

Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion

Von Jože Krašovec, Ljubljana – Maribor

Die zeitgenössische Exegese und Theologie braucht einige Begriffe, die die existentielle, die kerygmatische Eigenart der Heiligen Schrift hervorheben. Im Unterschied zu den vergangenen rationalistischeren Jahrhunderten betonen die zeitgenössischen Exegeten viel mehr das Kerygma als die theologische Synthese, mehr eine subjektive Erfahrung oder das Bewußtsein des prophetischen Berufes als eine objektive Offenbarung, mehr den Pluralismus biblischer Theologien als eine einzige biblische Theologie¹. Aus dieser Grundorientierung der neueren Bibelwissenschaft ergeben sich bedeutende Folgerungen für die Beziehung zur systematischen Theologie und zur Philosophie. Betont man nachdrücklich soziologische, psychologische, literarische und gedankliche Besonderheiten der Heiligen Schrift, so wird man lieber innerhalb der engen Grenzen der eigenen wissenschaftlichen Methode bleiben, als daß man eine Brücke zur Philosophie und zur systematischen Theologie baut².

Dies stellt uns vor die Frage, ob man doch nicht etwas mehr wagen darf, ohne daß man die Bibelwissenschaft aufs Spiel setzt. Dafür sprechen auch die Grenzen einer streng analytisch-wissenschaftlichen Exegese. Sie sind so offensichtlich, daß man sich geradezu einer philosophisch-theologischen Reflexion, einer künstlerischen Intuition oder einer prophetischen Vision bedienen muß, will man tatsächlich etwas zum Verständnis der biblischen Botschaft beitragen. Auf dem Grunde der Heiligen Schrift wird nämlich etwas von einer gewissen geschichtstheologischen Einheitsauffassung, d. h. von einer Ideensynthese sichtbar.

Die Bemühung der Bibelwissenschaft hat nirgends bedeutendere Früchte gebracht als im Bereich der Theologie der Geschichte. Diese Früchte können auch die Vertreter der existentialen Interpretation der Heiligen Schrift nicht übersehen, die entschieden die Idee einer objektiven Geschichte ablehnen. Von R. Bultmann stammt die folgende Bemerkung: »Es ist das Eigentümliche der christlichen Theologie, daß in ihr die Rede ist vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Heilsgeschichte, und eben dieses ist ein und vielleicht das bedeutsamste Erbe der alttestamentlich-jüdischen Tradition... Die Idee einer einheitlichen Geschichte, ihrer Gliederung, ihres Sinnes und Zieles ist damit gegeben«³.

¹ Vgl. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin – New York 1972. G. Fohrer hat ernsthafte Bedenken gegen die Idee von der objektiven Offenbarung Gottes und redet statt dessen lieber von der subjektiven Erfahrung der Werke und des Wortes Gottes (S. 33 ff.). Wenn er die Frage des theologischen Pluralismus berührt, spricht er allerdings nicht nur von der »Vielfalt der Daseinshaltungen« (S. 51 ff), sondern auch von der »Einheit in der Vielfalt« (S. 95 ff.).

² Es ist keine Seltenheit, daß man in der Bibelwissenschaft eher Analyse betreibt und den Stoff sammelt, statt sich auf eine gründliche Interpretation der Aussagen im Zusammenhang einzulassen. Andererseits will man aber aufgrund einer einseitig analytischen Methode zu endgültigen Erklärungen gelangen.

³ Vgl. »Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland«, in: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen ⁵1968, 240.

Die folgenden Ausführungen sind ein Versuch, einen Grundriß der Beziehung zwischen der Idee einer einheitlichen Geschichte und der konkreten Erfahrung des Wirkens Gottes in der Geschichte zu schaffen.

I. Die Erfahrung in Gegenwart und der retrospektive Prophetismus

Es ist bekannt, daß durch die hebräischen Verbalformen ursprünglich nicht die Zeitstufe, sondern die Art des Vorgangs ausgedrückt wurde. Ihre temporale Bedeutung ist das Ergebnis der Aktionsart (des Aspektes)⁴. Ferner ist bekannt, daß in der Heiligen Schrift der quantitative und der qualitative Gesichtspunkt der Zeit korrelativ sind. Diese Korrelation schafft eine Spannung in der Geschichte, in welcher Einzelereignisse einmalig sind und zugleich eine allgemeine oder universale Bedeutung haben. Jeder vergangene, gegenwärtige und zukünftige Augenblick gilt einerseits als eine bestimmte, eine entsprechende Zeit für das Wirken Gottes, andererseits als eine besondere Gelegenheit zur Entscheidung des Menschen für eine entsprechende Beziehung zu Gott. Die Hebräer waren immer auf die Qualität eines Ereignisses oder einer Aktion bedacht, geschichtlich gesehen auf die »innere« oder »erfüllte« Zeit⁵.

Wegen ihres Naturgefühles für die qualitative Zeit wollten aber die Hebräer keineswegs die quantitative, d. h. die chronologische Zeit außer Acht lassen, wie es zunächst scheinen mag. Die hebräischen Theologen haben nämlich alle Ereignisse in ihrer geschichtlichen Synthese beurteilt, die real-organisch die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft in einer kontinuierlichen Einheit verband. Nicht nur die biblischen Texte, sondern auch das Naturgefühl und die Forderung der Logik bezeugen, daß kein Hagiograph vom gegenwärtigen Wirken Gottes und von der gegenwärtigen Entscheidung für oder gegen Gott zufälligerweise redete, ohne eine umfassendere geschichtliche Perspektive. Alles, was von den gegenwärtigen Taten Gottes ausgesagt wurde, war zugleich eine Deutung der Einheitlichkeit Gottes und daher auch eine Deutung der radikalen Abhängigkeit der Geschichte, vom Anfang bis zur letzten Vollendung, von einem einzigen göttlichen Ursprung. Je mehr sich der hebräische Monotheismus durchsetzte, um so unbegrenzter wurden die geschichtlichen Ausrichtungen nach der Vergangenheit und nach der Zukunft. Nur auf diese Weise konnten die Hebräer ihren grundlegenden Exodus aus der heidnischen Welt der Magie, des Mythos und des blinden Schicksals verwirklichen, die auf einem zyklischen Verständnis der Geschichte beruht⁶.

