennen, geht an der Intention des Textes vorbei. Urzeit und Geschichte liegen völlig ineinander, weil die Urzeit bzw. die Schöpfung für den Text die wesentliche Dimension der Geschichte ist, ohne die weder von vergangener noch von erwarteter Geschichte recht geredet werden könnte, soweit sie Geschichte Gottes ist.

Damit hängt zusammen, daß in der Botschaft dieses Propheten auch eine zweite Grenzlinie nicht exakt gezogen werden kann. Wenn Deuterocesaja von der Umwandlung der Natur beim künftigen Gotteshandeln redet, so ist nahezu an keiner Stelle exakt zu sagen, wo die Grenze zwischen „Bild“ und „Realität“ liegt. Offensichtlich ist vielmehr diese Begrifflichkeit unangemessen. Wenn der Prolog beschreibt, wie im Himmel eine Prozessionsstraße durch die Wüste vorbereitet wird, um derentwillen Berge erniedrigt und Täler erhöht werden (Jes 40,3 f.), so ist diese Aussage allemal mehr als ein „Bild“, soll doch das Kommen Jahwes in einer schlechterdings analogielosen Weise beschrieben werden, als Endoffenbarung, die alle Welt sieht und durch die sie zur Erkenntnis Jahwes gelangt (V.5). In dem oben schon zitierten Stück Jes 43,16–21 fließen die „Wasserströme in der Einöde“ vor allem mit dem Ziel, „mein auserwähltes Volk zu tränken“ (V.20b). Auch hier ist die Interpretation der Umwandlung der „Natur“ als reines „Bild“ ausgeschlossen; es geht dem Text um die Grenzenlosigkeit der Möglichkeiten, die dem Schöpfer der Welt zur Verfügung stehen, um in scheinbar ausweglosen Situationen Heil in Fülle entstehen zu lassen<sup>9</sup>.

Wenn eine Generation später der vermutliche Schüler des Evangelisten unter den Propheten, Tritojesaja, das auf Israel zukommende Heil in Anknüpfung und Weiterführung von Jes 43,16 ff. als „neuen Himmel“ und „neue Erde“ beschreibt, die Jahwe „schafft“ (Jes 65,17; vgl. 66,22), so denkt er die Worte seines Meisters konsequent weiter. So gewiß auch bei ihm Ereignisse innerhalb der Geschichte im Blick sind, so gewiß nimmt doch die Erwartung des von Gott bereiteten Heils eine solche Dimension des Neuen an, daß sie nur noch als grundlegende Neuschöpfung aussagbar ist. Neuschöpfung ist für beide Propheten die einzig angemessene Kategorie, in der das zukünftige Handeln Gottes recht beschrieben werden kann. Wenn der Seher Johannes später diese „neue Erde... ohne die Stimme des Weinens und ohne die Stimme der Klage“ (Jes 65,19) apokalyptisch-außergeschichtlich deutet (Apk

---

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem Problemkreis Eva Heßler, Die Struktur der Bilder bei Deuterocesaja, EvTh 25 (1965) 349–369.

21,1.4), so ist hier die Endgültigkeit und Unüberholbarkeit des Neuen, auf die auch die Verkündigung Deuterocesajas und Tritojesajas zielt, unüberbietbar zu Ende gedacht. Für alle drei Autoren ist die Qualität des Neuen aber die unmittelbare und ungeschmälerte Gegenwart Gottes bei den Seinen.

