

Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses

Von Gerhard von Rad

I.

Daß das alttestamentliche Israel dem Walten Gottes vornehmlich im Raum der politischen Geschichte begegnet ist und daß darin die Besonderheit seiner Aussagen von Gott zu sehen ist, das ist heute wohl gemeinsame Überzeugung aller Ausleger. Der Glaube Israels bezog sich immer auf ein Geschehen, einen göttlichen Selbsterweis in der Geschichte. Dieser Glaube kam her von göttlichen Taten und streckte sich aus nach göttlichen Taten. Wann immer Israel ansetzte, um sich theologisch in der Welt und vor Gott zu verstehen, da geriet ihm das zum Geschichtswerk, denn diese immer gewaltiger ausladenden Geschichtswerke müssen wir als Bekenntnisse Israels verstehen und als Versuche, die von dem Gott Israels gestaltete Geschichte zu verstehen. Israel hatte einen phänomenalen Kontakt mit der Geschichte, seine Intelligenz in Bezug auf Geschichte prägt sich in zahllosen Einzelkonzeptionen aus, die oft genug miteinander gar nicht zur Deckung gebracht werden können.

Das, wie gesagt, fällt uns heute am meisten in die Augen, und es ist ohne Frage auch noch viel zu tun, diese immer neu vollzogene Verankerung des Glaubens in der Geschichte in ihrer erstaunlichen Variationsbreite richtig zu verstehen. Aber mit dem Hinweis auf die Geschichtsbezogenheit ist das Weltverständnis des alttestamentlichen Israel noch lange nicht erschöpfend bestimmt. Der große Sektor all jener Aussagen, über den Bereich, den wir „Natur“ nennen, ist damit noch nicht zur Sprache gekommen. Sehe ich recht, so sind wir heute in der Gefahr, die theologischen Probleme des Alten Testaments zu einseitig im Bereich des Geschichtstheologischen zu sehen. Die Zeit ist heute freilich noch nicht lange vergangen, in der man in dem Verhältnis des altisraelitischen Glaubens zum altisraelitischen Weltverständnis gar kein Problem sah („Weltverständnis“ im Folgenden unter Ausschluß des Bereichs der Geschichte). Hinsichtlich seines Weltverständnisses — so sagte man — partizipierte Israel an den allgemeinen Vorstellungen des Alten Orients. In dieser Hinsicht hatte es keine eigene Konzeption. Sein Eigenes lag im Bereich des „Religiösen“, d. h. in der geistigen Dimension des Gott-Mensch-Verhältnisses. Demgemäß führte dann auch die theologische Auswertung des Alten Testaments eine reinliche Scheidung durch zwischen dem antik-orientalischen Weltbild, an dem die Theologie uninteressiert sei, und andererseits den „religiösen“ Aussagen, der Welt seines Gottesglaubens. Das eine gab man als naturwissenschaftlich überholt preis, dem anderen sprach man große Bedeutung auch für den christlichen Glauben zu. Wie man etwa in den ungezählten praktisch-theologischen Auslegungen von Gen. 1 verfuhr, ist allbekannt. Das Weltbild des alten Israel ist antik und überholt, sein Schöpfungsglaube aber ist und bleibt aktuell. Man reduziert also die theologisch so komplexe und differenzierte Aussage von Gen. 1 auf den „Schöpfungsgedanken“. Aber, um den auszusprechen, hätte es nicht eines so großen gedanklichen Aufwandes bedurft. In Gen. 1 ist erheblich mehr geschehen als eine Bezeugung des Schöpfergottes. Unter einem solchen Aspekt käme die eigentliche theologische Leistung von Gen. 1 noch gar nicht ins Blickfeld, denn hier wurde unter dem Aufgebot aller intellektueller Möglichkeiten das, was Israel über die Erschaffung der Welt auszusagen vermochte, in dichtester Diktion niedergelegt. Und dies ist nun die Frage, ob sich Glaube und Weltverständnis so leicht voneinander trennen lassen. Ist der „Schöpfungsglaube“ wirklich nur die äußere Klammer, die sich um einen neutralen Wissensstoff herumlegt? Macht der Text nicht vielmehr den Eindruck, daß hier Glaube und Welterkenntnis schlechterdings untrennbar ineinanderruhen? Daß auch aus dem Lager der heutigen Philosophie und sogar aus dem der Naturwissenschaften Bedenken gegen eine solche Trennung von Glaube und Welterkenntnis

ausgesprochen wurden, ist bekannt genug. Ist nicht die Vorstellung von einem selbständigen Funktionieren des Erkennens, abseits von allen vorgegebenen Glaubensinhalten eine Fiktion? Welterkenntnis begnügt sich ja nicht einfach mit der Feststellung wissensmäßig erkennbarer Einzelgegebenheiten; sie sucht die Welt als Ganzes zu begreifen. Wie aber gelingt ihr die Erkenntnis des Ganzen, das doch immer noch mehr ist als die Summe seiner Teile? Für den Glauben Israels jedenfalls war die Frage des Weltbildes keineswegs ein Adiaphoron. Unvollziehbar die Vorstellung, der Jahweglaube hätte sich auch mit einem anderen Weltbild verbinden können! Die Annahme, daß der alttestamentliche Jahweglaube auch an dem Weltverständnis Israels prägend mitbeteiligt war, liegt von vornherein nahe.

Wie kommen wir nun diesem heiklen Sachverhalt bei? Es scheint nahezuliegen, sich vor allem an die Zeugnisse von Jahwe als dem Schöpfer zu halten, und das war wohl der bisher meistbegangene Weg. Er hat aber das gegen sich, daß er das schon als bekannt voraussetzt, was doch eigentlich erst der Gegenstand unserer Frage ist. Wir wollen die Texte doch nicht zum soundsovielten Male in einer uns geläufigen Vorstellung auffangen, sondern das, was Israel unter Schöpfung verstand, wenn irgendmöglich ontologisch noch deutlicher bestimmen. Denn von Schöpfung reden alle Religionen, auch die von Israel so bitter bekämpfte kanaänische. (In Ugarit ist El der Schöpfergott.) Der Schöpferbegriff allein reicht zur Bestimmung des von Israel spezifisch Gemeinten nicht aus.

