

Gregor Etzelmüller

Überlegungen zur Schöpfungstheologie in Psalm 139

In seinen Arbeiten zur Schöpfungstheologie hat Michael Welker wiederholt darauf aufmerksam gemacht, „daß ganz beträchtliche Potentiale für eine Veränderung unserer theologischen Leitkonzeptionen in den biblischen Texten liegen.“¹ Ich möchte deshalb den Blick auf einen weniger bekannten biblischen Schöpfungstext lenken, der freilich im Verdacht steht, einer anthropologischen Engführung der Schöpfungstheologie zugearbeitet zu haben: Ps 139,13-16.

Die Verse bilden die dritte Strophe des 139. Psalms. Es läßt sich durch formale Analyse, die durch inhaltliche Beobachtungen bestätigt wird, eine einsichtige Strophenstruktur beschreiben. V. 1b und V. 23b(f) bilden – durch Stichworte aufeinander bezogen – die Rahmung des Corpus V. 2-22. Ist V. 1b als Rahmung erkannt, so beginnt die erste Strophe mit betontem, da vorangestelltem אֶתֶּהּ, das in solcher Position dann doch wohl auch in V. 13 (כִּי-אֶתֶּהּ) einen Neuanfang markiert. Beachtet man ferner das Stilmittel der rhetorischen Frage in V. 7 und V. 17, so legt sich nahe, den Corpus in vier Strophen einzuteilen. Diese Annahme wird bestätigt durch die Beobachtung, daß das nur in Ps 139 biblisch belegte רַעַךְ jeweils im Eröffnungsvers der ersten und vierten Strophe begegnet – und zwar in kunstvoller Anordnung:

Du merktest auf meine Gedanken von fern –
und wie kostbar wurden mir deine Gedanken, Gott².

¹ M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, NBST 13, Neukirchen 1995, 34.

² Diese Stropheneinteilung wird durch inhaltliche Beobachtungen gestützt: In V. 2-6 geht es um das Wissen Gottes in Bezug auf die Beterin, den Beter. In V. 7-12 wird betend der ganze Kosmos durchschritten. In V. 13-16 begegnet Schöpfungsterminologie, deren Verwendung in Ps 139 auf diese Strophe begrenzt ist, in ihr aber jeden Vers prägt. Nur in den V. 17-22 treten neben dem betenden Ich und dem göttlichen Du mit den Frevlern noch weitere Personen auf.

Ich möchte mich im folgenden auf die Beleuchtung einzelner Aspekte der dritten Strophe beschränken.

- 13 Ja, du hast gebaut meine Nieren,
du wobst mich im Bauch meiner Mutter.
- 14 Ich danke dir dafür, daß auf wunderbare Weise
ich wunderbar gemacht bin!³
Wunderbar sind deine Werke,
und meine Seele erkennt (es) sehr.
- 15 Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
als ich gemacht wurde im Verborgenen,
gewirkt wurde in den Tiefen der Erde.
- 16 Meinen Kern sahen deine Augen;
und indem sie alle in dein Buch geschrieben wurden⁴,
wurden die Tage gebildet;
und für ihn⁵ einer von ihnen.

³ Ich folge dem MT und verstehe נִפְלִייתִי als 1. Sg. AK Nif. von der Wurzel פֿלא, wobei פֿלא hier „ganz nach Art der לִי“ gebildet ist (zu dieser Möglichkeit vgl. W. Gesenius / E.Kautzsch, Hebräische Grammatik, Leipzig²⁸ 1926, §75 qq). Freilich liest bereits Q נִפְלִאוֹת, das als 2. Sg von פֿלא verstanden werden kann; eine Lesart, die aufgrund des Zeugnisses von LXX*, S, Hier auch BHS „firt“ vorschlägt, die aber m.E. als sekundäre Textänderung erklärbar ist: Normalerweise ist in dem die Toda-Formel begründenden Satz JHWH Subjekt, in Ps 139 aber ist das betende Ich grammatikalisches Subjekt. Die Lesart, die 2. Sg. liest, erklärt sich als Angleichung an die gewöhnliche Form der Toda-Formel.

