

FERDINAND DEXINGER

„Wir alle sind das Werk deiner Hände“ (Jes 64,7)

Die Schöpfung als Tat Gottes in der biblischen Religion

Unübersehbar spielt der Schöpfungsglaube in der Bibel eine zentrale Rolle. Wichtige Aspekte aus den Schriften Israels mit Einschluss des Neuen Testaments zeichnet der Wiener Judaist nach. Zugleich gibt er Hinweise, wie die biblischen Motive in jüdischer Theologie aufgegriffen und interpretiert werden. (Redaktion)

Vorbemerkung

Es ist offenkundig kein Zufall, wenn die Bibel mit den Worten beginnt: „Im Anfang schuf (heb.: bara) Gott Himmel und Erde ... Gott **sprach**: Es werde Licht. Und es wurde Licht.“ (Gen 1,1.3). Das Johannesevangelium mit seinem Prolog: „Im Anfang war das **Wort**, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1) knüpft bewusst an das Schöpfungswort Gottes an. Die jüdische Tradition hat in ähnlicher Weise die Welt im Wort Gottes verankert gesehen: „Mit zehn **Worten** ist die Welt erschaffen worden.“ (mAv 5,1)

Diese wenigen Zitate stecken bereits das Feld ab, auf dem sich das Schöpfungsdenken der vom sogenannten Alten Testament ausgehenden biblischen Religion, in ihren konkreten Formen Judentum und Christentum, bewegt.

Es gibt für die biblische Religion keine Sicht der Welt ohne Rückbezug auf Gott, ihren Schöpfer. Das Zitat aus der Mischna: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der **Tora**, auf dem Gottesdienst und auf barmherziger menschlicher Zuwendung“ (mAv 1,2) weist

darauf hin, dass die Welt gleich wie durch das Schöpfungswort Gottes¹ auch durch die personalen Vollzüge des Menschen Bestand hat. Die Reflexion über die Schöpfung lässt sich so gesehen aus keinem Gebiet der biblischen Religion und Frömmigkeit ausklammern. Dennoch gibt es Bereiche, in denen das Thema Schöpfung besonders zur Sprache kommt. Zunächst ist es der **Schöpfungsbericht** selbst, der zu vielfältigen Überlegungen Anlass gegeben hat. Ähnliches gilt für die emotionalen Impulse, die von der Betrachtung der Schöpfung ausgehen, sei es die **staunende Verwunderung** oder auch die **Bitterkeit** angesichts des erfahrenen Leides. Die dem Menschen von Gott **zugewiesene Verantwortung gegenüber der Schöpfung** ist weniger ein eigens thematisierter, aber doch in vielen Bezügen zutage tretender Aspekt. Schließlich wird dann die Frage nach der endgültigen **Zukunft der Schöpfung** mit der Erwartung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde beantwortet. Diese verschiedenen Aspekte wurden nicht nur in der Zeit bis zum Abschluss des Neuen Testaments erörtert, sondern auch in den späteren theologischen

¹ Die ausdrückliche Feststellung, dass allein durch das Wort Gottes die Geschöpfe ins Dasein treten, begegnet sowohl in jüdischen wie auch christlichen Schriften. Vgl. etwa BerR 44, 22; syrBar 14,17; 4 Ezra 6,38; Heb 11,3; 2 Petr 3,5.

Reflexionen des Judentums und Christentums immer wieder aufgenommen und aktualisiert². Im Sinne der hier gestellten Aufgabe wird diesen Gedankengängen in den biblischen und außerbiblischen Quellen nachgegangen, soweit sie bis zum Abschluss der Mischna um etwa 200 n. Chr. entstanden sind³. Da die Texte auch für den heutigen Leser verhältnismäßig leicht zu verstehen sind, sollen die wesentlichen Gedankengänge mit den Worten der Quellen selbst dargestellt werden.

Der Gott Israels als Schöpfer der Welt

Die historisch-kritische Rekonstruktion der Entstehung des sogenannten Alten Testaments lehrt uns, dass der priesterliche Schöpfungsbericht erst in der exilisch-nachexilischen Zeit als die große Klammer der gesamten Heilsgeschichte an den Anfang der Tora gestellt wurde. Aber auch wenn man mit dem religiösen Judentum und manchen christlichen Traditionen dieses literarkritische Modell außer Acht lässt, bleibt die Funktion dieses Teiles der Tora voll bestehen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und daher auch der Gott Jesu Christi (Eph 1,17) ist

der Schöpfer der Welt. Die Heilsgeschichte ist nicht Partikular-, sondern Universalgeschichte. Die priester-schriftliche Reflexion über die Schöpfung macht die Geschichte Jahwes mit Israel zur universalen Heilsgeschichte. Es wäre nun sicher interessant, im Detail nachzuvollziehen, wie priesterliches Denken die vorgegebenen alt-orientalischen Schöpfungsmythen im Sinne des Gottesbegriffes Israels umgeprägt hat⁴. Es ist jedoch weder die jüdische noch die christliche Tradition von diesen Erkenntnissen der historisch-kritischen Forschung geprägt. Die jüdische Gebetstradition bekennt einfach ihren Glauben an die Schöpfung mit den Worten des von Moses Maimonides (1135–1204) verfassten Glaubensbekenntnisses: *„Ich glaube mit vollständigem Glauben, dass der Schöpfer, gepriesen sei sein Name, der Schöpfer und Lenker aller Geschöpfe ist und er allein alles Geschehen wirkte, wirkt und wirken wird.“* Dennoch verbanden sich mit diesem Bekenntnis zu allen Zeiten auch schwierige Fragen, die vor allem im Anschluss an den biblischen Schöpfungsbericht und seine Auslegung gestellt wurden⁵.