So sei hier der Versuch gemacht, die Frage des alttestamentlichen Weltverständnisses von einer ganz anderen Seite aus anzugehen, — nämlich vom Bilderverbot aus. Zuvor ist es aber wohl nötig, ein Mißverständnis des Bilderverbotes auszuräumen, das seinen Sinn und seine Intention verstellt. Das Verbot, Jahwe in der Repräsentation eines Kultbildes anzubeten, will keine geistige Gottesverehrung befördern und ist kein Protest gegen eine äußerliche, an Materielles gebundene Frömmigkeit. Die Verdächtigung des Materiellen zugunsten des Geistig-Religiösen entspricht keineswegs altisraelitischen Denkvoraussetzungen. Außerdem stößt die Geringschätzung des äußerlich Dinglichen ins Leere, denn die Bilderreligionen gehen in den seltensten Fällen von einer Identifikation von Bild und Gottheit aus. Daß die Gottheit geistig ist, daß sie in einer höheren Seinsordnung der Begrenztheit des irdisch-Materiellen enthoben ist, das wußte man auch in diesen Kulte und das hat die Menschen doch nicht abgehalten, ihren Göttern Bilder zu errichten. Muß man nicht vielen dieser Kultbilder zugestehen, daß sie gerade die Geistigkeit der Götter überwältigend ausdrücken? So kommen wir nicht weiter. Die Beziehung der Gottheit zum Bild war eben doch eine geistigere¹. Sicher kommen wir der Sache viel näher, wenn wir von einer Offenbarung — in irgendeiner Form! — der Gottheit im Bilde reden. Zwischen dem Gottesbild und dem Kultteilnehmer geschieht etwas; es kommt etwas auf ihn zu, denn das Kultbild hat eine Aussage, in ihm teilt sich die Gottheit — in irgendeiner Form — dem Kultteilnehmer mit. Sie beantwortet Fragen, sie spendet (oder verweigert) heilende Kräfte; m. e. W.: durch das Kultbild kommt es zu einer Begegnung zwischen Mensch und Gott. Ohne die Götter und ihre bildhaften Repräsentanten wäre der Mensch in der Welt verloren; aber allenthalben brechen ihre Mysterien auf, von denen sich der Mensch segnen lassen kann und seinem Leben eine Ordnung geben lassen kann, ohne die er nicht existieren könnte. Die Orte im menschlichen Lebensraum, die göttlich transparent wurden, sind von äußerster Verschiedenheit. An jedem Ort der Welt besteht mindestens die Möglichkeit, daß er „gottdurchlässig“, also zu einer Aussage von einer Gottheit ermächtigt wird und derart zum Medium zwischen Gott und dem Menschen wird. Darauf beruht denn auch die große Toleranz, mit der sich diese Kulte gegenseitig gewähren lassen.

¹ Das Verhältnis der Gottheit zum Bilde bestimmt sich — soweit sich die Quellen darüber überhaupt äußern, nach nicht unkomplizierten sakralen (aber auch anthropologischen) Vorstellungen. Vgl. K. H. Bernhardt, Gott und Bild. 1956, passim.

Gegen diese Kultform sagte Israel ein unbedingtes Nein, so schroff wie gegen Mord und Ehebruch. Das Stierbild, auch nur in der Funktion eines Piedestals, also eines ornamentalen Sockels, wurde entschieden abgewehrt (Ex. 32.). Dieses Bilderverbot spielt in vielen alttestamentlichen Texten eine Rolle; es ist aber nirgends expressis verbis begründet oder interpretiert. Der Ausleger empfindet das als eine schwerwiegende Lücke, denn die Sätze des alttestamentlicher Gottesrechts kommen dem menschlichen Verständniswillen weit entgegen. Klar ist nur, daß das Bilderverbot nicht auf eine geistigere Form der Gottesverehrung hin erziehen will. Dann wäre es ja auch schwer zu begreifen, wie eine solche milde Allerweltsweisheit immer wieder in so schwere Konflikte führen konnte, wie sie von der Zeit des Mose bis zu der der Makkabäer erzählt werden. Hier handelt es sich nicht um eine allgemeine religiöse Wahrheit, die jedem nachdenklichen Menschen offensteht und zu der früher oder später alle Religionen hinfinden können, denn die Verehrung der Gottheit im Bilde ist kein religiöser Infantilismus. Sie ist vielmehr von einer bestimmten religiösen Grundvoraussetzung aus eine sehr folgerichtige Form der Verehrung des Göttlichen und ist, wie Goethe zeigt, der höchsten Vergeistigung fähig². Ihr ist die altisraelitische Auffassung ganz unbegreiflich, ja sie muß ihr wie ein ärgerlicher Mangel an *pietas* erscheinen, an religiöser Ehrfurcht, den man nicht dulden darf. „Profana illis omnia, quae apud nos sacra“ sagt Tacitus mit Erbitterung von den Juden. In der Tat, — hätte Israel an diesem Punkt nachgegeben, hätte es die Forderung des Bilderverbots fallen gelassen, so hätte man ihm alle anderen Besonderheiten seiner Gottesverehrung nachgesehen. Dies war offenbar die *differentia specifica*, die Israel so rätselhaft zum Fremdling innerhalb der Völker und Religionen hat werden lassen, und die ihm später in der hellenistisch-römischen Zeit den schweren Vorwurf der *amixía* eingebracht hat³. An dieser Stelle erkannte die spätantike Welt die völlige Andersartigkeit der Gottesverehrung Israels und sie hat darin auf ihre Weise sehr richtig geurteilt. Hier handelt es sich um eine der elementarsten Grundgegebenheiten des Jahweglaubens, um ein Ferment, ohne das er das nicht gewesen wäre, was er war. Das Bilderverbot ist kein spätes „Theologumenon“, es spricht alles dafür, daß es in die älteste also voralästinische Zeit des Jahweglaubens zurückreicht.

Verstehen, wie wir oben andeuteten, die „Bilderreligionen“ die Welt als den Schauplatz zahlreicher gottheitlicher Manifestationen, so war der Weg dieser Gottheiten ins Bild ein relativ geradliniger und ungebrochener. Man hat in diesem Zusammenhang treffend von einer Emanation der Gottheit in die Welt gesprochen. Jahwe aber ist von Israel nicht als die Manifestation eines präkosmischen oder kosmischen Geschehens verstanden worden. Jahwes Offenbarung in Israel konnte überhaupt nie so statisch präsent fixiert werden, so wie das Kultbild die Präsenz der Gottheit und die Ausstrahlung ihrer Kräfte garantierte. Jahwe war Israel viel persönlicher nahe, nämlich im anredenden Wort und in der geschichtlichen Tat. Mit dieser Form der Begegnung zwischen Gott und Mensch ist aber, wie neuerdings eindrücklich gezeigt wurde, die Form der anthropomorphen Rede von Gott unvermeidbar und unersetzbar gegeben⁴. Tatsächlich strotzt das Alte Testament von Anthropomorphismen. Das Geheimnis der Israel zuteilgewordenen Gottesoffenbarung liegt zwischen der bestürzenden Großartigkeit seiner Anthropomorphismen einerseits und der intransigenten Strenge seines Bilderverbots andererseits.