⁴ Vgl. W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, §§ 106 f.

⁵ Vgl. S. J. De Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament*, London 1975, besonders S. 126–136. 252–277. 323. 331. 349–350; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Anteile – Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950, 106–153; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich ³1962.

⁶ Vgl. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953; H. J. Kraus, *Psalmen, Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1*, Neukirchen – Vluyn ³1966, LVII: »Wird die Geschichtsdimension übersehen, dann brechen mystische und ideologische Erklärungskategorien in die Psalmenauslegung ein.«

Die Ausrichtung auf die Vergangenheit haben die hebräischen Theologen allem Anschein nach aufgrund ihrer Reflexion über das gegenwärtige Geschehen und über den gegenwärtigen Zustand der Dinge verbreitert und verlängert. Von grundlegender Bedeutung war ihre Erfahrung der Welt, die sie als das Werk Gottes wahrgenommen haben. Ferner die Erfahrung der Geschichte, in welcher sie die Hand Gottes spürten. Und endlich die Erfahrung des Bösen, das sie als das Ergebnis des Abfalls des Menschen von den Ordnungen Gottes verstanden. Ihre Deutung der gegenwärtigen Erfahrung ist erst im Lichte ihrer religiös-theologischen Erkenntnis Gottes verständlich. Die Gegenwart kann nicht Gott zugeschrieben werden, wenn Gott nicht zugleich der Herr der ganzen Geschichte ist. Von den Menschen kann man nicht einen unbedingten Gehorsam fordern und ihnen im Falle des Abfalls mit der Vernichtung drohen, wenn Gott nicht die einzige Grundlage der ganzen moralischen Ordnung ist. Aus der Erfahrung der gegenwärtigen Ereignisse und aus der Deutung der vergangenen Geschichte hebt sich der charakteristische hebräische retrospektive Prophetismus hervor. Die Hebräer haben die Vergangenheit immer wieder erzählt und sie auf diese Weise aktualisiert⁷. Eben dieses Verfahren stand am Ursprung der Überlieferungsgeschichte und der Redaktionsgeschichte etwa in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments. Dadurch wurden einerseits die alten theologischen Grundsätze immer wieder bestätigt, andererseits aber neue Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt, die auch den Grund abgeben für die Annahme eines »theologischen Pluralismus«⁸.

Die Gründe für den »theologischen Pluralismus« liegen in der geschichtlichen Bedingtheit einzelner Taten Gottes und in der Unerschöpflichkeit der Gesichtspunkte, unter welchen man den transzendenten Gott und den Menschen beurteilen kann. Ihr gemeinsamer Kern ist jedoch immer derselbe, und zwar das Bewußtsein von der Transzendenz Gottes, die alle einzelnen Ereignisse zu einer sinnvollen Ganzheit verbindet.

Es trifft zu, daß sich die Hebräer vor allem unmittelbar für die Gegenwart interessierten. Aber diese hat sie durch die Erkenntnis der Transzendenz Gottes zur Vergangenheit und zur Zukunft geführt. Ohne eine allumfassende Synthese hätte ihre

⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München ⁵1966, besonders S. 117–153, betont nachdrücklich diese Besonderheit der hebräischen Geschichtsschreibung. Manchmal bekommt man den Eindruck, als ob er sich zu wenig der theologischen Reflexion der alttestamentlichen Geschichtsschreiber bewußt wäre. Dieser Eindruck läßt nach, wenn G. von Rad etwa von der »indirekten theologischen Sprache« im Verfahren der Redaktionsgeschichte redet. So z. B. auf S. 139 desselben Werkes: »Die Komposition der Urgeschichte, der Abrahamgeschichte, das Verhältnis der Väterzeit zur Josuazeit usw. ist so bedacht geordnet, daß allein durch die Abfolge der Stoffe ganz bestimmte theologische Spannungsverhältnisse entstehen, die von dem großen Sammler gewollt sind. Diese indirekte theologische Sprache durch das Medium des Überlieferungsmaterials und seine Anordnung zeigt wieder jenes merkwürdige Übergewicht des materiell Geschichtlichen vor der theologischen Reflexion, das für die Zeugnisse Israels so charakteristisch ist«.

⁸ In diesem Sinn darf man z. B. die Äußerung von N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1967, 213, verstehen: »Geschichte muß Überlieferungsgeschichte werden, christliche Auslegung je neue Begegnung des christlichen Glaubens mit der vollen Überlieferungsgeschichte«.

Erfahrung der Gegenwart jeder Orientierung entbehrt. Erst eine allumfassende Synthese ermöglichte die Zusammenfassung verschiedener Gesichtspunkte in der Erzählung und in der Deutung der Vergangenheit. Für den großen theologischen Synthetiker, den Verfasser der jahwistischen Quelle im Pentateuch, kann man z. B. feststellen, daß er »Sammler, Erzähler, Dichter und endlich Philosoph und religiöser Lehrer seines Volkes« war⁹.