Ein besonderes Problem stellte (und stellt) dabei die literarische Eigenart

² Wenn man sich ein wenig bei den jüdischen Schriftauslegern von Philo bis Samson Raphael Hirsch umsieht, dann staunt man über die Vielfalt der Gedanken, die im Anschluss an den Bibeltext geäußert wurden. Man erkennt sehr deutlich, wie sehr sich diese Denker durch den jeweiligen philosophischen Zeitgeist herausgefordert fühlten. Im Grunde ging es ihnen dann aber nicht um neue und eigene philosophische oder naturwissenschaftliche Modelle, sondern um das Aufzeigen eines rational möglichen Weges zur Bewahrung des Schöpfungsglaubens angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen.

³ So ist es hier auch nicht möglich, etwa auf die schon im Sefer Jezira (ca. 3. Jh. n. Chr.) grundgelegten Schöpfungsvorstellungen der Kabbala einzugehen.

⁴ Vgl. Gerhard von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens* (1936), in: *Ges. Studien zum AT*, München 1958, 136–147; Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, 207ff. 292ff.; Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, Neukirchen 1967; Othmar Keel/Max Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis*, 2 Bde, Stuttgart 1971; Walter Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975; Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des AT*, Stuttgart 1996.

⁵ Moses ben Nachman (1194–1270) formuliert die Bedeutung des Glaubens an die Schöpfung in aller Schärfe: „Das ist die Wurzel des Glaubens und wer daran nicht glaubt und denkt, dass die Welt von Ewigkeit existierte, ist einer, der die Grundlagen leugnet und überhaupt keine Tora hat.“ (zu Gen 1,1).

der Schöpfungsgeschichte dar, für deren Verständnis es an der nötigen Einsicht in die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge fehlte. Es ist frappierend zu sehen, wie die traditionellen Schriftinterpreten gerade mit jenen Textstellen Verständnisprobleme haben, die wir heute als das Produkt einer Verbindung von verschiedenen, teilweise einander widersprechenden, vorbiblischen literarischen Elementen erkennen. Weil diese historisch-kritischen Sichtweisen für jüdisch-traditionelle Anschauung zu keiner Zeit akzeptabel waren, schied und scheidet dieses Erklärungsmodell aus. Das zu wissen ist jedoch Voraussetzung dafür, die angebotenen Deutungen nachvollziehen zu können.

Ein sehr eindrucksvolles Beispiel ist Philo von Alexandrien (ca. 20 v. bis 40 n. Chr.).⁶ Er erkannte, was jedem, der die ersten beiden Kapitel der Genesis liest, auffällt, dass nämlich über die Schöpfung zweimal berichtet wird. Bekanntlich hat die historisch-kritische Bibelwissenschaft diesen Sachverhalt durch die Annahme erklärt, dass in der vorliegenden Endfassung des Textes zwei verschiedene, ursprünglich unabhängige Schöpfungsberichte vereinigt wurden. Philo gibt eine verblüffend andere Erklärung für diese Verdopplung. Für ihn als einen von der Philosophie Platos geprägten hellenistisch-jüdischen Denker liegt hier bereits die Ideenlehre vor. Mose habe im ersten Bericht von der Erschaffung der Ideen-

welt durch Gott gesprochen: *Zuerst also erschuf der Schöpfer einen unkörperlichen Himmel und eine unsichtbare Erde und die Idee der Luft ...* (Opif. 29)

Im zweiten, mit Gen 2,4b beginnenden Bericht werde dann die Entstehung der realen Welt beschrieben. Das führt er besonders deutlich im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen aus: *„Hiermit zeigt er (nämlich Mose in Gen 2,7) ganz klar, dass ein sehr großer Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbild Gottes geschaffen war; denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee oder ein Gattungsbegriff oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich.“* (Opif. 135)

Durch diese Erklärung vermag Philo nicht nur die Bibel mit der zeitgenössischen Philosophie zu harmonisieren, sondern durch deren zeitlichen Vorrang Plato zum Epigonen des Mose⁷ zu machen.

Die Schöpfungsvorstellung wurde nicht erst in solchen späteren philosophischen Denkansätzen des hellenistischen Judentums, sondern schon in der hebräischen Bibel selbst reflektiert. Man kann nachvollziehen, wie sich die Schöpfungstheologie im Rahmen der

⁶ Leopold Cohn u.a. (Hg.), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung. Berlin 1962.

⁷ Wie am Beispiel Raschi's (1040–1105) deutlich wird, hatte auch die ma. jüdische Exegese Probleme mit dem doppelten Schöpfungsbericht. Raschi weist in seiner Erklärung von Gen 1,27 zunächst auf den im Talmud enthaltenen Midrasch hin, wonach Gott den Menschen zuerst mit doppeltem Angesicht geschaffen und erst später geteilt habe. Mit dieser „Hypothese“ aber offenbar unzufrieden, wendet sich Raschi dem Wortlaut zu: „Der einfache Sinn des Verses ist, dass er dir hier mitteilt, dass beide am sechsten Tag erschaffen wurden, aber er erklärt dir noch nicht, wie sie erschaffen wurden, das erklärt er dir an einer anderen Stelle.“ In der Erklärung zu Gen 2,7 gibt er dann auch das ausdrückliche exegetische Prinzip an, nach dem er hier vorgeht: „Wenn auf eine zusammenfassende Angabe eine Erzählung folgt, so ist diese die Ausführung der ersteren.“

israelitischen Religion herausbildete. Dabei ist zwischen der grundlegenden Vorstellung und dem zu ihrer Darstellung in der Genesis benützten altorientalischen Material zu unterscheiden. Die hebräische Bibel spricht nicht nur in der Genesis von Schöpfung und Schöpfer. Der vorexilische 93. Psalm⁸ etwa zeigt Jahwe als den königlichen Herrn, dessen Thron auf dem nicht wankenden Erdkreis steht:

Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet. Der Erdkreis (tevel) ist fest gegründet, nie wird er wanken. Dein Thron steht fest (tikon) von Anbeginn (me'as), du bist seit Ewigkeit (me'olam). Fluten erheben sich, Herr, Fluten erheben ihr Brausen, Fluten erheben ihr Tosen. Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser, gewaltiger als die Brandung des Meeres ist der Herr in der Höhe. (Ps 93,1–4)