Indessen soll uns hier weniger der theologische als der kosmologische Aspekt beschäftigen, der sich aus dem Bilderverbot ergibt. Wenn Israel bestritt, daß Jahwe in irgendeiner irdischen

² „Soweit das Ohr, soweit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes das ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug

Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug ...“ Goethe, Proemion.

³ *amixía* oder *epimixía* sind Begriffe des antiken Staatsrechts. Der Vorwurf der Ablehnung der Gemeinschaft, etwa des *Commercium* oder *Connubium*, mit anderen Völkern, ist nicht nur gegen die Juden erhoben worden.

⁴ H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens. 1963, 113 ff.

Gestalt bildhaft dargestellt werden könne, so muß das mit einem fundamental verschiedenen Gottes- aber auch Weltverständnis Zusammenhängen. Israel hat von dem göttlichen Abglanz der Welt Äußerstes gesagt: die Welt hat eine Aussage über Gott, sie rühmt ihn⁵. Aber an keinem Punkte hat es diese Linie überschritten und die Welt als eine Selbstmanifestation gottheitlicher Mysterien, oder gar als eine Emanation, als eine Erscheinungsform Gottes verstanden. Im Bilderverbot war für Israel die Grenzlinie zwischen Gott und Welt anders und doch wohl viel schärfer durchzogen, als das in den Bilderreligionen geschah. Jahwe war nicht eine der tragenden Weltkräfte, auch nicht ihre Summe, sondern ihr Schöpfer.

Ergibt es sich aus solchen Erwägungen nicht, daß das alttestamentliche Welt Verständnis in exemplarischer Weise im Bilderverbot zum Ausdruck kommt? Dies Bilderverbot ist offenbar etwas anderes als eine jener kultischen Quisquilien, wie sie dem Religionshistoriker zahllose Male begegnen. Es ist vielmehr ein Element, das schon in den ersten Erfahrungen, die Israel mit Jahwe gemacht hat, als Koeffizient mitenthalten gewesen sein muß, also ein Element, von dem aus sich Israel sein elementarstes Verständnis von Gott und Welt aufgebaut hat. Das würde dann aber bedeuten, daß dieses eigentümliche Weltverständnis, dem wir mit Hilfe des Bilderverbotes nähergekommen sind, in allen Äußerungen des Jahweglaubens auf irgendeine Weise zum Tragen kommt, vorab natürlich in den verschiedenen Ausprägungen des Schöpfungsglaubens. An deren zeitlichen Ansetzung wird nichts zu revidieren sein. Aber die Frage des Alters und der Herkunft des „Schöpfungsgedankens“ in Israel kommt vielleicht doch in ein neues Licht, wenn wir ihn im Zusammenhang eines Weltverständnisses sehen, das schon im Bilderverbot programmatisch ausgesprochen ist. Ist in ihm nicht etwas Entscheidendes enthalten, nämlich ein fundamentales Wissen, daß Gott der Welt theologisch transzendent ist, so daß die Schöpfungssagen in einem gewissen Sinne als Entfaltungen — und zwar Entfaltungen nach sehr verschiedenen Richtungen — eines Ansatzes zu verstehen wären, der schon in dem ältesten Wissen von Jahwe enthalten war?

So hat uns vielleicht doch der Umweg über das Bilderverbot das, was Israel unter Schöpfung verstand, deutlicher erkennen lassen. Schöpfung, das hieß radikale Entgötterung, Entdämonisierung der Welt. Es geht kein Riß durch sie; sie ist „ganz vollkommen“ (Gen. 1,31). Die Welt ist nicht — auch nicht in einem verfeinerten Sinne — Schauplatz oder gar Partner einer Theomachie. Von allen Bereichen der Schöpfung — auch von Meer und Wüste — ergeht der Lobpreis. Wo erscheint die Welt im Alten Testament noch einmal so als Einheit verstanden wie im Lobpreis, der von ihr ausgeht? Es gab für Israel keinen numinosen Weltgrund als den Ort ungeheurer Mächtigkeiten, den die griechische Mythologie in den Titanen verkörpert sah⁶. Und ebensowenig streifte man nach oben hin an irgendwelche siderischen Mächte, worauf vor allem der vielbewährte Passus über die Gestirnschöpfung insistiert, der der Sternenwelt eine so betont dienende Funktion zuweist (Gen. 1,14ff). Die Gebete Israels sind randvoll von Klagen, aber sie klagen nicht über die Welt und ihre Struktur, ebensowenig über Krankheitsdämonen, denen der Mensch ausgeliefert ist, sondern sie klagen über die Menschen und auch über Gott. Das alles ist doch sehr seltsam, denn Israel hat das Entsetzliche, das schlechthin Zerstörerische natürlich auch erfahren; aber es war außerstande, es als irgendwie eigenständig, als in einem selbständigen Gegenüber zu Jahwe oder neben Jahwe zu begreifen, als etwas der Welt Inhärentes, bestenfalls von Jahwe Gezügeltes. Es war vielmehr ein Teil des unmittelbaren Handelns Jahwes an der Welt. Israel hat, wenn man es so ausdrücken darf, für seine Weigerung, sich auf irgendeine Form von metaphysischem Dualismus einzulassen, einen hohen Preis gezahlt, denn in demselben Maß, in dem es die Welt aus jedem theomachischen Dualismus heraushielt, war seinem Glauben die Last auferlegt, diesen „Dualismus“ als ein innergöttliches Phänomen zu verstehen und zu tragen. Tatsächlich redet das Alte Testament in dieser

⁵ Ps. 19,3; 89,6; 145,10; Jes. 6,3; 42,10-12.

⁶ Georg Picht, Die Musen, in: Merkur 1963, 627.

Hinsicht eine Sprache, die das Fassungsvermögen des Lesers manchmal bis an die Grenze des Erträglichen hin belastet. Alle Spielarten politischen Wahns, militärische Katastrophen, Krankheiten, Erdbeben, Verlust der Ernte durch Dürre oder Heuschrecken, — das alles sah Israel von Jahwe her auf sich zukommen. Bei den Betroffenen war viel Leid, Erschrecken und auch Aufbegehren — die Anfechtung war ja auch unter diesen Voraussetzungen härter —, aber der Hymnus trug es über alles Unbegreifen der Leidenden hinweg, daß Jahwe es ist —, „der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich Heil wirke und Unheil schaffe. Ich bins, Jahwe, der dies alles wirkt“ (Jes. 45,7). Ginge es in diesem Zusammenhang um mehr als um die Andeutung der großen Charakteristika, so dürfte es nicht ungesagt bleiben, daß auch Israel eine konsequente Vermeidung und Bestreitung eines metaphysischen Dualismus nicht erreicht hat, und daß gerade die Inkonsequenzen — etwa die Aufnahme der Chaosdrachenkampfmotive — unser besonderes Interesse beanspruchen⁷. Die Frage, ob es sich dabei mehr um unkontrollierte Reste einer dem Jahweglauben im Prinzip fremden Anschauung handelt oder um eine notwendige Grenze, vor der auch der Jahweglaube haltmachen mußte, mag hier unerörtert bleiben. Aber auch in Anbetracht dieser Eingrenzung haben wir ein Recht zu der Behauptung, daß das Weltverständnis des alten Israel entscheidend von der Vorstellung von der „Allkausalität“ Jahwes geprägt worden ist.