⁴ ימים יצרו bezieht sich auf ימים, weshalb viele Ausleger umstellen: ועל-ספרך כלם יכתבו. Die Unterordnung versucht den Aspektwechsel wiederzugeben.

⁵ V. 16b ist unverständlich. Das sahen auch die Masoreten und schlugen vor, ולו zu lesen. Ich folge diesem Vorschlag mit einigen Mss und Q. ולו bezieht sich auf נלמי zurück: Von allen Tagen, die geschaffen wurden, war einer für meinen Kern gemacht. Durch diese Lesart erübrigt sich eine Konjekture des ימים zu ימי in V. 16a.

*1. Das pränatale Werden des Menschen
als Schöpfung in den Tiefen der Erde*

In V. 13a begegnet das Motiv von der Schaffung der menschlichen Organe, das im Psalter noch in Ps 33,15 (Herz) und Ps 94,9 (Ohr / Auge) belegt ist.

An diesen beiden Stellen begründet die Schöpfungsaussage die Fähigkeit JHWHs, alles Treiben der Menschen zu sehen. Denen, die sagen: „JHWH sieht es nicht, und der Gott Jakobs merkt es nicht“, wird entgegengehalten: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?“ (Ps 94,9). In dieser Fähigkeit Gottes, die ihm als Schöpfer zukommt⁶, sehen diese Psalmen die Grenze der Gewalt der „Unvernünftigen im Volk“ (94,8) und der feindlichen „Gedanken der Völker“ (33,10). Der Schöpfer bleibt also seiner Schöpfung heilvoll verbunden – nämlich als Grenze der Gewaltgeschichte.

In V. 13b findet sich das Motiv der individuellen Menschenschöpfung. Dabei wird das Schöpferhandeln Gottes im Bauch der Mutter lokalisiert. Die Vorstellung, daß Gott den einzelnen Menschen im Mutterleib schafft, begegnet noch in Hi 31,15, einem sozialen Weisheitsspruch, und Jer 1,5⁷. In den Psalmen ist dieser Gedanke neu: Zwar bekennt der Beter bzw. die Beterin von Ps 22 das fürsorgliche Handeln Gottes bei der Geburt (V. 10), doch ist Gott hier nicht als Schöpfer – in 22,10f fehlt jegliche Schöpfungsterminologie –, sondern als Hebamme dargestellt⁸. Erst in Ps 139 wird das fürsorgliche Handeln Gottes in die

⁶ Vgl. die Aussage der kleinen Einheit Jes 29,15f, die mit den genannten Psalmstellen zahlreiche Wortverbindungen aufweist.

⁷ Jes 44,2.24; 49,5 reden vom Bilden vom Mutterleibe an und nicht vom Bilden im Mutterleib.

⁸ Damit fällt der wichtigste (und im Psalter einzige) Beleg für R. Albertz' These, daß der ursprüngliche Sitz im Leben des Menschenschöpfungsmotivs die Klage des Einzelnen sei (vgl. *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen, CThM. A 3, Stuttgart 1974, 34f. 173). Zu den scheinbaren weiteren Belegen seiner These will ich nur kurz einiges anmerken: Zu postulieren, Ps 119,73 sei „eine Bitte aus der Klage des Einzelnen [...] nur [sei] die Bitte dem ganzen Ps 119 entsprechend abgewandelt“ (a.a.O., 35), ist in sich fragwürdig: Wieso sollte der Psalmist in V. 73a stärker traditionsorientiert gearbeitet haben als in V. 73b? Eher ist zu vermuten, daß die Verbindung des Menschenschöpfungsmotivs mit der Bitte um Belehrung als

präinatale Zeit ausgezogen, wird das präinatale Werden als Schöpfung verstanden.