Die synthetisch-prophetische Vision der Vergangenheit hat verschiedene Arten der Ätiologie, beginnend mit der Darstellung der Schöpfung, hervorgebracht¹⁰. Diese Ätiologien haben die hebräische Theologie und Liturgie bestimmt. Bekannt sind vor allem geschichtliche Ätiologien in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments, denen zur Einleitung zuletzt der späte Bericht über die Schöpfung durch die Priesterschrift vorangestellt wurde (Gn 1,1–2,4 a). Man darf aber mit allem Grund auch von Ätiologien in der Weisheitsliteratur reden¹¹. Die Verfasser der Weisheitsbücher haben alle gegenwärtige Erfahrungen vom Geschehen in der Welt und im Menschen, die ganze Reflexion und weisheitliche Belehrung auf die Grundlage der ursprünglichen, der schöpferischen Weisheit Gottes gestellt. Im Buch der Sprüche kommt das vor allem in der berühmten Verherrlichung der Weisheit Gottes, die vor der Erschaffung der Welt bestanden hat, zum Vorschein (Spr 8,22–31; vgl. Sir 1,4; 24,3–9).

Im Ijob-Buch kommt der Schöpfungsätiologie eine Schlüsselbedeutung zu. Ijob bemüht sich um die Rechtfertigung vor seinen Freunden und vor Gott, die eine Wiederherstellung seiner ehemaligen Glückssituation zur Folge haben sollte. Diese seine Bemühung steigert dagegen seine ausweglose Lage und seine Klage, statt eine Lösung herbeizuführen. In diese Lage greift plötzlich Gott selber ein und offenbart sich als der Schöpfer der unermesslichen Welt mit den seine wunderbare Weisheit bezeugenden Lebewesen in ihr. Durch die Offenbarung seiner Schöpfungsweisheit und seiner Freiheit will Gott Ijob in Staunen setzen. Dadurch sollte Ijob instand gesetzt werden, die äußerste Vergangenheit zu überblicken und in ihr eine Verheißung für seine Gegenwart und für seine Zukunft zu entdecken.

Der Verfasser des Predigerbuches bewahrt sich auf ähnliche Weise vor dem blinden Fatalismus und Determinismus. Wenn er das Geschehen in der Welt und das Tun im menschlichen Leben analysiert, tendiert er tatsächlich weg vom Realismus auf einen für die Bibel ungewöhnlichen Pessimismus hin. Dabei verzichtet er jedoch nicht auf die geschichtlich-theologische Synthese, die für die Bibel so charakteristisch ist. Aus der Gewißheit, daß eine göttliche Synthese der Welt und dem Leben einen vernünftigen Bestand gibt, kommt seine Bewunderung der Weisheit Gottes, die die menschliche unendlich übertrifft: »Gott hat alle Dinge zu ihrer Zeit auf vollkommene Weise getan. Überdies hat er die unbegrenzte Dauer der Zeit in alle Dinge hin-

⁹ Siehe R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, Stuttgart 1925, 290.

¹⁰ Vgl. G. von Rad, o. cit., 22 f. 152. 163. 178. 181. 298. 303. 310. 459; ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen – Vluyn 1974, 108 ff.; M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, hg. H. W. Wolff, I, Neukirchen – Vluyn 1971, 7 ff. 25. 48 f.; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968.

¹¹ Dieser Meinung ist z. B. G. von Rad, o. cit., 459.

eingelegt, doch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott tut, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte« (Koh 3,11).

Ijob und der Prediger stehen also auf demselben geistigen Boden. Beide Bücher suchen in der mißlungenen Analyse der Lebensgegenwart eine Lösung in der geschichtlich-theologischen Synthese, die auf der Erkenntnis der Transzendenz des Schöpfers gründet. Infolgedessen klingt es etwas befremdend, wenn man in der Bibelwissenschaft all zu sehr die »Ereignisse« betont und man zum Schluß kommt, daß der Prediger »vollkommen geschichtslos« denke¹². Geschichte besteht doch nicht bloß in der Analyse und in der Wahrnehmung einzelner Ereignisse, sondern vielmehr in derer Einschluß in eine geistige Synthese, die allein einzelnen Ereignissen einen Sinn beimessen kann. So gilt im Gegenteil: »In all seiner Eigenart dient Kohelet als Wächter einiger biblischer Grundgedanken«¹³.

II. Das Scheitern der Gegenwart und die prophetische Vision der Zukunft

Im Unterschied zur geschichtlichen und zur weisheitlichen Überlieferung des Alten Testaments richteten sich die Propheten nicht so sehr auf die Vergangenheit, sondern viel mehr auf die Zukunft, wenn ihnen die Erfahrung der Gegenwart vom Scheitern sprach. Sie beriefen sich zwar auch auf einige Themen, die die Vergangenheit betreffen, beispielsweise auf die Verheißung zugunsten der Davidsdynastie und des Zion, auf den Auszug aus Ägypten und sogar auf die Schöpfung, wenn sie eine feste Grundlage für ihre Botschaft brauchten. Der Schwerpunkt ihrer Theologie der Geschichte lag jedoch immer auf der Zukunft, was sie zu den Begründern des jüdischen Messianismus machte.

Für die klassischen Propheten: Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja, – ähnlich aber auch für die sogenannten messianischen Psalmen (vgl. Ps 22) – ist die Erfahrung vom Scheitern der Gegenwart bezeichnend. Im Versagen der Gegenwart haben sich die Propheten gerne die vergangenen Taten Gottes in Erinnerung gerufen. Im vergangenen Wirken Gottes zugunsten seines Volkes konnten sie eine feste Grundlage der Hoffnung auf die Zukunft finden. Sie glaubten an die Kontinuität der Geschichte, weil sie mit dem Plan oder Ratschluß Gottes in ihr rechneten. Dieser Glaube gab ihnen auch den Mut, unerbittlich den Abfall des Volkes von den Ordnungen Gottes zu kritisieren. Endlich haben sie erkannt, daß die Zukunft nicht von der Treue der

¹² So G. von Rad. o. cit., 469: »Aber Kohelet denkt vollkommen geschichtslos; in ihm hat die Weisheit die letzte Berührung mit dem alten heilsgeschichtlichen Denken Israels verloren und ist – ganz folgerichtig! – in das gemeinorientalische zyklische Denken zurückgefallen...«.

