

Die Thora des Moses und der Erlöser Christus

Im vierten Evangelium sagt Christus ausdrücklich zu der Samariterin: «Das Heil* kommt von den Juden» (Jo 4, 22). Das ist im Johannesevangelium das einzige Mal, daß dieser Ausdruck gebraucht wird, obwohl es an anderen Stellen von «Heiland» und «Heil bringen» spricht. Doch verknüpft gerade dieses Evangelium die Sendung des menschengewordenen Wortes sehr eng mit der Botschaft des Moses: «Denn wenn ihr dem Moses geglaubt hättet, würdet ihr auch mir geglaubt haben, hat er doch über mich geschrieben» (5, 46). In diesem eminent apostolischen Sinne konnte auch das Konzil das noch nicht veröffentlichte Schema von der Verwandtschaft zwischen dem Judentum und dem Christentum annehmen. Die Zwölf und die Gruppe, die am Pfingstfest im Abendmahlssaal um Maria herum versammelt war, bilden so etwas wie den Drehpunkt zwischen dem einen und dem anderen. Keiner von den Aposteln oder Jüngern hätte geglaubt, er gebe die Gotteserkenntnis, die er dem Judentum seiner Zeit verdankte, auf, als er in Jesus von Nazareth die Erfüllung der Thora annahm.

Doch wie verstanden sie das, was wir heute das Gesetz nennen, und was sie, genau wie die Juden heute noch, die Thora nannten? Wie verstanden sie das Heil und das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Heil, wovon Christus zu der Samariterin sprach? Ist dieses Heil das Gnadenwirken eines lebendigen Gottes hier auf Erden, der den Menschen stark macht gegen die Keime des Todes? Ist es ein Verdienst für das Leben im Jenseits, erworben durch die getreue Beobachtung eines göttlichen Gebotes? Oder hat man in ihm beides zugleich zu sehen? Schon diese Fragestellungen führen uns auf den Weg der Exegese und der Ge-

schichte. Diese Geschichte ist jedoch nicht nur eine Aufzeichnung der Dokumente oder schriftlichen Hinterlassenschaften der Vergangenheit, sondern dank diesen Texten und ihrer methodischen Untersuchung die lebendige Vergegenwärtigung dessen, was die Gläubigen des jüdischen und des christlichen Glaubens tatsächlich gelebt und gedacht haben.

Der biblische Begriff des Heils ist zugleich sehr einfach und sehr inhaltsschwer; er umfaßt seiner Ausdehnung nach das ganze Menschenleben. Christus «bringt Heil», indem er Kranke heilt (Mk 3, 4; 5, 23; Mt 9, 22). Doch in vielen Fällen handelt es sich schlicht und einfach darum, sein Leben oder sich selbst ganz und gar zu retten (Mt 16, 25 und Parallelstellen). Als Christus am Kreuz hängt, fragen seine Feinde sich, ob er sich nun wohl selbst retten wird, indem er von seinem Kreuz herabsteigt (Mk 15, 30f. und Parallelstellen). Dagegen sieht man an einer anderen Stelle, wie die Jünger, in einem bedeutend engeren und weltlicheren Sinne der Meinung sind, um Heil zu haben, seien Reichtümer nötig (Mt 19, 25), worauf Jesus ihnen klar macht, daß für Gott möglich ist, was für den Menschen – sei er reich oder arm – absolut unmöglich ist.

Neben diesen individuellen Auffassungen, gibt es die kollektiven. In der Erscheinung Josefs wird Christus als derjenige definiert, der «das Volk retten wird» (Mt 1, 21) und – mehr noch – im vierten Evangelium (Jo 3, 17; 12, 47) kommt er sogar, um die Welt zu retten. Auch Paulus erblickt im Römerbrief (1, 16) im Heil einen Akt der Macht Gottes; es ist ein Werk Christi (Apg 4, 12), denn dieser ist durch seine Auferstehung in (seiner) Macht eingesetzt (Röm 1, 4). Ständig hält sich in diesem gleichen Römerbrief Paulus für «gerettet» von den Auswirkungen des göttlichen Zornes durch eben dieses Leben Christi (5, 9–10; vgl. 1 Kor 1, 18). In seinem Leben als Gläubiger begegnet Paulus über-

* Im franz. Original steht «salut» oder «sauver», «sauveur», also Worte gleichen Stammes, die wir je nach dem Zusammenhang verschieden mit «Heil», «Heil bringen», «retten», «Rettung» u. a. m. wiedergeben müssen, also mit Worten verschiedenen Stammes. Dadurch gehen einige Pointen des Originaltextes verloren.