Etwa gleichzeitig mit Deuterocesaja bzw. Tritojesaja wird in Schülerkreisen der Propheten Jeremia und Ezechiel ebenfalls von Neuschöpfung gesprochen, nun aber im anthropologischen Horizont. In Jer 31,31–34 wird der „neue Bund“, den Jahwe mit Israel schließt, in der Gestalt erwartet, daß den Menschen die Erkenntnis Gottes unmittelbar ins Herz eingepflanzt wird und sie aus freien Stücken den Willen Gottes tun. Der „neue Bund“ wird dadurch möglich, daß Gott die Menschen umgestaltet und neu schafft. Ez 36,26 gebraucht für den analogen Sachverhalt das modern anmutende Bild einer Herztransplantation: Den Menschen wird das steinerne Herz genommen, das sie aufgrund der Verhärtung unansprechbar werden ließ, und ihnen wird statt dessen ein fleischartiges Herz eingesetzt, das hörfähig ist. Durch die Um- und Neuschöpfung wird der Mensch endgültig zum Geschöpf Gottes werden, das – um mit der Priesterschrift zu reden – als Ebenbild Gottes die Welt verwalten kann, statt sie durch seine lebensbedrohende Gewalt mit sich in den Abgrund zu ziehen (Gen 6,11–13).

#### V. Grenzen der menschlichen Erkenntnis

Auch außerhalb der eben berührten Prophetie wird in der Spätzeit des Alten Testaments überaus vielfältig von der Schöpfung geredet. Manche Psalmen folgen dem Aufriß des Pentateuch, wenn sie – wie beispielsweise die Litanei Ps 136 – der Darstellung der kanonisch gewordenen Heilsgeschichte (Befreiung aus Ägypten, Wüstenwanderung, Landnahme: V.10–22) die Schöpfung von Himmel, Erde und Gestirnen (V.5–9) voranstellen. Die Schöpfung ist hier als erste Heilstat Gottes am Menschen verstanden, die in den speziellen Erfahrungen Israels während der Mosezeit ihre besondere Bestätigung fand und – so endet der Psalm (V.23–25) – in gegenwärtigen Erfahrungen von Bewahrung in Not und Versorgung mit Speise ihre ständige Bewährung findet. Sie ist das erste der „großen Wunder“ Gottes (V.4), denen er viele andere folgen ließ. Andere Psalmen begründen mit der Schöpfung und der Erhaltung der Welt die Verlässlichkeit Gottes und rufen zum Vertrauen auf ihn statt auf eigene Macht auf (zum Beispiel 146,5 ff.; 147,4 ff. 7 ff.). Der singuläre Ps 8 staunt darüber, wie Gott, der nur des Fingers bedurfte, um die Welt zu schaffen<sup>10</sup>, den winzigen Menschen mit der Verwaltung der Schöpfung betrauen und ihn so ermächtigen konnte.

Aber in dieser atl. Spätzeit ist ein anderer Raum charakteristischer für das Reden von der Schöpfung als die Psalmen. Es handelt sich um die *Weisheit*. In ihr hat die Schöpfung immer auch vor dem Exil eine wichtige Rolle als Basis

---

<sup>10</sup> Bewußte Steigerung der traditionellen Wendung, nach der die Welt Werk „der Hände Gottes“ ist.

allen Urteilens über Gott gespielt, weil diese Weisheit von spezifischen Geschichtstraditionen Israels schweigt und statt dessen der Ordnung der Welt nachdenkt. Wir waren ihr zuvor im Zusammenhang von Ps 104 begegnet. Allerdings drängt sich auch in der Weisheit das Thema erst in der Spätzeit in den Vordergrund, ist vorher nur selten breiter entfaltet. Ich berühre nur kurz die Gottesreden im Hiobbuch (Hi 38–41), in denen dem verzweifelten Hiob, der Gottes Gerechtigkeit in seinem Leben nicht entdecken kann, die sinnvoll geordnete, vor allen chaotischen Mächten ständig bewahrte, dem Menschen letztlich freilich nicht wirklich durchsichtige Schöpfung als Modell und Garantie für Gottes gutes und schützendes Handeln am Menschen entgegengehalten wird<sup>11</sup>. Erstmals verbinden sich hier innerhalb der von uns behandelten Texte Vertrauen weckende Aussagen über Gottes sinnvolle Schöpfung mit skeptischen Tönen über die Unfähigkeit des Menschen, sie zuverlässig zu erkennen. Freilich war der Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Menschen als seinem vornehmsten Geschöpf auch schon in den oben genannten Psalmen und bei Deuterocesaja gegenüber den älteren Texten gewachsen.