¹³ Siehe A. Lauha, Kohelet, Biblischer Kommentar. Altes Testament, XIX, Neukirchen – Vluyn 1978, 23. Der Verfasser der Einleitung in das Predigerbuch in der Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de Henri Cazelles, Paris 1973, 635, hebt indirekt das synthetische Denken im Predigerbuch hervor, wenn er ihm die zeitgenössischen Schriftsteller und Philosophen gegenüberstellt, die sonst ähnlich wie der Prediger von der »Nichtigkeit« reden. Im Unterschied zum Prediger bleiben die zeitgenössischen Nihilisten und Atheisten bloß in der Analyse der »Phänomene« stehen und lehnen jede Systematisierung und Synthese ab.

Menschen abhängig gemacht werden kann, sondern als das neue, vollkommen freie Werk Gottes verstanden werden muß.

Der Prophet Jesaja, der zum Klassiker der Theologie der Geschichte wurde, hat auf verschiedene Weise das Scheitern der Gegenwart erlebt. Er war der Zeuge des Unglaubens des Königs Ahas während des syrisch-efraimitischen Krieges (vgl. Jes 7). Er geriet in Streit mit dem sonst positiv beurteilten König Hiskia, der in der Bedrohung durch die Assyrer im Vertrauen auf Gott versagte und sich eine bloß politische Lösung angelegen sein ließ (vgl. Jes 30–31; 39). Er kritisierte den Hochmut des assyrischen Königs, der gemäß der Entscheidung Gottes »gegen ein gottloses Volk« geschickt wurde, aber zahlreiche Völker ausrotten wollte: »Doch Assur hat eigene Ziele, sein Herz plant es anders, er hat nur Vernichtung im Sinn, die Ausrottung zahlreicher Völker« (Jes 10,5–15).

Mit einer heftigen Leidenschaft wandte sich Jesaja gegen allseitigen Abfall von den Ordnungen Gottes in der Geschichte, die er mit dem Begriff »der Plan Gottes« (*ašat jhwh*) bezeichnet (Jes 5,19; 19,17; vgl. auch 46,10; Jer 49,20; Mich 4,12; Ps 33,11; Spr 19,21; Ijob 38,2; 42,3). Dieser Begriff meint den freien Entschluß Gottes hinsichtlich der Geschichte Israels und der Weltgeschichte. In der Botschaft Jesajas ist »der Plan Gottes« vor allem eine Sache der Zukunft. Das ist ersichtlich besonders an der Reaktion des Propheten auf den Hochmut des assyrischen Königs, der allein der Herr der Weltgeschichte werden will¹⁴. Das zeigt ferner seine Kritik des Unglaubens des Königs Ahas. Als Ahas seinen Glauben an ein Heilszeichen verweigerte, betonte Jesaja die Unabhängigkeit dieses Zeichens von seinem Glauben oder Unglauben. Während die Ankündigung des Zeichens für Ahas eine Verurteilung darstellt, bedeutet es für das Volk ein Zeichen der Errettung. Darin zeigt sich der Grundton der Theologie Jesajas: Gott wird aufgrund seines eigenen, freien Entschlusses für die Errettung in der Gegenwart und in der Zukunft eintreten. Die Ankündigung des Propheten: »Seht, die junge Frau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel geben« (Jes 7,14) gilt daher für alle Zeiten als ein Zeichen der Erlösung¹⁵.

Der Prophet Jeremia machte von der universalen theologischen Sprache Jesajas keinen Gebrauch. Um so mehr hat er die Tragik der Gegenwart in sich selbst getragen. Nicht selten klingen seine seelischen Schmerzen durch, die ihm der ständige Abfall des Volkes von seinem Gott und seine damit zusammenhängende ständige Todesgefahr verursachte. Sein Schmerz ist so groß, daß er manchmal zum Verzagen neigt. In seinen Bekenntnissen verflucht Jeremia sogar den Tag, an dem er geboren wurde; denn Gott selber habe ihn betört (Jes 20,7–18).

¹⁴ R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, II, ⁶1925, 386, Anm. 1, meint, Jes 10,5–15 sei »eine der urgewaltigsten Reden Jesajas, zugleich der erste Versuch einer Geschichtsphilosophie im großen Stile, die auf das Gesetz der moralischen Weltordnung in der Geschichte gebaut ist: die Weltgeschichte ist das Weltgericht«. Siehe auch H. Wildberger, Jesaja. Kapitel 1–12, Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1, Neukirchen – Vluyn 1972, 403.

¹⁵ Vgl. H. Wildberger, o. cit., 294 f.; G. B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, ICC, Edinburg 1975, 128.

Jeremia stellt die größte Paradoxie der Berufung eines Propheten dar, insofern er sich einerseits der Unausweichlichkeit seiner Berufung bewußt ist, andererseits hingegen der Klage gegen den, der ihn gerufen hat, erliegt. Aber eben diese Paradoxie ist der Ausdruck der höchsten Erkenntnis Jeremias über Gott und den Menschen. Der Mensch darf sich als ein Gefangener Gottes fühlen. Er soll das äußerste Leiden, selbst Resignation auf sich nehmen. Er darf sich alle Äußerungen seiner Ohnmacht erlauben. Von seinem Gott darf und kann er jedoch nicht abfallen. Zuletzt kann ihm nur noch Gott zur Hoffnung und zum Leben verhelfen. In dem Augenblick, in dem er auf Gott verzichtete, würde er tatsächlich in Verzweiflung geraten¹⁶.