Damit aber ist klargestellt, daß Israel die Welt nicht als „Kosmos“ begriff, als ein in sich ruhendes, von ewigen Gesetzen bestimmtes Ordnungsgefüge. Gewiß, auch Israel wußte von Gesetzmäßigkeiten und es hat zu ihrer Klärung und Fixierung, wie wir heute wissen, das Seinige beigetragen. Aber das waren doch nur relative Gesetzmäßigkeiten einer von Gott umgriffenen und getragenen — gelegentlich auch beunruhigten — jedenfalls unablässig durchwalteten Welt. (In diesem segnenden oder zerstörenden göttlichen Walten ist Israel auch dem Phänomen des Schönen in seiner höchsten Steigerung begegnet.)

Weil also die Welt für Israel als Schöpfung von Gott umgriffen und durchwaltet war, konnte die Welt nie als etwas für sich selbst Existentes, das auch nur einen Augenblick abgesehen von Gott zu verstehen war, angeschaut werden. Führen wir unseren Begriff „Natur“ ein, so stehen wir in der größten Gefahr, das von Israel Gemeinte zu verstellen, durch die Vorstellung von etwas statisch für sich Seiendem, für sich Funktionierendem. Wir müssen versuchen, unseren Naturbegriff hinter uns zu lassen, um die Welt in Sicht zu bekommen, die etwa der 104. Psalm im Auge hat, eine Welt, unablässig der Fristung durch Gott bedürftig und teilhaftig. Wir sollten uns angelegentlicher erst fragen, was das denn für eine Welt war, der sich der Verfasser von Hi. 28 gegenüber sah, und sie nicht so schnell als „Natur“ bezeichnen. Diese Welt war vermutlich etwas viel Abgründigeres, als die, die wir in unserem Naturbegriff unterzubringen gewöhnt sind, und war nur im Blick auf ihren Schöpfer und sein Walten zu verstehen und zu bestehen. Es war Israels Glaube, der es ermächtigt hat, die Welt als Welt zu verstehen. Wie sollte dieses Weltverständnis Israels theologisch ein Adiaphoron sein!

Wir sagten oben, daß wir den Charakteristika dieses Weltverständnisses, das uns das Bilder- verbot besser verstehen half, eigentlich überall im Alten Testament begegnen, und in immer neuartigen Ausprägungen. Hier und nur hier konnte jenes unglaublich realistische Bild vom Menschen wachsen. Hier nur konnte sich jene unvergleichliche Großzügigkeit und Freiheit der Menschenschilderung entfalten. Hier nur, im Gegenüber zu Gott, wird der Mensch groß und interessant und sprengt durch die Rätsel seines Menschseins alle immanenten Möglichkeiten seines Selbstverständnisses. Ja, es ist — extrem formuliert — ein „expropriierter Mensch“⁸ der das Recht auf seine Geschichte an Gott übergeben muß und der gerade dadurch in den Horizont ungeahnter Freiheiten geführt wird. Anteil an Gott gewinnt er nicht durch den

⁷ Ps. 74,13f; 89,10; Hi. 3,8; 7,12; Jes. 51,9f.

⁸ H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit. I, 1961, 33.

Mythos, etwa indem er sich im *hierós gámos* in die göttlichen Mysterien einbezieht, sondern im Hören seines Wortes und im Annehmen seiner Geschichtsfügungen. Denke doch keiner, daß es dem Menschen freistehe, bei einigem Nachdenken sich so zu verstehen!

Von der Freiheit von Dämonenfurcht war eben kurz die Rede. Von da ergab sich für Israel die Notwendigkeit, das Phänomen der Krankheit neu zu verstehen. Tatsächlich enthält das Alte Testament reichliches Material, anhand dessen wir das starke Engagement des Jahweglaubens an diesem Sektor des Weltverständnisses verfolgen können⁹. Und nun das Phänomen des Todes! Welch eine Leistung, daß Israel dieses für die Religionen allezeit hochnuminose Gebiet entsakralisiert und entmythisiert hat! Weder der Tod noch der Tote waren sakrale Mächtigkeiten. Israel widerstand mit einer merkwürdigen Schärfe jedem Versuch, sie in die kultische Sphäre einzubeziehen. Der Tod war nichts Selbständiges, keine „Majestät“, sondern vielmehr ein Handeln Jahwes am Menschen. „Du entstellst des Menschen Angesicht und lässest ihn dahinfahren“ (Hi. 14,21). Du! Also auch im Tod begegnete man der Hand Jahwes. Es sollte uns wohl noch mehr auffallen, wie wenig Israel am Tod selbst interessiert war, wie wenig es das moderne Interesse des Menschen am Tod teilt. Tod, — das konnte vielerlei sein: Fernsein vom Kultus, Ausgeschlossensein vom Lobpreis, Schweigen Gottes, Abweisen des göttlichen Angebots; und hier erst begann sich das Interesse Israel zu regen. Israel hat den Tod weder antik-mythisch noch modern-naturgesetzlich verobjektiviert.