Diese Schöpfung wird nun in V. 15 genauer in den Blick genommen. Dabei sind durch die verwendeten Verben, die je dem lebensweltlichen Bereich der Textilverarbeitung entnommen sind, V. 13b und 15b besonders aufeinander bezogen. Freilich bleibt im Gegensatz zu V. 13 das Subjekt in V. 15 durch die passivische Formulierung verborgen: Man sollte die Spannung nicht durch die Annahme eines passivum divinum auflösen, da von Gott in V. 15f ja primär ausgesagt werden soll, daß ihm dieser verborgene Prozeß nicht verborgen war. Der Prozeß selbst „scheint ohne [Gottes] direktes Zutun“ abzulaufen⁹.

Die „Tiefen der Erde“, in die V. 15 die Schöpfung verlegt, sind nach den anderen Belegen in der Hebräischen Bibel deutlich als die Unterwelt zu verstehen, in die der Mensch nach seinem Tode eingeht¹⁰. Die für heutige LeserInnen archaisch anmutende Vorstellung, daß der Ort der Toten auch der Herkunftsort der Menschen ist, ist auch in Hi 1,21 belegt. „Nackt bin ich herausgegangen aus dem Bauch meiner Mutter, und nackt kehre ich dahin zurück.“ Der Mensch fährt aber nach seinem Tod in die Scheol, die also als Bauch seiner Mutter ver-

Ergebnis des Schriftstudiums von Dtn 32,6 zu verstehen ist. Dort wird zu Israel gesagt: **הוּא עֵשֶׂךְ וַיִּכְנַנְךְ**. Der Psalmist bezieht diese Verse auf sich. Da aber das Volk in Dtn 32,6 töricht und unweise genannt wird, fügt er seine Bitte um Belehrung an. Der Psalmist überträgt also das Motiv der Erschaffung Israels auf den Einzelnen. – In Ps 138,8 muß Albertz den Plural **יְדִיךְ מַעֲשֵׂי** als „eine ungewöhnliche Schreibweise“ für den Singular verstehen (a.a.O., 196 Anm. 287), doch ist das plurale Verständnis textgemäßer und psalmentheologisch verständlich (vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 115, Göttingen 1989, 78f.). – Auch die Vertrauensaussagen in Jer 2,27, die Albertz als aus der individuellen Klage übernommen ansieht, enthalten keine Schöpfungsterminologie. Nach Jer 3,19 wollte JHWH wegen der Landgabe, also einer geschichtlichen Heilstat, **אֲבִי** genannt werden. – Da die von Albertz angeführten Belege seine These nicht stützen, muß m.E. von ihr Abschied genommen werden.

⁹ O. Keel, Psalm 139. Rundum geborgen, in: Ausdrücklich leben. Psalmen, Texte zur Bibel 7, Neukirchen 1991, 49-56, hier: 54.

¹⁰ Vgl. nur Ez 26,20; 31,14; 32,18.24 die Parallelität von den „Tiefen der Erde“ und dem Begriff **בוֹר** sowie den Kontext. Ps 86,13 kann deshalb auch von der **שְׂאוֹל תַּחְתִּיָּה** sprechen.

standen wird¹¹. Diese Parallelisierung von den Tiefen der Erde und dem Bauch der Mutter verweist auf die Vorstellung von der „Mutter Erde“¹².

Um zu sehen, wie Ps 139 diese Vorstellung aufnimmt, soll im folgenden kurz ihre altorientalische Traditionsgeschichte nachgezeichnet werden.

Die sumerische Überlieferung¹³ unterschied zwei Schöpfungsarten: „Die Schöpfung als Emersio, ‘Hervorspriessen’ und [...] die Schöpfung als Formatio, ‘Bildung’.“¹⁴ Die „erste Art von Schöpfung besteht darin, daß die Menschheit, wie die Pflanzen, aus der Erde hervorsproß, nachdem An, der Himmelsgott, die Muttererde befruchtet hatte“¹⁵. In der weiteren Geschichte konnte diese Muttererde personifiziert und als Göttin vorgestellt werden¹⁶; so im Atramhasis-Mythos als die „weise Mami“ (1 IV 23), die von den Göttern angesprochen wird: „Du bist der Mutterleib, die Schöpferin der Menschheit“ (1 IV 24f). Solchen Muttergottheiten wurde dann auch die Schöpfung als Formatio zugeschrieben.