Der Übersetzer

all dieser Macht des Heiles, die ihn durch den Geist neu belebt, – überall, wo sein Leben bedroht ist¹.

Doch haben wir hier nicht die unterschiedlichen Nuancen der Theologie des Heiles zu untersuchen, wie sie uns, dem Ingenium der verschiedenen neutestamentlichen Autoren entsprechend, entgegen treten. Doch müssen wir sehen, daß diese so reiche und tiefe Intuition einer Macht Gottes im Herzen der Welt, einer Macht, die von hier aus das Leben der Geschöpfe erneuert, durch das Gesetz des Moses und durch Moses selbst in seiner Thora vorbereitet wurde. Die Schwierigkeit bei der Bewältigung eines solchen Themas besteht in unseren Tagen darin, daß es unter weitestgehender Berücksichtigung der Erkenntnisse der Bibelkritik² sowie der vielseitigen Ergebnisse der orientalischen Archäologie seit Champollion und Layard zu behandeln ist. Die historische Methode hat ihre Bewährungsproben abgelegt und ist durch die Arbeiten eines P. Lagrange weiter bekannt geworden. Sie gestattet, die genauen Vorstellungen eines Autors, der sich des Heilsproblems bewußt ist, zu einer ganz bestimmten Epoche, fest zu umreißen. Wie jede menschliche Wissenschaft hat sie ihre starken und ihre schwachen Stellen. Unter Berücksichtigung des Gesagten will sich dieser Beitrag mit der Thora und ihren redaktionellen Schichten auseinandersetzen, ohne dabei immer genau unterscheiden zu können, was nun Moses selbst zuzuschreiben ist oder von ihm nur auf dem Weg über seine Nachfolger auf uns gekommen ist.

I. DAS HEIL DURCH DIE GÖTTLICHE WAHL DES KÖNIGS

A. Das Heil und die Institutionen

Für den gesamten Alten Orient ebenso wie für die Bibel gilt, daß der Begriff des Heils ursprünglich an die Institution der Monarchie gebunden ist. Bekanntlich hängt der Name Jesus mit dem hebräischen Wort *yasha* (retten, Heil bringen) zusammen. Weniger bekannt ist jedoch, daß dieses Wort in der Thora nur höchst selten vorkommt. Wir finden es im Buch Exodus (2, 17), angewandt auf Moses, der die Töchter Raguels vor den bösen Hirten «rettet». Dann heißt es, daß der Herr beim Durchgang durch das Meer von Suph Israel aus der Hand der Ägypter «gerettet» hat (Ex 14, 30; vgl. 14, 13). Weiter ruft Moses in seinem Siegeslied, in dem er das Bild einer Schlacht verwendet, jubelnd aus: «Der Herr ward mir zum Heil!» (Ex 15, 2.)

Danach begegnen wir dem fraglichen Begriff erst wieder an einem halben Dutzend Stellen des Buches Deuteronomium, die alle stark von den Merkmalen monarchischer Institutionen geprägt sind. Der Herr kommt – oder er kommt nicht – und hilft Israel im Krieg (Dt 20, 4; 28, 29, 31; 32, 15; 33, 39), ausnahmsweise ist auch einmal der Fall erwähnt, in dem einem bedrohten jungen Mädchen von einer menschlichen Person Rettung zuteil werden kann (22, 27).

Jedenfalls ist die Idee im Orient genau so alt wie Krieg und menschliche Not. Im Augenblick der tödlichen Bedrohung durch die Philister ist im Buch Samuel (1 Sm 10, 19; 11, 3...) im Zusammenhang mit der Einrichtung der Monarchie sehr stark die Rede vom «Heil». Der Retter, der das Heil bringt, ist ganz besonders der König (2 Kg 13, 5). Wenn die Thora oder der Pentateuch nur wenig vom Heil des Volkes und seinem Heilbringer spricht, so vor allem deshalb, weil dieser Begriff an das Königtum als Institution gebunden war, während die Thora sich um andere Institutionen dreht und dem Königtum nur einen beschränkten Platz einräumt, und zwar eben im Buche Deuteronomium.