Die universale, stabile, herrscherliche Gewalt Gottes wirkt auch auf den Erdkreis zurück. Gottes Herrschaft und die Erhaltung der Schöpfung hängen offenbar eng zusammen, wobei in Israel der gedankliche Weg von der Anerkennung Gottes als Herrscher zu seiner Sicht als Schöpfer geführt haben dürfte. Die Vorstellung einer eigenen initialen Schöpfung durch Gott wird erst in der exilisch-nachexilischen Zeit formuliert:

Dein ist der Tag, dein auch die Nacht, hingestellt (hakhinota) hast du Sonne und Mond. Du hast die Grenzen der Erde festgesetzt, hast Sommer und Winter geschaffen. (Ps 74,16f)

Mit anderen Worten spricht der 104. Psalm von dieser Wirksamkeit Gottes: *Sendest du deinen Geist aus, so werden sie*

alle erschaffen (bara), und du erneuerst das Antlitz der Erde. (Ps 104,30)

Eine klare Aussage über Jahwe als den Schöpfer der Welt findet sich bei Deuterocesaja:

Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf (hier Partizip von: bara). Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht. (Jes 40,28)

Der spezifische Gebrauch des Verbums bara = erschaffen in den eben angeführten Stellen und im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) selbst erscheint in Jes 45 mit der persischen Periode der Geschichte Israels verbunden⁹, die offenbar als Entstehungszeit einer ausdrücklichen biblischen Schöpfungslehre anzusehen ist:

Ich habe die Erde gemacht und die Menschen auf ihr geschaffen (barati). Ich habe den Himmel ausgespannt mit meinen Händen, und ich befehle seinem ganzen Heer. Ich habe ihn (Kyrus) aus Gerechtigkeit zum Aufbruch veranlasst. Alle Wege ebne ich ihm. Er baut meine Stadt wieder auf, mein verschlepptes Volk lässt er frei, aber nicht für Lösegeld oder Geschenke. Der Herr der Heere hat gesprochen. (Jes 45,12f)

Das hat im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, der in der exilisch-nachexilischen Zeit endgültig formuliert worden ist, seinen klassischen Ausdruck gefunden. Abgesehen von der Heiligung des Schabbats sind dessen korrespondierende Elemente etwa folgende:

¹ *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde;* ³ *Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.* ⁸ *Gott nannte das Gewölbe*

⁸ Hans-Joachim Kraus, Psalmen, Neukirchen 1961.

⁹ Rainer Albertz, Welterschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen, 1974.

Himmel. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag. ⁹ Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde. So geschah es. ¹⁰ Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. Gott sah, dass es gut war. ¹⁴ Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen; ²⁶ Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. ²⁷ Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. ²⁸ So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. ²⁹ Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. ³⁰ Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. (Gen 1,1–2,3)

Weder in Jes 45 noch auch in Gen 1 ist schon von einer Schöpfung aus dem Nichts die Rede. Der konkrete Zweck der literarischen Gestaltung dieses Schöpfungsberichtes ist vielmehr die Begründung des Schabbats im Rahmen der Sieben-Tage-Woche, wie sich aus Gen 2,2f ergibt. Abgesehen von diesem Skopus der Erzählung wird die Welt in ihrem realen Zustand geschildert, von dem gilt, dass er nicht der ursprünglichen positiven Konzeption des Schöpfers entspricht¹⁰.

In der hellenistischen Zeit wurde über den inzwischen kanonischen Schöpfungsbericht weiter reflektiert. Im 2. Makkabäerbuch, das wohl im 2. Jh. v. Chr. entstanden ist¹¹, wird nun der Gedanke an die Schöpfung aus dem Nichts¹² eindeutig ausgesprochen:

Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. (2 Makk 7,28)

Der Aussage über die creatio ex nihilo geht die Aufforderung zur Betrachtung der Schöpfung voraus. Dieser Weg wird in der weisheitlichen Literatur auf

¹⁰ Die Literatur zu diesem Teil der Bibel ist unerschöpflich. Es seien hier nur wenige Hinweise gegeben. Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* Berlin 1899 (= Nachdr. Berlin 1963); Johann-Baptist Bauer, *Die biblische Urgeschichte*, Paderborn 1964; Henricus Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte* (1957), Mainz 1967; Oswald Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Erträge der Forschung 7), Darmstadt 1972; ders., *Genesis 1–11* (Biblicher Kommentar I,1), Neukirchen 1974; Robert Oberforcher, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte*, Innsbruck 1981; Odil Hannes Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1981; Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang*, Neukirchen 1997.

¹¹ Vgl. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, XLIII.

¹² Im Mittelalter ging es der jüdischen Schriftinterpretation anschließend an die Philosophie des Aristoteles wieder um das Problem der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Der Wortlaut der Bibel legt anscheinend nahe, dass es Dinge gab, die – wie zum Beispiel das Wasser in Gen 1,2 – nicht erschaffen wurden. Der erste jüdische Denker, der sich mit diesen Fragen auseinandersetzen musste, war Saadia Gaon (ca 892–942). Er erinnert daran, dass der Vers Gen 1,2 „... einige Menschen dazu brachte zu denken, dass die Finsternis und der Wind und das Wasser vor der Schöpfung da waren.“ Und er erinnert daran, dass die Schriften an anderer Stelle „... auch ausdrücklich ... sagen, dass diese Dinge geschaffen sind.“ Raschi sieht sich 100 Jahre später demselben Problem gegenüber: „... es heißt, der Geist Gottes schwebte über der Fläche des Wassers, und der Vers hat uns noch nicht offenbart, wann die Erschaffung des Wassers stattgefunden; aus diesem Vers kannst du entnehmen, dass das Wasser schon vor der Erde erschaffen war.“ Demnach lehren nach Raschi die Worte „am Anfang“ (Gen 1,1) nichts über die Reihenfolge, in der geschaffen wurde, und es ist für ihn klar, dass Gott der Schöpfer von ausnahmslos allem ist.