Die Erfahrung der gegenwärtigen Treulosigkeit des Volkes gibt dem Propheten Anlaß zum Reden von der Treue während der Brautzeit in der Wüste (vgl. Jer 2,2–3). Andererseits sucht er für die Zukunft eine neue Grundlage. Ähnlich wie dem Propheten Ezechiel wird es Jeremia immer klarer, daß die Geschichte ein Ende fände, wäre sie vom Menschen und seinem Verhalten abhängig. Der Abgrund zwischen Gott und dem Menschen in qualitativer Hinsicht führt ihn zu dem Schluß, daß Gott allein unwiderruflich für die Kontinuität der Geschichte sorgen wird. So erlaubt er sich einen Sprung aus der empirischen Gegenwartserfahrung in eine postulierte Zukunft. Seine Ankündigung »des neuen Bundes« ist auf der Voraussetzung einer Neuschöpfung der Innerlichkeit des Menschen gebaut (vgl. Jer 31,31–34; 32,27–41; Ez 36,24–28)¹⁷.

Die Verheißung einer zukünftigen menschlichen Treue aufgrund der Schöpfung eines neuen Herzens im Menschen kann für einen Geschichtsrealisten nur utopisch klingen. Für den Propheten ist diese Verheißung jedoch die einzige realistische Gegebenheit, weil sie ein Postulat seiner Erkenntnis vom Gott der Geschichte ist. Sonst hätte er keine Möglichkeit mehr, die Transzendenz Gottes, seine Freiheit und seine Heiligkeit zu verteidigen. Er könnte keine Hoffnung mehr für die Zukunft der Menschheit haben. Scheitert einmal der empirisch-geschichtliche Realismus, so bleibt für den Propheten nur noch das übergeschichtliche Postulat, das in der Annahme der Transzendenz Gottes gründet.

Deuterijosaja empfindet nicht unmittelbar das Scheitern der menschlichen Beziehungen zu Gott. Er spricht im Lande der Verbannung, und seine Tröstung wäre keine große Hilfe für das Volk, wollte er ihm immer wieder die vergangene Schuld zum Vorwurf machen. Die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und die Grausamkeit des babylonischen Exils lassen sich doch nicht allein auf die Schuld des Volkes zurückführen. Das widerspricht verschiedenen Verheißungen, die dem Volke von der Vergangenheit bekannt waren (vgl. Ps 89).

¹⁶ Ähnlich wie Jeremia bringt der Verfasser des Ps 22 die Spannung zwischen der Verzweiflung angesichts des unaussprechlichen Leidens des Psalmisten und seiner Hoffnung angesichts der Gewißheit, daß Gott ihn erretten wird, zum Ausdruck. Seine Hoffnung wird von den Erinnerungen an vergangene Taten Gottes zugunsten seiner »Väter« (Vv. 4–6) und an vergangenen Gottesbeistand in seinem eigenen Leben (Vv. 10–11) getragen. In den vergangenen Taten Gottes sieht er eine Gewähr für die Errettung in der Gegenwart, die er als schon verwirklicht vorausgehend erlebt und sich dafür schon bedankt (Vv. 23–31).

¹⁷ Siehe auch folgende Texte, die eine Verheißung zukünftiger Taten Gottes für das Volk Gottes bringen: Jer 23,5–8; 24,5–7; 29,10–11; 30,21.

Der Prophet sieht daher die vergangenen Verheißungen nicht außer Kraft gesetzt. Schuld und Zerstörung konnten sie keinesfalls aufheben. Im Entschluß des einen und des einzigen Gottes, des Schöpfers und Erlösers bestehen sie weiter und warten auf eine neue Erfüllung. Gott wird die Schuld vergeben und das Volk erlösen. Als Grundlage dieser hymnischen Ankündigung dient ihm nicht nur die Tradition von der Errettung des Volkes aus Ägypten, sondern vor allem die Schöpfung am Anfang, die folgerichtig eine Verheißung der letzten Vollendung darstellt. Diese seine höchst universale Theologie der Geschichte führte den Propheten in eine grundlegende Auseinandersetzung mit den fremden Göttern, in welcher einige feste, etwas abstrakte theologische Wendungen geprägt wurden. Ähnlich wie die Apokalypse des Neuen Testaments, die die Begriffe »das Alfa und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende« gebraucht (Offb 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13), legt Deuterocesaja Gott folgende hymnische Aussagen in den Mund: »Ich, der Herr, bin der Erste, und auch am Ende bin ich noch da« (Jes 41,4b); »Vor mir wurde kein Gott erschaffen, und auch nach mir wird es keinen anderen geben« (Jes 43,10b); »Ich bin der Erste und der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott« (Jes. 44,6b); »Ich habe von Anfang an die Zukunft verkündet...« (Jes. 46,10a; vgl. 44,7b); »Ich bin es, ich, der Erste und auch der Letzte« (Jes 48,12b; vgl. auch Jes 41,22.26; 42,9; 45,11–12; 48,3–8; Hab 1,12; Weih 7,18; 8,8)¹⁸.

III. Der geschichtlich-empirische und der übergeschichtlich-prophetische Jesus

Aus der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments ist ersichtlich, daß die Bezeichnungen Gottes »der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende, das Alfa und das Omega«, nicht im ontologischen, sondern im dynamischen Sinn verstanden werden müssen. Den biblischen Theologen ging es nicht so sehr um das Dasein Gottes, sondern viel mehr um seine Taten. Infolgedessen werden auch an den Anfang und an das Ende Werke Gottes gestellt: die Erschaffung der Welt und das jüngste Gericht.

Im Neuen Testament ist das Interesse für das Wirken Gottes fast ausschließlich dem Christusereignis untergeordnet. Die Urkirche war auf die Tatsächlichkeit der real-geschichtlichen Existenz Jesu und auf seine Lehre bedacht. Noch mehr aber auf die Tatsächlichkeit seiner Auferstehung, denn von diesem Ereignis hing alle Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung von Jesus als Sohn Gottes ab. Der Apostel Paulus betont in 1 Kor 15 ausdrücklich die Überlieferung von Jesus und seine Erscheinungen nach seiner Auferstehung vor zahlreichen noch lebenden Zeugen (vgl. Vv. 3–8).