In der Thora ist die beherrschende Institution die des Priestertums³. Doch ist sie nicht die einzige, und man muß gleich genauer sagen: die Institution des Priestertums des Aaron. Aus der Ethnologie im allgemeinen und der orientalischen Archäologie im besonderen kennen wir eine ganze Anzahl unterschiedliche priesterliche Institutionen. Es gibt das patriarchalische (und königliche) Priestertum des Führers, der das Opfer darbringt und den Vorsitz beim heiligen Mahl führt⁴; es gibt das Priestertum des Hüters im Heiligtum⁵, wo er im Namen der Gottheit die Opfergaben annimmt (und dadurch auch weiht) und wo er, soweit vorhanden, das Asylrecht handhabt. Es gibt schließlich das Orakelpriestertum als Treuhänder und Offenbarer der göttlichen Willensäußerungen⁶. Das Priestertum Aarons, wie es uns in der Thora entgegentritt, läßt sich auf keine der drei beschriebenen Funktionen zurückführen, da ein historischer Vorgang es alle drei und noch einige weitere, wie die des Richters und des Königs, einschließen läßt.

Neben der Institution des aaronidischen Priestertums gibt es die Institutionen der Propheten, die auf die Patriarchen (Gn 20, 7) und auf Moses (Dt 18, 18; Nm 11, 25–29) zurückgeht. Doch ist der Moses der Thora ebensowenig auf die prophetische als auf die priesterliche Funktion zurückzu-

führen. Aaron gegenüber tritt er als Mittler und Konsekrator auf (Lv 8, 5 s.), und er besitzt die Macht, beim Tode Aarons Eleazar mit dessen Amt zu bekleiden (Nm 20, 28). Er ist mehr als ein Prophet (Nm 12, 7), denn Gott offenbart sich den Propheten im Traum und in Visionen, zu Moses dagegen spricht er von Angesicht zu Angesicht, in aller Klarheit und nicht in Rätseln. Er erblickt nicht nur die «Gestalt (*temulah*) des Herrn (Nm 5, 8), er ist vielmehr außerdem Hüter des Heiligtums, da er «getreu ist im ganzen Hause» des Herrn.

Und schließlich ist er im ganzen Pentateuch außer Gott der einzige, der in Israel als «Retter» bezeichnet ist (im Hinblick auf die Töchter Raguels) und als Diener des «Heiles» Gottes vorgestellt wird. Das zeigt uns, daß es außerhalb des Buches Deuteronomium, in dem die königliche Funktion ausdrücklich definiert ist⁷ – daher die häufige Wiederholung des Heilsbegriffes –, Spuren der Königsfunktion auch im Zusammenhang mit der Person des Moses gibt⁸. Damit mußte man rechnen, denn in der kulturell reichen heidnischen Umwelt wurde der König als Mittler und Heilbringer betrachtet. Auf Grund dieses heidnischen und dem Volke fremden Ursprungs des königlichen Amtes traf dessen Einführung in Israel bekanntlich auf heftige Widerstände, die in den Büchern Samuels (1 Sm 8, 5–19) deutlich zum Ausdruck kommen; dennoch wurde es im Namen des Gottes Israels angenommen und von der Regierungszeit Sauls an (1 Sm 10, 1; 11, 1–11) als heilbringend und rettend betrachtet, und zwar in Berücksichtigung unterschiedlicher – günstiger oder feindseliger – Tendenz.

B. Der König als Heilbringer im Alten Orient

Die Funktion als Heilbringerin, die der Monarchie im Alten Orient eigen ist, macht einen Aspekt des in seinem Wesen geheiligten, religiösen Charakters der Institution selbst aus. R. Labat hat in seinem Buch *Caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne* (Paris 1939)⁹ ein ganzes Kapitel über «den heiligen Krieg», den der König mit göttlicher Hilfe und dank göttlichem Eingreifen führt. Ein weiteres Kapitel dieses Buches trägt den Titel: «Der König erhält das Leben seines Landes durch die Riten, die Gebete und die Arbeiten». Der König, der oft schon vor seiner Geburt von der Gottheit bezeichnet wird, erbaut die Tempel und übt von Rechts wegen das herrscherliche Priesteramt aus.