Sagten wir, daß unser populär-moderner Naturbegriff gerade das Wesentliche des alttestamentlichen Weltverständnisses verstellt, die Offenheit der Welt nach Gott hin und ihr Umgriffensein von Gott, so gilt das auch — und hier sind unsere Kurzschlüsse besonders verwirrend — von unserem Geschichtsbegriff. Sagen wir „Geschichte“, so haben wir eben auch damit schon wieder eine sachfremde Abstraktion vollzogen. Alle diese Begriffe — Natur, Krankheit, Tod, Geschichte und viele andere — sind viel zu massive Chiffren, sind verobjektivierende Projektionen auf eine Bilderwand, die sich zwischen den Menschen und Gott stellt. Wer das Weltverständnis des alten Israel einigermaßen nachvollziehen will, muß — *sit venia!* — unser Denken erst entmythisieren und entphilosophieren. Denn an der Welt, die Israel in einem durch nichts verstellten Gegenüber zu Gott sah, war der Jahweglaube aufs höchste interessiert. Er war ihren Phänomenen gegenüber genau so reizempfindlich wie dem Phänomen der von Gott gelenkten „Geschichte“ gegenüber. Ob uns hier nicht eine exegetische Arbeit bevorsteht, ähnlich der, die wir hinsichtlich der alttestamentlichen Geschichtstheologie schon zum Teil hinter uns haben? Es ist ja noch nicht heraus, ob sich der Jahweglaube seiner, wie gesagt, völlig singulären Situation der Welt gegenüber allseits gewachsen zeigte. Wahrscheinlich gab es Versuchungen, die so nur ihn betreffen konnten. Vielleicht hat auch er sich in seinem Weltverständnis „dogmatisch“ verhärtet? Es gab ja auch für Israel nicht nur eine Form des Weltverständnisses. Israel befand sich in einem ständigen Gespräch mit Jahwe über die Welt, und darum war sein Weltverständnis in ständiger Bewegung. Israel mußte die Welt immer aufs neue herausholen aus dem mythischen Horizont eines Schauplatzes göttlicher Mysterien und ewiger göttlicher Epiphanien in Bildern, um die Welt einem profanen Verständnis als Schöpfung freizugeben. Es hat uns überrascht zu sehen, daß bei diesem Geschäft auch die Bemühungen um eine rationale „wissenschaftliche“ Weltanschauung stark mitbeteiligt war.

In allgemein geistesgeschichtlicher Hinsicht hat man bisher den Beitrag Israels zum Weltverständnis als minimal, wo nicht als ganz belanglos angesehen. Hier ist wohl etwas zu revidieren, denn auch auf dem Gebiet des Weltverständnisses hat sich etwas in Israel ereignet, — es lag freilich auf einer ganz anderen Linie als das *arché*-Denken der Vorsokratiker — das ungeheure Konsequenzen hatte, deren wir uns neu bewußt werden sollten.

⁹ J. Hempel, „Ich bin der Herr, dein Arzt“, Theol. Lit. Zeitg. 1957, 809 ff.

II.

Aus der Fülle der sich nun anbietenden Fragen sei im Folgenden nur eine, freilich eine sehr bedrängende, herausgegriffen: Wie verhielt sich dieses ins Universale tendierende Weltverständnis Israels zu seinem ins Partikulare tendierenden Geschichtsverständnis? Auch wenn wir uns klarmachen, daß wir damit das Problem auf unsere Weise formuliert haben, weil ja schon diese Zerreißung von Natur und Geschichtsverständnis dem alttestamentlichen Denken nicht entspricht, weil beide Bereiche in der Aktualität des Handelns Gottes koinzidieren, so muß sich doch auch Israel einer Spannung zwischen dem betont dem Universalen zugewandten Welthandeln Gottes einerseits und dem betont dem Partikularen zugewandten Geschichtshandeln Gottes andererseits auf irgendeine Weise bewußt geworden sein. Wir wenden uns einigen Texten zu, in denen — auf sehr verschiedene Weise — diese auch von Israel empfundene Schwierigkeit zum Ausdruck kommt und Lösungen versucht werden.

Werfen wir unter diesem Gesichtspunkt einen Blick auf das Geschichtsbild der sogen. Priesterschrift, jene monumentale Dokumentation einer Geschichte, die von der Welterschöpfung bis zur Errichtung der Stiftshütte führt, so könnte man freilich den Eindruck haben, daß ihre Verfasser sich des Problems, wie wir es formuliert haben, gar nicht bewußt geworden sind. Das Werk eröffnet in Gen. 1 mit der Welterschöpfung die Dimension der Geschichte und führt dann über die Sintflutgeschichte zur Völkertafel, wobei es eine universalistische Schau von unvergleichlicher Weite entfaltet. Aber dann führt uns das Werk über eine Genealogie hinweg schnell zu dem hin, worin es die Heilssetzung schlechthin für Israel sieht, nämlich zur Errichtung der Stiftshütte und des nur hier konzidierten Kultus. Die Tatsache, daß hier der Übergang vom Universalen zum Partikularen so bruchlos geschieht, d. h. ohne daß das Problem explizit formuliert wird, kann bis zu einem gewissen Grad von dem Umstand her erklärt werden, daß der theologische Standort, von dem aus diese ganze Geschichtsstrecke entworfen wird, nicht an ihrem Anfang liegt sondern an ihrem Ende: der Verfasser steht mit seinem Glauben am Ort der Stiftshütte, also im Kreis der Heilsordnungen. Aber, um dem ganzen Gewicht der Heilssetzung gerecht zu werden, reckt er sich aus und zieht von der Schöpfung eine geschichtliche Linie auf sich zu. Die Kapitel von der Welterschöpfung und der Völkertafel sind also nicht so sehr im Interesse einer allgemeinen Welterkenntnis, sondern vielmehr im Interesse der theologischen Selbsterkenntnis Israels entfaltet. Der universalistische Teil der Urgeschichte enthält einen ungeheuren Anspruch: wer Israel und sein Gottesverhältnis recht verstehen will, der muß mit seinem Geschichtsdenken schon bei der Welterschöpfung einsetzen. Israel hat in den Weltgedanken Gottes seinen Platz. (Wir werden uns dieses Satzes später noch einmal zu erinnern haben!) Beim Jahwisten ist die Verkoppelung von universaler Urgeschichte und partikularer Heilsgeschichte viel deutlicher erklärt. Er zeichnet bekanntlich die Geschichte Gottes mit der Menschheit als ein schrittweises Zerbrechen ihres Gottesverhältnisses. Dann aber — beim Einsatz der Abrahamgeschichte — gibt er einen Hinweis darauf, daß die nun in Lauf kommende Geschichte Gottes mit Israel in einer Segnung aller Völker ausmünden werde (Gen. 12,3). „Der Umfang der Segenswirkung, die in Abraham liegt, ist gleich dem der unglücklichen Völkerwelt“¹⁰. In einem prophetischen Ausblick wird hier eine Lösung der Spannung zwischen Universalen und Partikularem sichtbar.

1. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes

Und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände ...

Ein Tag sagt es dem andern und eine Nacht tut das Wissen der anderen kund ...