Voll dringt der skeptische Grundansatz der späten Weisheit etwa im noch jüngeren Weisheitsgedicht Hi 28 durch. In ihm können anfangs die technischen Fähigkeiten des Menschen, der mit Bergwerken in das Innere der Erde dringt und Unsichtbares ans Tageslicht befördert, gar nicht hoch genug bewundert werden. Aber dann wird nach seiner Fähigkeit zu letzter Weltkenntnis gefragt, wie sie tausendmal wertvoller als alle Edelsteine ist (V.12 ff.); diese Fähigkeit wird ihm bestritten, weil sie dem Schöpfer der Welt vorbehalten ist (V.23 ff.). Des Menschen Anteil an ihr ist wesentlich sein Anteil am Schöpfer: „Furcht des Herrn – das ist Weisheit“ (V.28). „Das Schöpfungsgeheimnis hat sich tiefer vor dem technischen Menschen zurückgezogen“<sup>12</sup>.

Den skeptischen Gedanken von Hi 28 wendet die berühmte Rede der Weisheit in Prv 8 ins Positive:

Euch, ihr Männer, rufe ich; an die Menschen ergeht meine Rede...  
Bei mir ist Rat und Fähigkeit; mein ist Einsicht, mein ist die Stärke...  
Jahwe schuf mich als Erstling seines Wirkens... noch vor dem Ursprung der Erde...  
Als er den Himmel baute, war ich dabei... als er dem Meer seine Grenze setzte...  
Als er die Grundfesten der Erde legte, war ich ihm zur Seite als Kind,  
war lauter Wonne jeden Tag und spielte vor ihm alle Zeit,  
spielte auf seinem Erdenrund und hatte mein Ergötzen an den Menschen.  
Wohlan denn, ihr Söhne, hört auf mich...! Hört auf die Mahnung, daß ihr weise werdet!

Die Weisheit, nach der der Mensch forscht und von der das Glücken und Verfehlen seines Lebens abhängt, ist mit dem Geheimnis der Schöpfung identisch. Die Erforschung der Welt ist deshalb die Erforschung eines noch immer

---

<sup>11</sup> Vgl. bes. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob, FRLANT 121 (1978).

<sup>12</sup> So G. von Rad zu Hi 28, Ges. St. I (31965) 325.

erkennbaren Abglanzes der Herrlichkeit des Schöpfers, wie er in Gestalt des „Erstlings seines Wirkens“ in großer Heiterkeit den Schöpfer und seine Geschöpfe umspielt und erfreut hat. Entscheidend ist nun aber, daß nicht solche Durchdringung der Welt dem Menschen angeraten wird, um sein Leben zu finden; vielmehr ist seine Möglichkeit der Anteilhabe am Schöpfungsgeheimnis das Hören und Gehorchen gegenüber dem Lehrer, der in Gestalt der Weisheit seine „Söhne“ zum Aufmerken auf den Willen Gottes ruft. Darin berührt sich Prv 8 eng mit dem oben behandelten Ps 19 in seiner Endgestalt. Beide kennen ein Reden Gottes in seiner und durch seine Schöpfung neben seinem Reden in der Kundgabe seines Willens; beide verweisen mit diesem Gedanken des doppelten Redens Gottes den Menschen aber primär an das Wort Gottes, offensichtlich in der nicht explizit ausgesprochenen Überzeugung, daß erst dieses Hören das Vernehmen des anderen Hörens ermöglicht. Der Mensch braucht demnach einen Schlüssel zum Durchdringen der Schöpfung, und diesen Schlüssel bieten ihm die Willenskundgebungen Gottes. Es war von diesen Worten aus naheliegend, daß später die neutestamentliche Gemeinde in ihrer Anknüpfung an Prv 8 Christus „den Erstgeborenen aller Schöpfung, in dem alles geschaffen ist im Himmel und auf Erden“ (Kol 1,15 f.) bzw. „den Anfang der Schöpfung Gottes“ (Apk 3,15) nennen und damitals den entscheidenden Schlüssel zum Zugang der Menschen zur Schöpfung prädi- zieren sollte.