Der sakrale Charakter des Pharaos in Ägypten ist allgemein anerkannt seit dem klassischen Werk von A. Moret aus dem Jahre 1902¹⁰. Die Ägypter haben keinen ausgeprägt metaphysischen, klar umrissenen Begriff vom Göttlichen¹¹. Doch der Pharaos und seine Funktion sind nicht nur sakral, sondern göttlich. H. Frankfort hat diese Frage in seinem Buch «*La Royauté et les dieux*»¹² wieder aufgegriffen unter Berücksichtigung aller neuen Erkenntnisse, die die Ägyptologie in dem halben Jahrhundert seit dem Erscheinen des Buches von Moret gewonnen hat, und die verschiedenen Hauptfunktionen der Monarchie ihren Untertanen gegenüber im einzelnen entwickelt. Der Pharaos besitzt eine besondere Gewalt, eine Fülle von «*kas*» – ein Begriff, der sich schwer fassen läßt, aber zweifellos ein Prinzip besonderer Lebensenergie andeutet¹³. Als Abbild des großen Sonnengottes Re, der den Rhythmus des Jahres und der Jahreszeiten regelt, nimmt der Pharaos an dessen Schöpferkraft teil. Als «Mächtiger Stier», Sohn des Hathor, hat der Pharaos Anteil an dessen erneuernder und zeugender Kraft, die in den Tieren und in den Bäumen wirkt. Als Horus, Sohn des Osiris, des Gottes des Kornes, hat der Pharaos Macht über die Ernten. «Ich war der, der den Weizen macht, der geliebte Sohn des Gottes des Kornes. Der Nil ehrte mich über alle Maßen. Kein Mensch litt Hunger während meiner (Regierungs-) Jahre, und keiner litt Durst in dieser Zeit», sagt Amenemhet I. in der Rede, die ihm ein Schreiber um das Jahr 1900 vor Christus in den Mund legt¹⁴. Der Pharaos ist derjenige, der seinen Untertanen den Lebensodem gibt¹⁵. Er ist der Held in der Schlacht, durch seine Tapferkeit fähig, im kritischen Augenblick sich selbst und sein Heer zu befreien: so zum Beispiel Ramses II. in der Schlacht von Kadesh zu Beginn des 13. Jahrhunderts vor Christus, wo seine Gegner, die Hethiter, ihn eng eingeschlossen hatten.

Doch haben wir noch ein Beispiel aus viel größerer Nähe des Volkes Israel: Ein semitischer Schreiber aus Syrien, der eine dem Hebräischen sehr verwandte Sprache sprach, schrieb um 1300 vor Christus einen hoch bedeutsamen Text ab. Es handelt sich dabei um die Vorwürfe, die einem König gemacht werden, der versagt: «Du richtest nicht mehr die Sache der Witwe; du schaffst nicht mehr Recht dem, dessen Leben gering ist. Du wehrst nicht mehr den ab, der den Armen ausplündert; du ernährst nicht mehr vor dir die Waisen und nicht mehr hinter dir die Witwen...»¹⁶ Eine schöne Definition der Heilsfunktionen, die dem König ob-

liegen. Man findet noch manche anderen Beispiele dafür im vorbiblischen Alten Orient. Nehmen wir nur den Prolog und den Epilog des berühmten Gesetzes des Hammurabi (um 1750 vor Christus), in dem man gleich zu Anfang (P.Scheil) eine Verwandtschaft mit bestimmten Stellen aus dem Gesetz des Moses entdeckt hat¹⁷.

Wenn aber der König diese rettende und heilbringende Funktion hat, dann weil er wie der Sohn Davids (2 Sm 7, 14), Sohn Gottes, Erbe Gottes und der göttlichen Verheißungen ist, und an der göttlichen Macht teilnimmt, ohne daß jedoch die Natur dieser Sohnschaft ihrem Wesen nach geklärt wäre. Doch das Ärgernis besteht dann darin, daß der so bevorzugte Inhaber dieser heilbringenden Funktion selbst krank werden und sterben kann: «Wie kann man sagen, daß der Sohn des El stirbt, das Geschlecht des wohlthätigen und heiligen Gottes?»¹⁸ Durch seine eigene Nachkommenschaft kann der König, als Heilbringer, der selbst des Heiles bedarf, schließlich seine Sendung dem Volk gegenüber erfüllen. Schon bei den Ägyptern aus dem Anfang des 2. Jahrtausends gestattet die große Zeremonie zum Antritt der Nachfolge dem neuen, mit dem Gotte Horus identifizierten Pharao, seinem Vater Genugtuung zu schaffen, dem zum Totenreich berufenen, verstorbenen Pharao, dem neuen Osiris. Bei unserem syrischen Autor ist es das letztgeborene Kind, die achte Tochter, die ihrem Vater Hilfe schafft. So empfängt sie das Erbe des Erstgeborenen, anstelle des erstgeborenen Sohnes, der seinen Vater aufforderte, den Thron wegen Unfähigkeit zu räumen. Auf diese Weise findet die Königsideologie ihre Verlängerung und Ausweitung zu einer dynastischen Theologie. Oder besser gesagt: Die Heilshoffnung des Volkes richtet sich auf das Kommen des Königssohnes. Seiner Berufung und Erwählung gilt der Glaube des Volkes. So sollten sich auch der Glaube und die Hoffnung des Volkes Israel nicht so sehr auf einen bereits alternden David richten, sondern vielmehr auf seinen Nachkommen, das heißt schließlich und im letzten auf den von seinen Nachkommen, der in den letzten Zeiten auftreten würde: den Gesalbten und König im höchsten Sinne, den Messias.