Anders als die Sumerer kannten die Akkader nur die Vorstellung von der Formatio¹⁷, und diese war auch in Israel beherrschend. Der Gedanke der Emersio begegnet in vorexilischer Zeit nicht.

In Israel hat wohl erstmals die Priesterschrift das Wissen um die lebenspendende Funktion, das sich in der Vorstellung von der Mutter

¹¹ In diesem Zusammenhang ist auch auf Jon 2,3 zu verweisen, wo vom „Bauch der Scheol“ die Rede ist.

¹² So bereits T. Nöldeke, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, ARW 8 (1905), 161-166, 162f und H. Gunkel, Die Psalmen, HK II/2, Göttingen 1926, 588.

¹³ Das Folgende nach G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971.

¹⁴ A.a.O., 29.

¹⁵ A.a.O., 30.

¹⁶ Darauf macht H.-P. Müller, Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung (1972), in: ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament und seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie, BZAW 200, Berlin / New York 1991, 3-42, hier: 15f aufmerksam.

¹⁷ Vgl. G. Pettinato, a.a.O., 41-46.

Erde ausdrückt, aufgenommen und theologisch verarbeitet¹⁸. Nach Gen 1,12 ließ die Erde auf Gottes Anrede hin die Pflanzen hervorsprossen. Die Ersterschaffung der „lebendigen“ Tiere und der Menschen hingegen wird Gott selbst zugeschrieben. In diesem Kontext ist die Anweisung V. 24 interessant, die Erde solle hervorgehen lassen lebendiges Getier. Die Aufforderung kann nur bedeuten, „daß die Erde auf göttliches, bei der Schöpfung ergangenes Geheiß hin die für den Fortbestand der Landtiere entscheidende Kraft spendet“¹⁹.

Mit demselben Verb, mit dem P das Hervorsprossen der Pflanzen und der Tiere (Gen 1,12.24) bezeichnet, hat die Weisheit die Entstehung des Menschen als „Herausgehen“ aus dem Schoß seiner Mutter, in den er zurückkehrt, bezeichnet (Hi 1,21; Pred 5,14). Neu gegenüber P ist die Vorstellung der Emersio des Menschen: In der Weisheit begegnet also eine uralte „vormythische“ Vorstellung neu²⁰. So steht die Vorstellung von der „Mutter Erde“ nicht am Anfang des biblischen Redens von Schöpfung, sondern ist Ergebnis priesterlicher und weisheitlicher Reflexion. Auf den Begriff gebracht wird die Vorstellung erst am Rand des Kanons, bei Jesus Sirach 40, 1:

„Große Mühsal hat Gott zugeteilt, und ein schweres Joch liegt auf den Menschen von dem Tage an, an dem sie hervorgehen aus dem Schoß ihrer Mutter, bis zu dem Tag, an dem sie zurückkehren zur Mutter alles Lebendigen.“

Wie die weisheitliche Tradition überhaupt, so spielt auch Ps 139 mit der vormythischen Vorstellung der Emersio. Über P hinaus wird hier der Mensch mit den lebensspendenden Kräften der Erde in Verbindung gesehen. Wie die Erde nach Gen 1,24 die Landtiere hervorbringt, so nach Ps 139,15 auch jeden einzelnen Menschen.

Ps 139 verbindet allerdings den Gedanken der Emersio mit dem der *Formatio*, indem er von einer *Formatio* in den Tiefen der Erde spricht, die gleichsam Vorbedingung der Emersio, des Hervorkommens des Embryos ist.

¹⁸ Zur jahwistischen Schöpfungsgeschichte vgl. H.-P. Müller, a.a.O., 19: „Der materiale Ursprung des Menschen ist nicht die Erde als Grund kreativer Kräfte, sondern ihr Staub“.

¹⁹ O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Gen 1,1 - 2,4a, FRLANT 115, Göttingen ²1981, 121.