Ps. 19,2-3

Die hocharchaische Dichtung beginnt mit der Feststellung, daß unablässig vom Himmel, ja

¹⁰ O. Procksch, Genesis. 1924, 97.

von der ganzen Schöpfung aus ein Lobpreis ergeht. Die Welt rühmt sich als Schöpfung. Sie hat eine Aussage, eine Verkündigung geht von ihr aus. Für ihre Legitimität bürgt die Traditionskette, die von Tagen und Nächten lückenlos von der Schöpfung her bis in die Gegenwart führt. Mit dem Satz von dem Sonnenball, der des Morgens einem Bräutigam gleich heraustritt und in seiner Lust am Himmel emporstürzt, bricht die Dichtung ab, offenbar als ein Fragment. Sie hat aber später eine Fortsetzung gefunden:

Das Gesetz Jahwes ist vollkommen und erquickt die Seele
Das Zeugnis Jahwes ist verlässlich und macht Einfältige weise ...
Ps. 19,8

Es liegt eine Welt zwischen dem alten Hymnus und diesem Loblied auf die Tora. Kein Leser kann den Stilbruch übersehen, denn dieser Lobpreis auf die Tora ist nüchtern, lehrhaft und kunstlos. Aber diese Verlängerung, die der alte Hymnus gefunden hat, ist nun doch alles andere als ein unbegreifliches redaktorisches Versehen. Sie ist vielmehr eine theologisch sehr bedachte Zufügung. Der alte Hymnus hatte von einer Verkündigung gesprochen, die vom Kosmos ausgeht. Wird sie vom Menschen gehört? Vielleicht ist sie für ihn überhaupt unhörbar? Auf jeden Fall besteht Anlaß genug, auch von der Offenbarung zu sprechen, die er hören kann. Sie ist ihm geschichtlich widerfahren, und „nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen“ (Deut. 30,14). Wenn schon von Verkündigung die Rede war, so mußte auch die Israel geschichtlich widerfahrne Offenbarung ins Blickfeld treten. Jedenfalls ein gewisser Ausgleich der Spannung zwischen Universalem und Partikularem ist auch hier erreicht, wenn auch um den Preis eines groben theologischen und stilistischen Knickes.

2. Wir gehen über zu einer höchst seltsamen Dichtung, die in die Dialoge des Hiobbuches eingelegt ist, die aber ganz aus sich heraus interpretiert werden kann.

Wohl gibt es einen Fundort für das Silber
und eine Stätte für das Gold, wo man es läutert.
Eisen holt man aus dem Boden,
aus Steinen schmelzt man Kupfer aus.
Dem Dunkel setzt man eine Grenze.
Bis auf den tiefsten Grund durchforscht man das Gestein des Dunkels und der Nacht.
Einen Schacht gräbt man; vergessen, ohne Fußes Halt
schweben und schwanken sie, fern von den Menschen ...
An Kieselgestein legt man die Hand,
von Grund auf wühlt man die Berge um.
Man haut Stollen in die Felswände,
und lauter Köstliches erschaut das Auge.
Der Wasseradern Tränen dämmt man ein
und Verborgenes bringt man ans Licht.
Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden, wo ist der Fundort der Vernunft?
Kein Mensch hat je den Weg zu ihr ergründet,
keinem Lebendigen kam sie zu Gesicht ...

Das Gedicht beginnt mit einer Schilderung eines antiken Bergwerks (in der antiken Literatur ein Unikum!) und spricht damit von den scheinbar unbegrenzten technischen Möglichkeiten des homo faber. Aber zugleich spricht sich in ihm eine tiefe Resignation aus: Alle Weltbemächtigung, deren der Mensch fähig ist, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er vom Wesentlichsten ausgeschlossen bleibt, nämlich von einem wirklichen Begreifen dessen, was die „Natur im Innersten zusammenhält“. Das Gedicht nennt dieses Niefindbare „die Weisheit“, die „Vernunft“ (*hokma, bina*) und denkt dabei offensichtlich an etwas in der Welt Vorhande-

nes, etwas der Welt Eingeegebenes, Eingeschaffenes, dem Menschen aber Unzugängliches. Der Text ist insofern für unsere Fragestellung wichtig, als er einen Erkenntnis- und Bemächtigungswillen beim Menschen voraussetzt, der nunmehr ganz selbständig und unabhängig von seinem religiösen Besitzstand funktioniert. Aber das Schöpfungsgeheimnis hat sich tiefer vor dem technischen Menschen zurückgezogen. Die Herrlichkeit der Welt fängt an, den Menschen zu bedrängen und zu schrecken und läßt ihn seiner Aporie bewußt werden.

Gott hat den Weg zu ihr erkannt,
er kennt ihre Stätte ...
Als er dem Winde seine Wucht bestimmte,
dem Wasser sein festes Maß gab, ...
da sah er sie und maß sie aus,
da stellte er sie auf und durchdachte sie.
(Zum Menschen aber sprach er: Siehe, Furcht des Herrn,
das ist Weisheit, und Böses meiden, das ist Vernunft.)

Der Abschluß des Gedichtes (oben in Klammern gesetzt) erfordert noch ein besonderes Wort. Seine Absicht ist völlig deutlich: der Satz führt den Menschen weg von dem hoffnungslosen Gegenstand seines Fragens und zeigt ihm den Ort, wo auch er Anteil an der Weisheit hat. Seine Weisheit ist die Gottesfurcht. Dieser Satz kann dem Gedicht nicht ursprünglich zugehört haben. Er ist Prosa, und außerdem fällt seine Stilisierung als Gottesrede aus dem Zusammenhang. Vor allem aber springt er auf einen ganz anderen Begriff von Weisheit über, denn er meint nicht mehr den der Welt eingegebenen „Sinn“, ihr göttliches „Prinzip“, sondern die vom Menschen zu praktizierende Weisheit. Also wieder ein theologischer Zusatz, wieder ein ziemlich grober Stilbruch! Man mag über das theologische Niveau dieses Zusatzes denken wie man will — ein Bedauern, daß die herrliche Dichtung jetzt so endet, ist schwer zu unterdrücken — wir stehen vor dem immerhin ernsthaften theologischen Bemühen, einen Weg zu weisen, der aus dem gnadenlosen Dunkel der universalen Welterkenntnis herausführt.

3. Im Sprüchebuch findet sich im 8. Kapitel eine breitausladende Dichtung über die „Weisheit“

Hört, die Weisheit ruft; die Einsicht erhebt ihre Stimme ...
Euch, ihr Männer rufe ich und meine Stimme ergeht an die Menschen ...
Bei mir ist Rat und Tüchtigkeit, ich bin Einsicht, bei mir ist Stärke.
Durch mich regieren Könige und entscheiden Machthaber recht
Durch mich herrschen Fürsten und Edle, alle gerechten Richter ...
Jahwe erschuf mich, seines Waltens Erstling;
In der Urzeit bin ich eingesetzt, im Anfang, beim Ursprung der Erde ...
Als Gott die Grundfesten der Erde legte,
da war ich ihm zur Seite als Liebling
war lauter Entzücken Tag für Tag
und spielte vor ihm alle Zeit
Spielte auf seinem Erdenrund
und hatte meine Wonne bei den Menschen.
Wohlan denn, ihr Söhne hört auf mich ...