vielfache Weise beschritten und öffnete der Schöpfungstheologie der biblischen Religion ganz neue Sichtweisen. Dass Gott die gesamte Welt schuf, ist auch für die neutestamentlichen Schriften selbstverständlich:

Du, Herr, hast vorzeiten der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. (Hebr 1,10)

Diese Überzeugung motiviert auch das Gebet der Urgemeinde:

Als sie das hörten, erhoben sie einmütig ihre Stimme zu Gott und sprachen: Herr, du hast den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen und alles, was dazu gehört... (Apg 4,24)

Ebenso findet sich diese Sicht in der Geheimen Offenbarung des Johannes: *Und alle Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, unter der Erde und auf dem Meer, alles, was in der Welt ist, hörte ich sprechen: Ihm, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebühren Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft in alle Ewigkeit.* (Offb 5,13)

Die Grundlage für solches, auch neutestamentliches Beten wird aus einer Stelle der Mischna klar:

Alles, was der Heilige, gepriesen sei er, in seiner Welt erschaffen hat, hat er nur zu seiner Ehre erschaffen; Denn es heißt: ‚Denn jeden, der nach meinem Namen benannt ist, habe ich zu meiner Ehre erschaffen, geformt und gemacht‘. (Jes 43,7 in: mAv 6,11)

Das entspricht in durchaus frappierender Weise dem Gedankengang einer Stelle in der Geheimen Offenbarung:

Würdig bist du, unser Herr und Gott, Herrlichkeit zu empfangen und Ehre und Macht. Denn du bist es, der die Welt erschaffen hat, durch deinen Willen war sie und wurde sie erschaffen. (Offb 4,11)

Die Schöpfung ist nach einhelliger Auffassung der biblischen Religion zur Ehre Gottes da, was der Mensch in seinem Gebet anerkennend zum Ausdruck bringt¹³.

Die Schöpfung als Spiegel der Weisheit des Schöpfers

Das die Ehre des Schöpfers anerkennende Gebet des Menschen ist zugleich Ausdruck des Bewusstseins seiner eigenen Kreatürlichkeit. Indem der Mensch angesichts der Größe der Schöpfung seine eigene Kleinheit erkennt, steht er staunend vor den Wundern des Kosmos.

In den Psalmen begegnet dieses staunende Bewundern der Schöpfung, durch die, wie es Ps 19 deutlich macht¹⁴, Existenz und Macht Jahwes sichtbar werden:

Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, von seinem machtvollen Walten¹⁵ kündigt das Firmament. (Ps 19,2)

Die einzelnen Schöpfungswerke werden in Ps 148 aufgefordert, Gott zu loben:

Halleluja! Lobet den Herrn vom Himmel her, lobt ihn in den Höhen: lobt ihn, Sonne und Mond, lobt ihn, all ihr leuchtenden Sterne; lobt ihn, alle Himmel und ihr Wasser über dem Himmel! Loben sollen sie den Namen des Herrn; denn er gebot, und sie

¹³ Vgl. zum Weltbild Cornelis Houtman, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden 1993; Ferdinand Dexinger, *Welt- und Menschenbild(er) des Judentums*, in: Andreas Resch (Hg.), *Die Welt der Weltbilder*, Innsbruck 1994, 309–347.

¹⁴ Josef M. Oesch, *Zur Übersetzung und Auslegung von Psalm 19*, BN 26 (1985) 71–89.

¹⁵ Vgl. Oesch, *Übersetzung 72*, wo er für diese Übersetzung eintritt und darauf hinweist, dass Ps 19 etwa im selben Zeitraum wie Kohelet entstanden ist. Im Unterschied zu diesem betont der Psalm aber, was in unserem Zusammenhang wichtig ist, „dass dieses Walten Gottes grundsätzlich erkennbar sei“.

waren erschaffen. Er stellte sie hin für immer und ewig, er gab ihnen ein Gesetz, das sie nicht übertreten. Lobet den Herrn, ihr auf der Erde, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen, Feuer und Hagel, Schnee und Nebel, du Sturmwind, der sein Wort vollzieht, ihr Berge und all ihr Hügel, ihr Fruchtbäume und alle Zedern, ihr wilden Tiere und alles Vieh, Kriechtiere und gefiederte Vögel,... Loben sollen sie den Namen des Herrn; denn sein Name allein ist erhaben, seine Hoheit strahlt über Erde und Himmel. (Ps 148,3–9.10.13)

Dieser Jubel angesichts der Großartigkeit der Schöpfung ist auch später nicht verstummt. Eine Parallele zu diesem Psalm findet sich etwa im Buch Daniel, das vor der Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstanden ist. Aus der Beobachtung der Natur sind noch weitere Elemente hinzugekommen, die Anlass zum Lob des Schöpfers geben:

⁶⁴ Preist den Herrn, aller Regen und Tau; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁶ Preist den Herrn, Feuer und Glut; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁷ Preist den Herrn, Frost und Hitze; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁶⁹ Preist den Herrn, Eis und Kälte; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁰ Preist den Herrn, Rauhreif und Schnee; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷³ Preist den Herrn, ihr Blitze und Wolken; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁴ Die Erde preise den Herrn; sie lobe und rühme ihn in Ewigkeit. ⁷⁶ Preist den Herrn, all ihr Gewächse auf Erden; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁷ Preist den Herrn, ihr Quellen; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! ⁷⁸ Preist den Herrn, ihr Meere und Flüsse; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! (Dan 3,64–78)

Dieses Lob findet man ganz ähnlich auch in den in Qumran erhaltenen¹⁶ apokryphen Psalmen.