C. Die Monarchie und ihre Grenzen in der Thora des Moses

Die in der historischen Umwelt des auserwählten Volkes herrschende monarchische Ideologie erfährt in Israel und in der Bibel eine tiefgreifende

Wandlung. Zweifellos gibt uns die Kenntnis dieser monarchischen Ideologie der Völker und Autoren des 2. vorchristlichen Jahrtausends so etwas wie einen Ariadnefaden in die Hand. Dieser ermöglicht uns, die theologische Auffassung zu verstehen, welche den ungemein farbigen, stark psychologischen und in hohem Maße familiären Erzählungen und Berichten der Genesis und des Pentateuch überhaupt zugrunde liegt. Schon im 19. Jahrhundert hatte man erkannt, daß sich durch den ganzen Pentateuch mit seinen Gesetzesvorschriften, Genealogien und Anekdoten eine Reihe von Texten hindurchzieht, die so etwas wie eine fortlaufende Linie bilden. Man hatte sie unter der Sigle J (Jahwe) zusammengefaßt¹⁹, denn in dieser Geschichte der Patriarchen und des Moses wurde von Seth an, der an die Stelle des erstgeborenen Kain gerückt worden war, die Gottheit unter dem Namen Jahwe angerufen, noch ehe dieser Gottesname auf dem Berg Horeb geoffenbart worden war. Das religiöse Genie und der Verfasser, die auf diese Weise die Traditionen der Patriarchen und des Moses sammelten, haben ihre beachtliche und gewissenhafte Arbeit im Gedanken an das Heil des Volkes geleistet, das unter einer gewiß von Gott auserwählten Dynastie lebte, in der sich aber von außen kommende Einflüsse in bedrohlichem Umfang durchsetzten, selbst unter dem Erbauer des Tempels, Salomo, dem Sohn Davids. Dieser Sohn, der nicht der Erstgeborene war, sondern einem ehebrecherischen Verhältnis entstammte, besaß die gleiche Legitimität wie sie Isaak, Jakob und Juda besessen hatten, die Günstlinge der Prophetie Jakobs (Gn 49). Doch seine Regierung hätte ein übles Ende nehmen können. Der Verfasser weist die von den fremden Vorbildern stark beeindruckten Israeliten warnend darauf hin, daß die Monarchie, selbst in einer Dynastie, die sich von David herleitet, nicht in sich selbst Unterpfand des Heils und der Rettung sein kann. Wenn David auserwählt wurde, dann weil er die Bräuche geachtet hatte, die auf den ersten Heilbringer des Volkes, Moses, zurückgingen. Denn dieser hatte das Volk befreit und dem frevelhaften Zugriff des Pharao entrissen, dessen Tochter nun Salomo zur Frau genommen hatte und dessen alte Weisheit oder «Verschlagenheit» (Gn 3, 1) er bewunderte.

Ohne den Titel eines Königs zu führen, hatte Moses die wahre, rettende Königsfunktion ausgeübt. Für unseren Verfasser, der die alten Stammetraditionen zusammenstellt, ist Moses der letzte Patriarch. Er kündigt die wahre Königs-

funktion in Israel an. Wie bei den Patriarchen und den Königen gedenkt der Verfasser auch seiner Mutter und seines Vaters. Er erzählt uns von den Höhe- und Wendepunkten seines Lebens: seiner Heirat in Madian, dem religiösen Einfluß seiner Frau (Ex 4, 24f. auf die Beschneidung) und der Geburt seiner Kinder. Moses empfängt eine besondere Berufung, wie Thutmose IV. zu Füßen der Sphinx und eine Anzahl assyrischer Könige. Nach schwierigen Verhandlungen befreit er sein Volk und gibt ihm, so wie Hammurabi den Babyloniern, eine Satzung und eine Rechtsordnung (Ex 15, 25). Er schafft seinem Volk Nahrung in der Wüste, wie es Amenemhet I. tun sollte (vgl. auch Nm 11, 12). Wie der König von Assur fühlt er sich für sein Volk verantwortlich vor der Gottheit. Philo von Alexandrien sollte Moses später die Königswürde zuschreiben²⁰. Wenn die Thora uns Moses in dieser Funktion zeigt, so gibt sie ihm doch nicht den Königstitel: Der Gott Abrahams hatte ihm eine Mittlerstellung anderer Art zugeordnet.