Der Ruf dieser Weisheit hat im Sinne des Gedichtes etwas Ultimatives. Vom Hören auf sie hängt für die Menschen Leben und Tod ab. Wer ist diese „Weisheit“? Sie erhebt den allergrößten Anspruch, denn sie ist, wie man richtig gesagt hat, eine Größe, in der Gott selbst

gesucht und geliebt sein will¹¹. Ja, in dieser Stimme — ungeheuerliche Behauptung! — ist der Wahrheitsbesitz aller Völker umschlossen. („Durch mich regieren Könige, durch mich herrschen Fürsten, alle gerechten Richter.“) Ja, diese sich offenbarende Weisheit ist auch — und das ist der Sinn des dunkelsinnigen Zwischenabschnittes (v. 22-31) — identisch mit jenem in die Welt eingesenkten Schöpfungsgeheimnis, von dem auch in Hi. 28 die Rede war. Die Aussagen gehen im höchsten dichterischen Pathos einher, deshalb ist der begrifflichen Analyse eine spürbare Grenze gesetzt. Immerhin das ist deutlich, daß dieses Schöpfungsgeheimnis schon bei der Schöpfung die Welt und die Menschen in heiterer Zwecklosigkeit umspielt hat. Versucht man die Aussagen aus ihrer fast mythologisch bildhaften Verkleidung herauszuholen, so ist wohl dies gemeint: alles Geschaffene transzendiert sich selbst nach Gott hin; es ist in ihm ein Schöpfungsgeheimnis umschlossen, das sich bezeugt, es ist von einer *doxa* umspielt, die auf Gott zurückreflektiert. So abgründig die hier eröffneten Perspektiven sind, — man verliere nicht aus dem Auge, wie in diesem Gedicht der Anteil des Menschen an dieser Weisheit bestimmt wird: nicht durch Spekulation ist sie ihm erreichbar, sondern nur in der Nachfolge. Denn dieses Zwischenstück, in dem Gedicht, das die den Menschen rufende Weisheit mit jener Weisheit identifiziert, die als das Weltgeheimnis von der Schöpfung umschlossen ist, dient ja nur ihrer Legitimation vor einer in weltanschaulicher Hinsicht anspruchsvoll gewordenen Generation: Ich, die ich euch zur Entscheidung rufe, ich, deren Stimme euch jetzt ultimatativ trifft — ich — müßt ihr wissen — bin dieselbe, die die ganze Welt schon seit Anbeginn unablässig als das Schöpfungsgeheimnis umspielt. Anteil an jenem abgründigen Weltgeheimnis gibt es für euch nur im Gehorsam gegenüber diesem Ruf, nur in der Jüngerschaft. Haben wir damit den Grundgedanken des großen Gedichts Spr. 8 annähernd richtig bestimmt, dann ist der Unterschied zwischen ihm und Hi. 28 nicht sehr groß. In der Stimmung ist sicher ein großer Unterschied, denn Hi. 28 ist düster und resigniert. Hier bewegt sich die Frage vom Menschen frontal auf das tiefversiegelte Geheimnis zu und prallt zurück. In der Dichtung Spr. 8 dagegen kommt die Anrede von dem Weltgeheimnis her. Insofern ist schon ein Unterschied zwischen beiden Dichtungen. Aber in ihrem Fazit sind sie sich doch ähnlich. Weisheit und damit Anteil an dem Schöpfungsgeheimnis der Welt gibt es für den Menschen nur im Gehorsam gegenüber der Stimme, die ihn je an seinem geschichtlichen Ort zur Entscheidung für Gott ruft. Es ist Israel, soweit es das Alte Testament erkennen läßt, kein zweites Mal mehr gelungen, die Spannung zwischen dem universalen Welthandeln Gottes und seiner geschichtlichen Offenbarung gedanklich so ausgewogen darzulegen. Der Umstand, daß die weisheitlichen Theologen heilsgeschichtlich viel weniger engagiert waren, kam ihrer Schau natürlich entgegen. Zu einem wirklichen Ausgleich ist es freilich auch in Spr. 8 nicht gekommen, denn wozu bedarf es eines neuerlichen Anrufes der Offenbarungsweisheit, wenn sie schon seit Anbeginn die Schöpfung und den Menschen umspielt?

4. Zum Schluß sei noch eine Dichtung gestreift, in der wieder die Weisheit von sich selbst spricht, wieder in ungeheuren Selbstprädikationen, wieder den Blick auf die Urzeit der Welt zurücklenkend.

Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten
und wie Nebeldampf bedeckte ich die Erde,
ich nahm meinen Wohnsitz in der Höhe
und mein Thron war auf einer Wolkensäule.
Die Himmelswölbung umkreise ich allein
und wandelte in der Tiefe der Urflut.
... jedes Volk und jede Nation zog ich in meinen Machtbereich;
bei ihnen allen suchte ich einen Ruheort.
Und in wessen Stammesgebiet soll ich wohnen?

¹¹ H. J. Kraus, Die Verkündigung der Weisheit, 1951, 31.

Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge
und der, der mich geschaffen hatte,
gab meiner Wohnung eine bleibende Statt und sprach:
In Jakob nimm deinen Wohnsitz und nimm Besitz in Israel!
In der heiligen Hütte diente ich vor ihm
und darauf wurde ich in Zion eingesetzt ...
Sir. 24,2ff.

Diesem ihrem Selbstzeugnis nach kommt die Weisheit von Gott; sie durchwaltet die ganze Schöpfung und wird auch hier als die Quelle des Wahrheitsbesitzes aller Völker angesehen. Aber — und diese Aussage ist der Schlüssel des Ganzen — nun ist etwas passiert. Sie hat „gesucht“ und hat bei den Völkern vergeblich eine Heimstätte gesucht, eine wirkliche Aufnahme, ein wirkliches Begreifen (Dieselbe Vorstellung wird im Johannesevangelium wiederkehren: der Logos kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf Joh. 1,11)¹². Unser vorchristlicher Text deutet eine Katastrophe an, die dieser Offenbarung Gottes in der Welt widerfahren ist: Dieser die ganze Welt durchwaltenden Offenbarung Gottes gegenüber haben sich die Menschen verschlossen. In diesen wenigen Sätzen wird ein entscheidendes Stück der Geschichte zwischen Gott und den Menschen dargestellt. In gewissem Sinn könnte man das hier angedeutete katastrophale Geschehen als eine Parallele zur Geschichte vom Sündenfall verstehen, die ja auch von einem Versagen des Menschen Gott gegenüber spricht, von einer Abkehr von Gott, die für die Wahrheits- und Gotteserkenntnis der Menschen von unabsehbaren Folgen wurde. Damals aber — so fährt unser Text fort, — als die Weisheit vergeblich bei den Menschen eine Heimstätte gesucht hatte, hat Gott einen neuen Plan entworfen; er hat dieser göttlichen Offenbarung einen Wohnort in Israel angewiesen. Damit gibt die Dichtung eine großangelegte Ätiologie des besonderen Wahrheitsbesitzes Israels. So nur erklärt sich die Fülle seiner Gotteserkenntnis!