Er krönt die Berge mit Frucht zur guten Nahrung für alle Lebewesen. Gepriesen sei, der gemacht (oseh) das Land durch seine Kraft, mit seiner Weisheit den Erdkreis (tevel) befestigt (makhin), mit seiner Einsicht den Himmel ausgedehnt. (11Q5 = 11QPs^a 26,13–14)

Die rabbinische Tradition hat, wie sich vor allem aus dem Traktat Berachot der Mischna ergibt, an diese Lobpreisungen Gottes angeschlossen und sie zur konkreten Gebetsanweisung für den gemacht, der solcher Wunder in der Schöpfung ansichtig wird.

Über Sternschnuppen, Erdbeben, Blitze, Donner und Stürme sagt man: ‚Gepriesen sei, dessen Macht und Allmacht die Welt erfüllt‘. Über Berge, Hügel, Meere, Flüsse und Wüsten sagt man: ‚Gepriesen sei, der die Schöpfung (ma’asah bereschit) vollbracht hat.‘ R. Jehuda sagt: Wer das große Meer sieht, spreche: ‚Gepriesen sei, der das große Meer gemacht hat.‘ (mBer 9,2)

Das Wissen um die Weisheit, mit der Gott den Weltenplan erstellt hat, ist in der biblischen Weisheitsliteratur das Ergebnis der Betrachtung der realen Welt, die durch ihre Herrlichkeit auf Gott als den Schöpfer hinweist. Für den Weisen stellt sich die Welt als eine geordnete dar, und die Einhaltung dieser Ordnung ist gottgewollt¹⁷. Es ist die Weisheit, durch die Gott die Welt und ihre Ordnung geschaffen hat:

Der Herr hat die Erde mit Weisheit gegründet und mit Einsicht den Himmel befestigt. Mein Sohn, lass beides nicht aus

¹⁶ Zu den Qumrantexten vgl. die zweibändige Studienausgabe mit hebräischem Text und englischer Übersetzung Florentino Garcia-Martinez/Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 Bde, Leiden 1997/98, und die deutsche Übersetzung in Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde, München 1995/96.

¹⁷ Vgl. zu den hier im Folgenden angeführten weisheitlichen Texten Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973. Dort werden die vielfältigen Zusammenhänge, die hier nicht einmal andeutungsweise erörtert werden können, ausführlich dargestellt und textlich belegt.

den Augen: Bewahre Umsicht und Besonnenheit! (Spr 3,19.21)

Diese der Welt eingestiftete Ordnung ist somit auch ein Imperativ für den Menschen. In der Areopagrede nimmt Paulus den biblischen Schöpfungsbericht auf, um über Gott zu sprechen:

Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. ... er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. (Apg 17,24–28)

An dieser Stelle kommt zusätzlich zu der an Hand der Schöpfung gemachten Aussage über Gott auch ein Spezifikum des Schöpfungsdenkens (vgl. 2 Makk 7,28) der späteren Weisheit zum Tragen: Die Betrachtung der Schöpfung weist den Weg zu Gott, dem Schöpfer. Es ergibt sich das, was man später Gottesbeweis nennt. Das kommt klassisch in dem im 1. Jh. v. Chr. entstandenen Buch der Weisheit zum Ausdruck:

Töricht waren von Natur alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit vor Augen, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht, sondern hielten das Feuer, den Wind, die flüchtige Luft, den Kreis der Gestirne, die gewaltige Flut oder die Himmelsleuchten für weltbeherrschende Götter. Wenn sie diese, entzückt über ihre Schönheit, als Götter an-

sahen, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel besser ihr Gebieter ist; denn der Urheber der Schönheit hat sie geschaffen. Und wenn sie über ihre Macht und ihre Kraft in Staunen gerieten, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen. (Weish 13,1–5)

Von der Begeisterung darüber, dass die Natur einen so deutlichen Weg zur Erkenntnis der Existenz Gottes ermöglicht, mitgerissen, erfolgt eine aus heutiger Sicht bedenkliche Einstufung aller jener, die das nicht nachvollziehen können, als „töricht“ (griech: mátaioi).

Die überragende Rolle der Weisheit im Rahmen des Schöpfungsgeschehens führt sogar dazu, dass sie im hebräischen Buch der Sprüche personifiziert und als der Schöpfung präexistent gesehen wird:

Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren. (Spr 8,22–24)

Von dieser Weisheit sagt das in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh. v. Chr. entstandene Buch Sirach, dass sie in Jerusalem ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat.

Über die Fluten des Meeres und über alles Land, über alle Völker und Nationen hatte ich Macht. Bei ihnen allen suchte ich einen Ort der Ruhe, ein Volk, in dessen Land ich wohnen könnte. Da gab der Schöpfer des Alls mir Befehl; er, der mich schuf, wusste für mein Zelt eine Ruhestätte. Er sprach: In Jakob sollst du wohnen, in Israel sollst du deinen Erbbesitz haben. Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. Ich tat vor ihm Dienst im heiligen Zelt und wurde

dann auf dem Zion eingesetzt. In der Stadt, die er ebenso liebt wie mich, fand ich Ruhe, Jerusalem wurde mein Machtbereich. (Sir 24,6–11)

Das griechisch erhaltene Buch Baruch aus dem 1. Jh. v. Chr. setzt Tora und Weisheit in eins:

Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm. Er hat den Weg der Weisheit ganz erkundet und hat sie Jakob, seinem Diener, verliehen, Israel, seinem Liebling. Dann erschien sie auf der Erde und hielt sich unter den Menschen auf. Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht. Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben; doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod. (Bar 3,36–4,1)

Im Kolosserbrief des Neuen Testaments wird dieser Gedankengang wieder aufgenommen. An die Stelle der Weisheit tritt aber Christus als Mittler der Schöpfung:

Er (sc. Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (Kol 1,15–17)

Im Johannesevangelium¹⁸ wird die Mittlerfunktion des göttlichen Schöpfungswortes, des Logos, ebenso auf Christus bezogen:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. (Joh 1,1)

Das Neue Testament steht, auch was die Christologie betrifft, offenkundig ganz in der jüdisch-alttestamentlichen Denktradition¹⁹ und der jüdisch-hellenistischen Philosophie, wie sie in singulärer Form bei Philo v. Alexandrien belegt ist²⁰. Auf diese Weise hat schon das jüdische Schöpfungsdenken wichtige Bausteine der Christologie bereitgestellt²¹.