Trotzdem ist im Neuen Testament noch mehr als im Alten die theologische Idee sichtbar, in welcher sich nicht selten auch schon geschichtsphilosophische Elemente zeigen. Nach der Erfahrung der Auferstehung hat die Urkirche immer klarer ver-

¹⁸ Ausdrücklich behandelt die Frage der Zeitlichkeit bei Deuterocesaja P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'Alliance (Ad instar manuscripti)*, Lyon 1970, 29 ff. Das vierte Kapitel dieser Monographie (S. 29–36) trägt die Überschrift »Les phases du temps dans le 2 d Isaïe«.

standen, daß Jesus zusammen mit dem Vater der Schöpfer des Alls und der universale Herr der Geschichte, d. h. das wirksame Alfa und das Omega ist. Wegen der Einheit mit dem Vater gilt seine Menschwerdung als »die Mitte der Zeit«, die der Vergangenheit bis zum äußersten Anfang und der Zukunft bis zum letzten Ende einen Wert gibt¹⁹.

Die Erkenntnis der Gottheit Jesu hat keine Korrektur der theologischen Grundlinien der Geschichte gefordert. Im Gegenteil. In der Tatsache der Menschwerdung Jesu haben die ersten christlichen Verkünder eine Bestätigung der geschichtlichen Kontinuität gesehen. Da bereits das Alte Testament durch die Reflexion zur Erkenntnis der absoluten Einheit des Geschichtsgottes gelangte, kann der menschengewordene Gott nicht anders als die Fortsetzung der schon längst begonnenen Geschichte der Taten Gottes verstanden werden²⁰. Die Notwendigkeit der Einfügung des Jesus-Ereignisses in den gesamten geschichtlichen Erlösungszusammenhang forderte eine vertiefte Reflexion, die in der Theologie des Paulus ihren Höhepunkt erreicht hat. Infolgedessen konnte auch im Neuen Testament der bedeutende alttestamentliche Begriff vom »Plan Gottes« seine ursprüngliche Bedeutung beibehalten (vgl. Lk 7,30; Apg 2,23; 5,38; 20,27; Röm 9,11; Eph 1,11; 3,11; Hebr 6,17).

Dieser Begriff hat im Neuen Testament dieselbe theologische Grundlage wie im Alten Testament. Es handelt sich um einen freien Entschluß Gottes, der unbedingt die real-geschichtlichen und die transzendenten Aspekte verbindet. Wegen dieser Verbindung von zwei an sich verschiedenen Dimensionen kann der Plan Gottes nie bloß aus dem äußeren Verlauf der Geschichteereignisse völlig ersichtlich werden. Wie im Alten, so ist auch im Neuen Testament der Umfang und die Bedeutung einzelner Ereignisse nicht von den Geschichtsdetails, sondern von ihrer Einfügung in den gesamten geschichtlichen und theologischen Rahmen der Taten Gottes abhängig. Gilt aber für die gegenwärtigen Ereignisse, daß sie nie ganz den Inhalt, den sie darstellen, auszudrücken vermögen, so gilt es folgerichtig um so mehr für die vergangenen Verheißungen oder Ankündigungen: auch sie sind nicht imstande, mit aller Klarheit und ausführlich die zukünftigen Taten Gottes vorauszusagen.

¹⁹ Diese Tatsache macht eine sehr umfassende Deutung des Christusereignisses möglich. R. Bultmann erwägt in den Epilogomena seiner Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁶1968, 585–599, das Verhältnis des »Erlebnisses« des geschichtlichen Jesus zum Jesus des Glaubens bzw. zum Kerygma von ihm. Entsprechend seiner existenziellen Interpretation legt er den Schwerpunkt auf das Kerygma oder auf die Interpretation von Jesus: »Entweder können die Schriften des NT als die »Quellen« befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums als eines Phänomens geschichtlicher Vergangenheit zu rekonstruieren; oder die Rekonstruktion steht im Dienste der Interpretation der Schriften des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben. Diesem letzteren Interesse ist in der hier gegebenen Darstellung die historische Arbeit dienstbar gemacht worden« (S. 599). Eine solche Stellungnahme muß nicht unbedingt der Unterschätzung der Bedeutung des historischen Jesus und der Notwendigkeit einer sorgfältigen historischen Erforschung der Heiligen Schrift entstammen. Vielmehr wächst sie aus der Erkenntnis der Transzendenz der Gottheit Jesu. Daraus ist ersichtlich, daß die Möglichkeit und die Grenzen einer Christusinterpretation von den eigentlichen biblischen Erkenntnissen von einem Schöpfer- und Erlösergott bestimmt sind. Allerdings tritt dabei noch die Voraussetzung, daß sich durch den Gekreuzigten die Liebe Gottes bis zu den letztmöglichen Grenzen geoffenbart hat, in Erscheinung. Die geschichtliche Tatsache dieser Offenbarung fordert, daß der Ausleger und der Verkünder immer die geschichtliche Überlieferung und das Kerygma verbinden.

²⁰ Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, II, München ⁵1968, 339–447.