Was ist den drei weisheitlichen Texten (Hi. 28, Spr. 8, Sir. 24) gemeinsam? Alle setzen einen anspruchsvollen auf die Welt gerichteten Erkenntniswillen voraus. Wer zu dem Nein von Hi. 28 vorstoßen konnte, der muß vorher schon sehr dringlich gefragt haben. Hinter dem Fazit dieses Textes muß der andringende Erkenntniswille von vielen Denkern und Generationen vorausgesetzt werden. In ihm ist das Ergebnis einer langen und sehr selbständigen Naturbeobachtung verrechnet. So intensiv wie hier war es vorher Israel wohl noch nie zugemutet, der ganz unmythologischen Welthaftigkeit der Schöpfung standzuhalten, und es ist, wie gesagt, die Frage noch offen, ob wir mit dem Radikalismus dieser Entmythisierung der Welt Schritt halten können.

Wichtiger aber ist folgendes: Alle drei Texte zeigen das Bemühen, das unbestritten vorhandene Schöpfungsgeheimnis der Welt in Verbindung zu bringen mit der Israel widerfahrenen geschichtlichen Offenbarung. Ja mehr noch: diese Texte mühen sich darum, eine Identität herzustellen zwischen den beiden Bezeugungen Gottes, der in der Schöpfung und der in der Geschichte. Das geschah theologisch sehr undifferenziert, fast ein wenig plump in dem der Dichtung Hi. 28 angestückten Zusatz; das geschah auf eine sehr bedachte und tiefsinnige Weise in den Dichtungen von Spr. 8 und Sir. 24. Aber nun mache man sich den ungeheuren Wandel klar, der sich gegenüber der mit Gen. 1 einsetzenden Geschichtskonzeption der Priesterschrift vollzogen hat. Wir stellten oben fest, daß der theologische Standort, von dem aus dort die Darstellung entworfen ist, innerhalb der Heilsordnungen Israels liegt und daß von da aus der Verfasser die geschichtstheologische Linie von der Weltschöpfung auf sich zu gezogen hat. Denn, um Israel recht zu verstehen, dazu muß man schon bei der Weltschöpfung einsetzen.

¹² R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in: Eucharistion für H. Gunkel. II, 1923, 6 ff.

Demgegenüber hat sich in unseren drei weisheitlichen Texten die theologische Fragestellung um 180° gedreht. In ihnen geht es ja nicht darum, Israel zu begreifen sondern um ein Verständnis der Welt, und demgemäß lautet der Satz jetzt umgekehrt: wer die Welt als Schöpfung verstehen will, muß dem Gottesvolk angehören. Es gibt also keinen direkten Weg von den Weltgeheimnissen hin zu Gott. Dieser Umschwung der Fragestellung muß mit einer in geistiger Hinsicht stark veränderten Situation Zusammenhängen, vor allem mit gesteigerten intellektuellen Ansprüchen, mit einem neu aufgebrochenen der Welt zugewandten Erkenntniswillen, von dem wir heute immerhin einiges wissen. Kommen so unsere drei Texte diesen neuen intellektuellen Bedürfnissen einerseits entgegen, indem sie sich der Fragestellung ganz öffnen, so bleiben sie in der Antwort ganz unnachgiebig. Es bleibt bei dem resignierten Nein von Hi. 28. Natürlich sind die Aussagen im einzelnen sehr differenziert. So sieht Sir. 24 das, was in Hi. 28 als schicksalhafte Grenze erscheint, als Schuld. So oder so, — dem menschlichen Erkenntnis- und Bemächtigungswillen bleibt das göttliche Weltgeheimnis unerreichbar. Deshalb sehen wir jedesmal die Verbindung gezogen zu der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in Israel. Von da her erklärt sich jene eigentümliche Gebrochenheit, jener Knick, der das Charakteristikum dieser Texte ist. Israel hat nicht behauptet, zu tieferen Einsichten in die Abgründe der von Gott durchwalteten Erdgeheimnisse ermächtigt zu sein, aber es hat sich der Erkenntnis der Welt als Schöpfung gerühmt, als eines Bereiches, dessen eigentliche Herrlichkeit nur den Himmlischen sichtbar ist. Das Trishagion der Serafim in Jes. 6, 3 gibt diesen im Grunde übermenschlichen Aspekt in die Schöpfung sehr präzise wieder: „Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit.“¹ Vor den Himmlischen, nicht aber vor den Menschen ist die Welt in ihrer Schöpfungsherrlichkeit ganz offenbar.

So ist die Situation des Menschen in der Welt nach der Vorstellung Israels eine höchst merkwürdige: er lebt in einer Schöpfung, aus der ein nicht endender Lobpreis ergeht (Ps. 19). Aber dem Menschen dröhnen davon keineswegs die Ohren; er ist vielmehr wie der räsonnierende und mit Gott zerfallene Hiob, dem es erst gesagt werden muß, daß schon damals, als sich Gott zur Weltschöpfung anschickte, die Himmlischen in Jubelchöre ausgebrochen sind (Hi. 28, 7). Man muß es ihm wie einem Blinden und Tauben erst sagen, daß er in einer Welt lebt, die sich ihm öffnen möchte, ja in der ihn (nach der wundervollen Vorstellung von Spr. 8) das sich offenbarende Schöpfungsgeheimnis umspielt.

An dem Punkt, an dem wir jetzt angelangt sind, bleibt es uns nur noch, einen Satz des Paulus zu zitieren, in dem gerade diese Erkenntnisse, die uns beschäftigt haben, zu einer äußerst gedrängten Aussage zusammengefaßt sind:

Weil die Welt — inmitten der Weisheit Gottes — Gott auf dem Wege der Weisheit nicht erkannt hat, so beschloß Gott durch die Torheit des Kerygmas die Glaubenden zu erretten.

1. Kor. 1,21 (Übersetzung v. H. Schlier)

Wir sehen jetzt, was für eine lange Vorgeschichte dieser Satz hat. Dadurch freilich, daß Paulus die tiefen Erkenntnisse Israels in das Licht der Christusoffenbarung stellt, eröffnen sich noch einmal ganz neue Horizonte. Doch davon soll hier nicht mehr die Rede sein.

Evangelische Theologie 24 (1964), S. 57-73.