Im rabbinischen Judentum übernimmt schließlich die Tora die Funktion der Weisheit beziehungsweise des Logos als Werkzeug der Schöpfung. In der Mischna (Av 3,15) nennt R. Akiba die Tora ausdrücklich ein Instrument²², durch das die Welt erschaffen worden ist.

Bitterkeit angesichts der Schöpfung und Theodizeeproblem

Sozusagen auf der negativen Seite des Spektrums der Schöpfungsfrömmigkeit steht die Bitterkeit des nach dem

¹⁸ Zum Johannesprolog vgl. Peter Hofrichter, „Egeneto anthropos“. Text und Zusätze im Johannesprolog, ZNW 70 (1979) 214–237.

¹⁹ In diesem Zusammenhang gilt es auf den Traktat Hagiga im babylonischen Talmud (12a) hinzuweisen. Dort werden die 10 Schöpfungsworte etwa auch unter Hinweis auf Spr 3,19 (vgl. oben) mit 10 göttlichen Eigenschaften identifiziert, an erster Stelle mit der Weisheit.

²⁰ Vgl. Wilhelm Bousset/Hugo Gressmann, Die Religion des Judentums, Tübingen 1966 (= 1925), 453, hinsichtlich der Logos-Spekulationen des Philo, wo festgestellt wird, dass sie von der jüdischen Religion zu weit entfernt seien. Wenn man jedoch zum Beispiel die Stelle Somn 1,229 ansieht, dann drängt sich der Zusammenhang mit christlicher Logostheologie unausweichlich auf.

²¹ Zu den komplexen Fragen im Zusammenhang mit der Frage nach Jesus als „endgültiger Weisheitsgestalt“ vgl. besonders Max Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Fribourg 1979, 583–586. Küchler betont (584) die wichtige und sehr frühe Rolle der „Weisheitschristologie“, die aber schon in den neutestamentlichen Schriften stark an Bedeutung verliert. Vgl. Rudolf Schnackenburg, Die Person Jesu Christi, Freiburg 1993; Ferdinand Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, Neukirchen 1996.

²² Die Tora hat gleichsam die Funktion eines Bauplanes, der dem Architekten vorliegt.

Sinn des Leidens fragenden Menschen²³. Die existenziellen Fragen des Ijob rühren an die Wurzeln des biblischen Gottesglaubens. Es ist nicht die vernunftlose Schöpfung, die ihn zu dieser seiner Klage führt, sondern die Betrachtung des menschlichen Leides. Bei Ijob²⁴ wird zum ersten Mal deutlich, dass Gott als Schöpfer der gesamten Welt auch in das Leid, das in der Schöpfung existiert, involviert ist.

„Er, der im Sturm mich niedertritt, ohne Grund meine Wunden mehrt, er lässt mich nicht zu Atem kommen ... Einerlei; so sag' ich es: Schuldlos wie schuldig bringt er um ... Ich sage zu Gott: ... lass mich wissen, warum du mich befehdest.“ (Ijob 9,17–22; 10,2)

Die gegenwärtige Lage der Schöpfung, die Paulus als ein „Seufzen“ charakterisiert, ist Ansatzpunkt für seine Erlösungstheologie²⁵.

Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. (Röm 8,22f)

Ijob weiß sich schuldlos, jedenfalls vermag er zwischen der Größe seines Leides und seinem etwaigen menschlichen Versagen keine vernünftige Re-

lation zu sehen. Seine Lebenserfahrung führt ihn zu der Frage:

„Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? ... verbrauchen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich?“ (Ijob 21,7.13)

Die Elihu-Rede führt auf den zentralen Gedankengang der, wenn man so will, Antwort des Buches Ijob hin:

„Du bist nicht im Recht, sage ich dir, denn Gott ist größer als der Mensch.“ (Ijob 33,12)

Die Größe der Schöpfung, die gegenüber sich der Mensch klein, aber nicht unwichtig fühlen kann und muss, lässt auch Hoffnung wachsen. Die folgende Gottesrede drückt diesen Gedanken recht konkret aus:

„Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Sag es denn, wenn du Bescheid weißt.“ (Ijob 38,4)

Ganz ähnlich erscheint der Mensch in seiner Geschöpflichkeit auch im Römerbrief:

Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? (Röm 9,20)

Ganz unerwartet gibt sich Ijob geschlagen. Es ist der Blick auf die Herrlichkeit der Schöpfung als Ganzes, der ihm Hilfe in seinem konkreten Elend bietet:

²³ Es würde hier zu weit führen, auch noch die Frage nach dem Ursprung des Bösen beziehungsweise die dualistische Weltsicht in der biblischen Religion zu erörtern. Nicht zuletzt im Anschluss an das 1. Kapitel des Buches Ijob wäre die religionsgeschichtliche Entwicklung Satans (dt.: Ankläger) darzustellen beziehungsweise die Traditionsgeschichte der gefallenen Engel zu verfolgen. Vgl. etwa die seinerzeit sehr bekannt gewordene Schrift *Herbert Haag*, Abschied vom Teufel, Einsiedeln 1969; *Ferdinand Dexinger*, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?, Wien 1966; *Ders.*, Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1–4, in: *S. Kreuzer/K. Lüthi* (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. Fs. G. Sauer, Frankfurt 1992, 155–175.

²⁴ Vgl. die knappe Gesamtschau des Buches bei *Alfred Jepsen*, Das Buch Hiob und seine Deutung, Berlin 1963.

²⁵ Vgl. *Heinrich Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg 1977, 263f. Die „Wehen der Schöpfung“ weisen schon terminologisch auf eine hoffnungsvolle Zukunft. Ähnlich spricht die Mischna Sota 9,15 von der Verderbtheit der Welt vor dem Kommen des Messias.