Daraus ist zu folgern, daß die sogenannten messianischen Texte des Alten Testaments keine direkte und klare Ankündigung Jesu als des einzigen wahren Messias sein können. Die neutestamentlichen Theologen haben erst aufgrund ihrer Erkenntnis der Gottheit Jesu, d. h. von seiner Einheit mit dem Vater, nachträglich alle brauchbaren alttestamentlichen Typen und Ankündigungen auf Jesus zu beziehen begonnen²¹. Eine Grundlage dafür gaben ihnen die wichtigsten alttestamentlichen theologischen Begriffe, wie der Bundesbegriff, der Begriff von der Gottesherrschaft und der Begriff von der Gottesgemeinschaft. Alle alttestamentlichen messianischen und eschatologischen Texte sind Ausdruck der Fürsorge Gottes für die Kontinuität der Geschichte in ihren Grundzügen. Da Jesus zugleich eine geschichtliche und eine übergeschichtliche Wirklichkeit ist, kann er alle diese Begriffe und alle Verheißungen des Alten Testaments auf sich beziehen. Er gibt ihnen nur einen ausgeprägten eschatologischen Sinn, ohne dadurch den Wert und die Bedeutung der konkreten diesseitigen Geschichte zweifelhaft zu machen. Diese bekommt ihre Bestätigung eben im Ereignis der Menschwerdung ihres Schöpfers²².

Indem die neutestamentlichen Theologen Jesus in demselben Sinn als den Schöpfer und den Herrn der ganzen Geschichte verstehen wie den Vater, können sie in ihm ohne Übertreibung und ohne Fälschung der Verwirklichung aller alttestamentlichen

²¹ Siehe R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, in: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen ⁵1968, 167: »Von der Erfüllung aus wird Weissagung erst als solche erkannt!« G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin – New York 1972, 14: »In der Typologie wird ... eine frühere Gestalt oder Begebenheit der Vergangenheit nachträglich und rückblickend auf etwas Gegenwärtiges und schon Bekanntes bezogen«. S. 15: »Es ist nicht voraus blickend angekündigt worden, sondern läßt sich nur rückblickend feststellen«. Siehe auch L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 394: »Die typologische Auswertung des AT ist keine exegetische Methode, wohl aber eine klar definierte Betrachtungsweise, die meditativ angewendet wird: Vom Christusgeschehen aus zurückblickend, nimmt Paulus in atl. Personen, Einrichtungen oder Vorgängen ankündigende Voraussetzungen von Gottes Handeln in der Endzeit wahr«. Im Unterschied zu R. Bultmann sieht G. Fohrer keinen Unsinn in der Typologie, weil er in beiden Testamenten nicht nur auf die eschatologische, sondern auch auf die geschichtliche Dimension der Begriffe »Gottesherrschaft« und »Gottesgemeinschaft« Gewicht legt. Infolgedessen kann er am Schluß seines angeführten Buches (S. 275) im Sinne der Kontinuität vom Alten zum Neuen Testament behaupten, daß »Altes und Neues Testament zueinander nicht im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung oder von Scheitern und Verwirklichung, sondern von Beginn und Fortsetzung« stehen.

²² R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, in: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen ⁵1968, 162–186, besonders 183–186, untergräbt die geschichtliche Dimension des Neuen Testaments durch seine Überbetonung des Unterschieds zwischen den alttestamentlichen und den neutestamentlichen theologischen Grundbegriffen. Das trifft vor allem für den Begriff des Bundes, den Begriff der Gottesherrschaft und den Begriff des Volkes Gottes zu. Im Alten Testament werden diese Begriffe ausgeprägt diesseitig-geschichtlich, im Neuen Testament dagegen jenseitig-eschatologisch verstanden. Aus dieser Feststellung, die er konsequent einseitig trifft, zieht er den Schluß, daß Altes und Neues Testament zueinander im Verhältnis von Scheitern und Verwirklichung stehen. R. Bultmann stellt offensichtlich die Kontingenz der Geschichte, die Unmöglichkeit des Menschen, daß er mit eigener Kraft die Rechtfertigung vor Gott erreicht, und den freien Plan Gottes mit der Geschichte, die völlig unabhängig vom Menschen entworfen und durchgeführt wird, auf die gleiche Stufe. Die Kontinuität der Geschichte wird durch das Christusereignis jedoch nicht nur dadurch bestätigt, daß Christus die Menschheit mit dem Vater versöhnt, sondern mehr noch dadurch, daß er die Schöpfermacht Gottes über die Kräfte des Bösen und über den letzten Feind des Menschen, den Tod, offenbart. Christus will den Menschen zum Ziel führen, das für ihn im universalen Plan Gottes von allem Anfang an festgelegt ist. Siehe zu dieser Fragestellung auch die ausgezeichnete Erwägung von W. Zimmerli, *Ezechiel, Biblischer Kommentar. Altes Testament XIII/I*, Neukirchen – Vluyn 1969, 83 ff.

Typen, die an sich sehr undeutlich die zukünftigen Taten Gottes ankündigen, sehen. Die ganze vergangene Geschichte erreichte in Christus ihre eigentliche Erklärung und öffnete damit zugleich eine neue Zukunftsperspektive. Christus vereinigt in sich selbst den Inhalt aller alttestamentlichen Typen, deren Inhalt seiner Person nicht widerspricht, und übersteigt sie zugleich unendlich. Die alttestamentlichen Typen sind alle geschichtlich bedingt. Die geschichtliche Bedingtheit behalten sie auch nach dem Christusereignis bei. Die neutestamentlichen Theologen sehen jedoch in ihnen eine Orientierung auf das einzige Prinzip der Geschichte hin, das ihnen die Kontinuität gewährleistet und ihnen einen dauernden Wert verleiht²³.