²⁰ Zum Begriff „vormythisch“ für die Vorstellung der Emersio vgl. H.-P. Müller, a.a.O., 15f.

Als Ort der *Formatio* wird zum einen der Mutterleib (V. 13b), werden zum anderen die Tiefen der Erde (V.15) angegeben. Wie sich „für P die Hervorbringung der Landtiere durch die Erde und Vorgänge der Zeugung und des Gebärens bei den Landtieren selbst keineswegs ausschließen“²¹, so für Ps 139 nicht die Entstehung im Mutterleib und in der Erde.

Solche mehrperspektivischen Vorstellungen, die der nordatlantischen Kultur fremd geworden sind, begegnen uns heute durch das Zeugnis von Menschen, die in anderen Kulturen aufgewachsen sind. So berichtet z.B. die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú in ihrer Autobiographie, daß in Guatemala einem Kind erzählt werde, „daß es aus Mais gemacht ist, da seine Mutter sich ja von Mais ernährte, während es sich in ihr heranbildete. So wird das Kind den Mais zu achten wissen und jedes Maiskorn auflesen, das es auf seinem Wege findet.“²² Ps 139 zeigt, daß solche Überlieferungen nicht nur von außen, sondern auch aus unserer eigenen Tradition auf uns zukommen. Wer sich als in den Tiefen der Erde gewirktes Geschöpf erkennt, der teilt mit den Indios die Erkenntnis: „Die Erde ist wie eine Mutter, die das Leben der Menschen hervorbringt.“²³

2. *Geschlechtsspezifische Rede von Schöpfung*

Indem Ps 139 die Entstehung des Menschen sowohl im Mutterleib als auch in der Erde lokalisiert, wird deutlich, daß es besonders um die Darstellung von bei der Entstehung des Menschen wirksamen Kräften geht, die als weiblich verstanden werden²⁴.

Daß das Gebären als Gleichnis für die Schöpfung fungieren kann, bleibt in Ps 139 nicht gleichgültig für das Gottesbild. Vielmehr wird

²¹ O. H. Steck, a.a.O., 121 Anm. 472.

²² E. Burgos, Rigoberta Menchú. *Leben in Guatemala*, Göttingen ⁹1993, 20.

²³ A.a.O., 22.

²⁴ O. Keel macht in diesem Zusammenhang auf kanaänäische Goldanhänger um 1500 v.Chr. aufmerksam, auf denen aus der Scham bzw. dem Nabel einer Frau ein Zweig hervorwächst. Es sei deutlich, „daß es hier um die Darstellung weiblicher Kräfte schlechthin geht, der menschlichen und der der Erde, die sich im Hervorbringen der Vegetation bewähren“, a.a.O., 53, dort auch Abbildungen der beiden Goldanhänger.

Gott, wenn er als in diesem Prozeß wirksam dargestellt wird (V. 13), gynomorph dargestellt, nämlich webend. In der Weberei war aber in Israel und seiner Umwelt „die Frau die typisch Handelnde“²⁵. „Daß Gottes Handeln in diesem Zusammenhang als ‘Weben’ dargestellt ist, gibt diesem Handeln selbst eine weibliche Typisierung.“²⁶

Dieses Gottesbild, das Frauenerfahrungen – natürliche und gesellschaftlich zugeschriebene – verarbeitet, bekommt nun eine eminent kritische Bedeutung – nicht erst in heutigen Diskussionen, sondern bereits in Ps 139 selbst. Wenn Gott nämlich in V. 15 andromorph dargestellt wird, dann nicht in einer „Selbstvergötzung des Männlichen“²⁷, sondern in der begrenzten Rolle, die einem Vater während des Wachstums seines Kindes im Bauch der Mutter zukommt: als wartender Beobachter. Die Vorstellung, daß Gott bei der Schöpfung bloß zusieht, ist im Alten Orient verbreitet. Sie erscheint z.B. in einem akkadischen Gebetsbeschwörungsritual, das J. van Dyk 1971 veröffentlicht hat und das auch sonst einige Übereinstimmungen mit Ps 139 aufweist:

„In den Wassern des Geschlechtsaktes hat sich das Knochengestüt gebildet,
im Gewebe der Muskulatur hat sich der Sproß gebildet, [...] in den wilden und furchtbaren Meereswassern,
in den fernen Wassern des Ozeans,
dort, wo die Arme des Embryos gebunden sind,
am Ort, dessen Tiefen das Auge der Sonne nicht erhellt,
dort hat der Sohn des Enki, Asarluchi, seinen Blick auf es richten können.“²⁸

Die so begrenzte männliche Rolle Gottes läßt Raum für die „differenzierte Eigenaktivität des Geschöpflichen“²⁹, der Meereswasser in dem

²⁵ H. Utzschneider, Die „Realia“ und die Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Sozial- und Kulturgeschichte des alten Israel am Modell der Handweberei in Israel und seiner Umwelt, WuD 21 (1991), 59-80, hier: 70, unter Verweis auf Spr 31,10-31 und Ri 16,13f, die Odyssee und Herodot.

²⁶ A.a.O., 79.

²⁷ Vgl. M.-T. Wacker, Art. Gott / Göttin. AT, Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 163-165: „Eine zentrale Aufgabe Feministischer Theologie ist die Sprachprüfung der traditionellen christlichen Gotteslehre auf ihre z.T. bisher nicht durchschaute, z.T. auch bewußt eingesetzte Selbstvergötzung des Männlichen“ (163).

²⁸ J. van Dyk, Une incantation accompagnant la naissance de l’homme, Or 42 (1973), 502-507. Übersetzung nach O. Keel, a.a.O., 54.

zitierten akkadischen Ritual, der Tiefen der Erde in Ps 139. Die weibliche Typisierung des göttlichen Schöpfungshandelns schafft aber nicht nur Raum für die geschöpfliche Eigenaktivität, indem sie zu Fehlabbildungen führende Absolutsetzungen männlicher Gottesbilder relativiert, sondern bringt zudem das göttliche Handeln in einen intimen Zusammenhang mit eben dieser geschöpflichen Eigenaktivität. Nach V. 13 ist in dieser ja gerade Gott selbst am Werk.

Ps 139 spricht gynomorph von Gott³⁰, um Gottes Wirken in den Kräften der Natur zum Ausdruck zu bringen, er spricht andromorph, um die Eigenaktivität des Geschöpflichen herauszustellen – nur indem er sowohl gyno- als auch andromorph von Gott redet, wahrt er die Einheit Gottes, des Schöpfers, der Schöpferin, die als Einheit von Gottes Immanenz in den natürlichen Prozessen und von Gottes Unterschiedenheit von diesen zu verstehen ist³¹.

3. Dank als Ziel der Schöpfung

V. 16b gilt allgemein als schwer verständlich, weshalb es geraten scheint, der Verstehenshilfe der Masoreten zu folgen, was aber kaum

²⁹ Zum Begriff vgl. M. Welker, a.a.O., 22 im Zusammenhang von 21-25.

³⁰ Man kann fragen, ob Ps 139 das Gebet einer Frau ist, doch wird die Antwort im Bereich der Möglichkeiten bleiben. Zu beantworten ist die Frage letztlich nicht. Wichtiger scheint mir aber die an den Leserinnen, statt am Autor bzw. an der Autorin orientierte Frage, ob Frauen in Ps 139 diejenigen geschlechtsspezifischen Entsprechungen finden können, die sie im religiösen Symbolsystem brauchen. Vgl. M. Frettlöh, Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussionsanregung aus feministisch - theologischer Perspektive, in: W. Dietrich / M. A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH – Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg / Göttingen 1994, 391-394.

³¹ Vgl. nur, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,27 gerade in seiner geschlechtlichen Differenzierung zu sehen ist. Das heißt aber, daß die geschlechtliche Differenzierung auch der Beschreibung Gottes dienlich gemacht werden muß. Vgl. P. Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993, bes. 30-45: „Im Gegensatz zu dem vorherrschenden Sprachgebrauch in der Schrift liefert diese gleichgewichtige Betonung von männlich und weiblich im Bild Gottes einen hermeneutischen Impetus, weibliche Metaphern für Gott zu erforschen“ (44).

getan wird. Folgt man ihr, bekommt V. 16b einen Sinn, der diesen Halbvers gut in die Gedankenstruktur der dritten Strophe einfügt.