„Siehe, ich bin zu gering. Was kann ich dir erwidern? (Ijob 40,4) So hab ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar und unbegreiflich für mich sind.“ (Ijob 42,3)

Während bei Ijob der Hinweis auf die Schöpfung noch positive Akzeptanz der Schöpfungsordnung bewirkt, geht das Buch Kohelet²⁶ einen anderen Weg. Seine Lebenserfahrung führt Kohelet sozusagen zum Widerspruch gegen Ijob, der sich ja als gerecht versteht:
Doch gibt es auf der Erde keinen einzigen Menschen, der so gesetzestreu wäre, dass er stets richtig handelt, ohne je einen Fehler zu begehen. (Koh 7,20)

Aber unabhängig davon, ob der Einzelne gerecht ist oder nicht, die Weltordnung erscheint Kohelet so ungerecht und leidbringend, dass er zur pessimistischen Ansicht gelangt:
Da preise ich immer wieder die Toten, die schon gestorben sind, und nicht die Lebenden, die noch leben müssen. Glücklicher aber als beide preise ich den, der noch nicht geworden ist, der noch nicht das schlimme Tun gesehen hat, das unter der Sonne getan wird. (Koh 4,2–3)

Kohelet kann nicht wie Ijob die Unbegreiflichkeit des Leidens mit der Unfähigkeit des Menschen begründen, die Geheimnisse der Schöpfung zu durchschauen. Für ihn besteht auch kein Zusammenhang mehr zwischen menschlichem Tun und irdischem Geschick. Für Kohelet ist alles nur mehr Schicksal, wobei Gott als der Schöpfer zur Randfigur wird:

Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe

Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. (Koh 3,19)

Die hier gestellten Grundfragen finden eine sozusagen zweistufige Antwort. Einerseits ist es der Weg der frommen Lebensbewältigung, den das Buch Jesus Sirach am Anfang des 2. Jh. v. Chr. vorschlägt. Dieser Vorschlag zur frommen Lebensbewältigung wird aber offenkundig als nicht ausreichend empfunden, so dass die Apokalyptik ab der Mitte des 2. Jh. v. Chr. im Rahmen der biblischen Schöpfungsfrömmigkeit die Hoffnung auf eine Neue Schöpfung begründet.

Schöpfungsgemäßes Handeln des Menschen

Das Buch Jesus Sirach weist, fern vom Skeptizismus eines Kohelet und gleichzeitig realitätsbezogen, auf die Verantwortung des Menschen hin:

Sag nicht: Meine Sünde kommt von Gott. Denn was er hasst, das tut er nicht. Sag nicht: Er hat mich zu Fall gebracht. Denn er hat keine Freude an schlechten Menschen. Verabscheuungswürdiges hasst der Herr; alle, die ihn fürchten, bewahrt er davor. Er hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen. [Er gab ihm seine Gebote und Vorschriften.] Wenn du willst, kannst du das Gebot halten; Gottes Willen zu tun ist Treue. Feuer und Wasser sind vor dich hingestellt; streck deine Hände aus nach dem, was dir gefällt. (Sir 15,11–16)

Zunächst ist der Umstand, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, auch

²⁶ Zu Kohelet vgl. Oswald Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964; Aarre Lauha, *Kohelet*, Neukirchen 1978; Eberhard Bons, *Ausgewählte Literatur zum Buch Kohelet*; *Bibel und Kirche* 45 (1990) 36–42.

von grundlegender Bedeutung für die Anthropologie der biblischen Religion²⁷, wie eine Stelle aus der Mischna deutlich macht:

Der Heilige, gepriesen sei er, hat jeden Menschen mit dem Prägestempel des ersten Menschen geprägt und doch ist keiner dem anderen gleich. Daher ist auch jeder Einzelne verpflichtet zu sagen: ‚Meinetwegen ist die Welt erschaffen worden.‘ (mSanh 4,5)

Entgegen der Einstellung Kohelets sieht Sirach die Schöpfungsordnung als Garantie für die Sinnhaftigkeit auch jenes Geschehens, das für den Menschen nicht durchschaubar ist:

Alle Werke Gottes sind gut, sie genügen zur rechten Zeit für jeden Bedarf. Von Ewigkeit zu Ewigkeit blickt er hernieder. Gibt es eine Grenze für seine Hilfe? Nichts ist klein und gering bei ihm, nichts ist für ihn zu unbegreiflich und zu schwer. Man sage nicht: Wozu dies, wozu das? Denn alles ist für seinen besonderen Zweck bestimmt. Man sage nicht: Dies ist schlechter als das. Denn alles ist zu seiner Zeit von Wert. (Sir 39,16.20f)

So formuliert Sirach das Prinzip des frommen Lebens:

Besser ist es, arm an Klugheit und gottesfürchtig zu sein, als reich an Einsicht, aber das Gesetz zu übertreten. (Sir 19,24)

Sirach formuliert noch ein anderes Prinzip, das neben seiner individuellen Bedeutung in gewisser Weise auch das miteinschließt, was man heute Umweltbewusstsein nennt, nämlich den zurückhaltenden Umgang mit Dingen: *Wer das Gesetz befolgt, beherrscht seinen Trieb, und Gottesfurcht ist vollendete Weisheit.* (Sir 21,11)

Wenn dieser Gedankengang hier auch nicht weiter verfolgt werden kann, so sei nur soviel gesagt, dass das jüdische Religionsgesetz bei konsequenter Anwendung als Nebeneffekt auch einen schonenden Umgang mit der Natur zur Folge hat.²⁸ In gewisser Weise schließt sich hier der Kreis. Durch die Identifikation von Logos/Weisheit und konkreter Tora, das heißt dem verbindlichen Religionsgesetz, wird der Schöpfungsplan zur Handlungsnorm des Menschen. Damit ist man aber auch nicht weit vom Gedanken eines Naturrechtes entfernt, dessen Aufweis sozusagen der philosophische Nachvollzug²⁹ der Schöpfungsordnung ist.