Die Universalität der neutestamentlichen Begriffe: Gottesherrschaft, Gerechtigkeit Gottes, das Licht usw. übertrifft alle Vorstellungen des alttestamentlichen Begriffes »Gottesherrschaft«. Ebenso die Erfahrung mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth. In diesen Begriffen hat die Vorstellung von der Universalität des Schöpfer- und des Erlösergottes die letzten möglichen Grenzen erreicht. Eine Steigerung ist nun nicht mehr möglich. Philosophisch-theologisch gesehen sind nun alle Möglichkeiten der qualitativen Erkenntnis Gottes ausgeschöpft. Die Offenbarung Gottes hat nun in Wirklichkeit den Höhepunkt und den Schluß erreicht. Der neutestamentliche Kanon ist mit Recht abgeschlossen. Keine neue Offenbarung kann eine neue, höhere Erkenntnis Gottes vermitteln. Da Christus als das universale Prinzip der Schöpfung und der Erlösung für alle Zeiten, für die ganze Menschheit und für das gesamte Weltall gilt, beanspruchen die neuen Geschichtsperioden von nun an nur für sich selbst die Erkenntnis der schon geoffenbarten Wirklichkeit Gottes. Das weitere Suchen des Abbildes Gottes kann nur als eine Auslegung der schon geoffenbarten Universalität Gottes und als Leben aus ihrer Fülle verstanden werden²⁴.

Die wahre christologische Auslegung und das Leben aus der Erkenntnis des Jesus von Nazareth muß natürlich immer die engste Beziehung zwischen der geschichtlichen und zwischen der übergeschichtlichen Dimension in Jesus vor Augen haben. Erst diese beiden Aspekte zusammen stellen nämlich die Universalität und die Einzigartigkeit des biblischen Begriffes »Gottesherrschaft« dar. Der auferstandene und verherrlichte Christus ist universal, weil er das übergeschichtliche Prinzip der Herrschaft Gottes ist. Der Mensch gewordene Christus hat bis zu den letzten Grenzen der Möglichkeit die Herrschaft Gottes auf der Erde verwirklicht; denn sein Lebensbeispiel und seine Lehre, die sich vor allem der Verachteten, der Ausgestoßenen an-

²³ O. Cullmann verteidigt mit Recht den so oft disqualifizierten Begriff »Heilsgeschichte« im Neuen Testament. Überzeugend weist er die Vorwürfe zurück, daß er die Grenzen einer exegetischen Methode überschreite, wenn er in die Exegese den »dogmatischen« Begriff der Heilsgeschichte und das »philosophische« Verständnis der linearen Zeit eintrage. Vgl. sein Vorwort zur 3. Aufl. des Buches *Christus und die Zeit*, Zürich 1962, 9–27, und sein Buch *Heil als Geschichte*, Tübingen ²1967. Die Verwirklichung der Taten Gottes in der Geschichte von Anfang an bis zu ihrer Vollendung setzt doch einen realen zeitlichen Rahmen, d. h. eine lineare Zeit voraus. Geglückt ist auch sein Gedanke, daß die Heilsgeschichte der beiden Testamente »Kontinuität und Veränderung«, bzw. »Veränderung in der Kontinuität« ist. Siehe *Heil als Geschichte*, 105.

²⁴ Vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 270: »Die Heilsgeschichte selbst geht, allerdings nur noch als Entfaltung des Christusgeschehens, weiter, aber die durch Ereignis und Deutung gebotene Offenbarung über den göttlichen Plan, nach dem sich die Heilsgeschichte entwickelt hat und weiter bis zum Ende entwickeln wird, ist abgeschlossen«.

nimmt, gilt für alle Menschen aller Zeiten als das unübertreffliche Ideal. Aus dieser Zweiheit in der Einheit kommt die charakteristische christologische Bezeichnung: »Das ist mein Gebot, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe. Größere Liebe hat niemand als die, daß einer sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15,12–13).

Schlußfolgerung

Karl Jaspers gibt uns in seiner Metaphysik eine sehr zutreffende Bewertung der Begriffe der Natur und der Geschichte: »Die Natur ist ohnmächtig durch Ziellosigkeit, ihre schließliche Herrschaft in der Zeit als bloßer Dauer-Ausdruck ihrer Ohnmacht. Die Geschichte ist empirisch ohnmächtig, weil sie durch Natur überwältigt in der Zeit ihr Ende findet; aber diese Ohnmacht ist der Ausdruck ihrer Macht als geschichtlicher Erscheinung der Transzendenz in Existenzen. Die Natur ist mächtig als das in aller Zeit Bestehende und doch nicht Seiende; die Geschichte ist mächtig als das in der Zeit Verschwindende und doch Seiende«²⁵.

Die biblische Theologie der Geschichte zeigt uns, daß die Geschichte im eigentlichen Sinn tatsächlich die Geschichte der Existenzen ist, der Existenz Gottes und der Existenzen der Menschen.

Wir sind Zeugen des Verschwindens der geschichtlichen Epochen. Die biblischen Persönlichkeiten, selbst der geschichtliche Jesus von Nazareth, sind Vergangenheit. Die empirische Heilsgeschichte verschwindet in der Zeit. Und doch besteht sie als die gewisseste Zukunft fort, weil sie in die überzeitliche Existenz Gottes aufgenommen ist. Die Heilsgeschichte ist das Ergebnis der höchsten Synthese des Geistes. Freilich vermag sie nur unter einem Aspekt erfaßt zu werden, der den wissenschaftlichen und theologischen Positivismus übergreift und der in der Tiefe der menschlichen Existenz wurzelt. Dieser Synthese fähig zu sein heißt, die Wirklichkeit mit den Augen Ijobs nach der Epiphanie des Schöpfergottes zu sehen: »Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört; nun aber hat dich mein Auge gesehen« (Ijob 42,5; vgl. 1 Sam 16,7; Jes 11,3; Ps 44,2; 48,9). Das ist jene »neue Art der Erkenntnis«²⁶, die viel mehr besagt als die Erfahrung des Positiven, mehr als die Reflexion über das Überempirische. Es ist die Erkenntnis, die allein vom »Glauben« getroffen wird.

²⁵ Siehe Philosophie III. Metaphysik, Berlin – Göttingen – Heidelberg ³1956, 184.

²⁶ Vgl. S. R. Driver – G. B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job, ICC, Edinburgh 1971, 372 f.