Bezieht man לָרָא auf גַּלְמִי zurück, ergibt sich die Aussage, daß von allen Tagen, die gebildet wurden, einer für ihn, d.h. „meinen Kern (Embryo)“ gebildet wurde, nämlich als Tag seines Herausgehens aus der Erde. Damit thematisiert V. 16b den Tag der Geburt und steht so im Anschluß an V. 15.16a, wo ja das Werden des Embryos in den Tiefen der Erde im Mittelpunkt stand. Wie das Werden des Kindes im Mutterleib und seine Geburt aufeinander folgen, so V. 15.16a und V. 16b.

Dabei bezieht nun V. 16b die individuelle Schöpfung des Menschen auf die uranfängliche Schöpfung der Tage, d.h. auf die Schöpfung „im Anfang“. Ps 139 verhindert so, daß Gottes Schöpfungshandeln in eine Fülle unverbundener, einzelner Akte zerfällt. Zugleich wird aber deutlich, daß Schöpfung nicht als initiale Vergangenheit, sondern als andauernder Prozeß verstanden wird, der immer wieder neu je individuelles Leben hervorbringt.

Um Schöpfung aber wirklich zu verstehen, muß beachtet werden, daß das „Ich“, auf das die Schöpfung nach V. 16 zielt, das „Ich“ einer Beterin, eines Beters dieses Psalms ist, deren bzw. dessen Seele sich nach V. 14 des Wunders dieses Schöpfungsprozesses bewußt ist. Schöpfung zielt letztlich auf Schöpfungserkenntnis, die im Gebet, d.h. der Kommunikation mit Gott, gewonnen wird³², und ihrerseits zum Gebet, zum Dank, führt.

Dabei wird die eigene Entstehung im Dank als ein Wunder verstanden, das, wie die Wortwahl deutlich macht, den großen Schöpfungs- und Geschichtswundern Gottes, seinen נִפְלְאוֹת, die z.B. Ps 136 besingt, analog ist.

Zugleich aber weitet der Dank den Blick über das Wunder der eigenen Entstehung hinaus: „Wunderbar sind deine Werke!“, d.h. die Himmel (vgl. Ps 102,26) und alles, was die Erde erfüllt (vgl. Ps 104,24). Freilich blendet die Wahrnehmung dieser wunderbaren Schöpfungs-

³² Daß Schöpfungserkenntnis im Gebet gewonnen wird, läßt sich anhand von Ps 139 deutlich zeigen: Am Ende der ersten Strophe bekennt der Beter oder die Beterin, daß er bzw. sie vor einem Rätsel steht, das zu wunderbar, zu hoch ist, um es zu erfassen (V. 6) – und das dann durch die Erkenntnis der eigenen Schöpfung gelöst wird. Nun heißt es: „Meine Seele erkennt es sehr!“ (V. 14).

welt deren Gefährdung nicht aus, wie die vierte Strophe³³ – wenn vielleicht auch in problematischer Form – zeigt: Inmitten der Schöpfung sind eben auch die „Blutmenschen“ (V. 19) präsent, die sich am Leben vergreifen und sich so gegen Gott erheben. Das durch ihre Hände bzw. durch die von ihnen aufgebauten Strukturen vergossene Blut steht dem Dank, auf den die Schöpfung zielt, im Wege und bringt statt dessen die Klage der Erde um das Blut ihrer Kinder hervor. Es ist deshalb nur konsequent, wenn sich der Dank der dritten Strophe in der vierten Strophe zum „aktiven Widerstand gegen Unrecht und Gewalt“³⁴ transformiert.

³³ Zur vierten Strophe vgl. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg u.a. 1994, 80-88.

³⁴ A.a.O., 88.