Der Neue Himmel und die Neue Erde

Die hellenistische Krise um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. machte die Fragen des Ijob und des Kohelet nach dem Schick-

²⁷ Hans Walter Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973. Im vorigen Jahrhundert war der jüdische Schöpfungsglaube mit dem materialistischen Weltbild konfrontiert. Die Dringlichkeit des Problems erhellt sich aus der Eindringlichkeit der Sprache, der sich Samson Raphael Hirsch (1808–1888) zu Beginn seines Pentateuchkommentars bedient: „Es ist damit (sc. Gen 1,1) die Schöpfung aus nichts ... konstatiert, eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewusstseins bildet, welches die Lehre Gottes uns aufbauen will. Das Gegenteil, die Uewigkeit des Weltstoffes, die den Schöpfer nur als den gestaltenden Bildner zulässt und die ebenso den Grundstein des heidnischen Bewusstseins bis auf den heutigen Tag bildet, ist nicht nur eine metaphysische Lüge, die den kosmogonischen Vorstellungen der Menschen die Wahrheit, das heißt die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit geraubt: sie ist die noch weit verderblichere, alle Sittlichkeit untergrabende Leugnung aller Freiheit in Gott und im Menschen.“ (p. 3).

²⁸ Es sei hier nur an das Brachjahr (Lev 25,2; Dtn 15,9) erinnert oder auf die Verpflichtung hingewiesen, Tieren zu helfen, wenn sie der Hilfe bedürfen (Dtn 22,4).

²⁹ Vgl. K. Kühl, Art.: *Naturrecht*, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 560–623; Johannes Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966.

sal der Gerechten drängender denn je. Den Zusammenhang zwischen dem Fortleben nach dem Tod und dem Schöpfer der Welt stellen die Worte der Mutter im Makkabäerbuch her, die sie an ihre Söhne vor deren Martyrium richtet:

Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet. (2 Makk 7,23)

Erstmals in der Bibel bedient sich das apokalyptische Buch Daniel einer apokalyptischen Sprechweise, um denselben Sachverhalt auszudrücken, dem es dadurch gleichzeitig eine kosmische Dimension verleiht:

Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten. (Dan 12,2f)

Die Frommen der makkabäischen Zeit mussten sich, ähnlich wie Ijob, als leidende Gerechte fühlen. Die Hoffnung der apokalyptisch denkenden Frommen aber war stärker als alles Leid, das sie zu ertragen hatten. So gelangten sie beim Betrachten des Verlaufes der Welt- und Heilsgeschichte im Anschluss an das, was schon etwas früher Jes 65,17 sagte, zu einer neuen Erkenntnis, die in der sogenannten Zehn-Wochen-Apokalypse des äthiopischen Henochbuches³⁰ formuliert wird:

Der erste Himmel wird ... vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte des Himmels strahlen auf und leuchten auf immer, siebenfach. Danach gibt es viele Wochen, deren Zahl kein Ende hat in Ewigkeit. Güte und Gerechtigkeit werden sie vollbringen, und die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr erwähnt werden. (Hen 91,16f)

Dieser Grundgedanke ist sowohl im Neuen Testament wie auch im rabbinischen Judentum und im Christentum erhalten geblieben und variiert worden. Wenn in Röm 4,17 von Gott als „Lebendigmacher der Toten“ gesprochen wird, so schließt das gedanklich an 2 Makk 7,23 an. Die kosmische Dimension, wie sie im Henochbuch grundgelegt ist, wird auch in der Offenbarung des Johannes angesprochen: *Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.* (Apk 21,1)

Diese Erwartung bringt auch die bekannte Stelle Mk 13,24–26 zum Ausdruck, die das Ende der gegenwärtigen Schöpfung mit dem Kommen des Menschensohnes verbindet. Paulus verbindet den Gedanken der Erlösung mit dem des neuen Himmels³¹, wenn er sagt:

Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. (Röm 8,21)

Das rabbinische Judentum ist in seinen Vorstellungen von der kommenden Welt ebenso wie das Christentum

³⁰ Vgl. Ferdinand Dexinger, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung, Leiden 1977. Zum Schöpfungsbezug der Apokalyptik vgl. Matthias Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch, Neukirchen 1994.

³¹ Vgl. dazu auch 2 Petr 3,12f.

von der Entwicklung in der sogenannten Zwischentestamentlichen Zeit geprägt³². Mit dem Begriff der kommenden Welt sind zwei Aspekte verbunden: Einerseits ist damit die Vervollkommenung der Welt in den Tagen des Messias gemeint, andererseits ist die kommende Welt jene, die nach dem Untergang dieses Äons entstehen wird. In der Mischna wird der vorläufige Charakter der gegenwärtigen Welt deutlich:

Diese Welt gleicht dem Vorzimmer zu der künftigen Welt; rüste dich im Vorzimmer, damit du in den Speisesaal eintreten kannst. (mAv 4,16)

Blickt man auf die vielen Gedanken und theologischen Reflexionen zurück, die sich in den verschiedenen Quellen finden, dann ergibt sich als wesentliche religiös-existenzielle Konsequenz für den Menschen die Anerkennung seiner eigenen Kreatürlichkeit, wie es ein Gebet aus der jüdischen Liturgie des Neujahrstages zum Ausdruck bringt:

Unser Gott ... zeige dich erhaben über die ganze Erde in deiner Majestät, ... damit jedes Werk erkenne, dass du es hervorgebracht ... und damit alles, was Odem hat, ausrufe: Der Ewige, der Gott Israels ist König.

³² Eine überaus sachkundige und nützliche Darstellung der Lehren des rabbinischen Judentums bietet Ephraim E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975. Vgl. zu dieser Thematik besonders die Abschnitte IX (164–213) und XVII (649–692).