II. DIE MITTLERSCHAFT DES MOSES ALS HEILSBEDINGUNG IN DER THORA

A. Durch den Kult

Ganz deutlich zeichnet sich so die Eigenständigkeit der biblischen Auffassung vom Heil ab, das Israel vom Gott seiner Väter zuteil wird. Wenn die Nachkommenschaft Davids sich einer ewigen Auserwählung erfreut (2 Sm 7, 16), so verdankt diese Dynastie ihre Kraft doch nicht der übermenschlichen Qualität Davids oder einer Art natürlicher Verwandtschaft zwischen der Dynastie und der Gottheit, wie zum Beispiel der Pharaos, dessen Geschlecht von Ammon auf den Mauern des Tempels von Luxor gezeugt wurde. David und seine Nachfolger sind «Gesalbte Jahwes». Doch die Thora des Moses verknüpft das Heil der königlichen Funktion in Israel mit einer zweifachen Abhängigkeit. Die Verheißung ergeht an den König nur als Erbe der Verheißungen, welche die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob empfangen haben. Der letzte von diesen dreien sichert einem König aus dem Stamme Juda das Zepter zu (Gn 49, 10), obwohl Juda unter den Stämmen erst an vierter Stelle steht. Außerdem aber sind die Befehle, die der König in Israel geben wird, keine aus sich selbst geheiligten Befehle. Im Unterschied zu Hammurabi, der ein Gesetzbuch verfaßt oder den ägyptischen Pharaonen, die Anordnungen erlassen, wie zum

Beispiel Horemheb und Sethi I. zur Zeit des Moses, kommt in Israel das Gesetz nicht vom König, sondern durch Moses vom Herrn, mag es nun das Gesetz über das Passah-Fest (Ex 12, 2) oder das allgemeinere Ritualgesetz in Exodus 34, 17–26 sein. Wenn die Dynastie Davids Trägerin eines ewigen Heils für das gläubige Volk ist, dann weil sie von etwas anderem getragen und garantiert wird, das ihr vorausgeht und sie transzendiert. Im Unterschied zu Saul, der mit Samuel über Fragen der Opferdarbringung im Streit gerät, hat der Sohn Davids ein Heiligtum gebaut, in dem die politische Berechnung des Königs nicht gegen die alten, aus der Zeit der Wüstenwanderung überkommenen göttlichen Vorschriften ankommen sollte, auch wenn es sich um ein Speise-Tabu handelte, woran Genesis 2, 17 erinnert. Das Ritual der heiligen Feiern und des heiligen Mahles ist nicht durch königliche Anordnung festgesetzt. Es stellt sich dar als durch die Mittlerschaft des Moses gegeben, noch vor der Eroberung Kanaans durch Israel.

In der davidischen Monarchie, in der schließlich, nach dem Tode des Sohnes Davids, die Stämme (außer einem) sich gegenseitig nicht mehr anerkennen sollten, gehen die religiösen Fundamente auf Moses zurück. Dieser war auf dem Berge Nebo in Ruben gestorben vor der Eroberung des Landes durch seinen Schüler Josue²¹ und hat die Fundamente für das Heil und Leben des Volkes gelegt durch Regeln, die auf dem heiligen Berg im Namen des nationalen Gottes gegeben waren. In unseren jahwistischen Berichten (J) ist die Hauptszene am Sinai vermutlich die in Exodus 24, 9–11 beschriebene: «Moses stieg den Berg hinauf, begleitet von Aaron, Nadab und Abihu, sowie siebzigt von den Ältesten Israels. Da sahen sie Israels Gott, zu seinen Füßen etwas wie ein Werk aus Saphirplatten und wie der Himmel selbst so rein, aber an die Edlen der Israeliten²² hat er nicht seine Hand gelegt. So schauten sie die Gottheit, konnten aber wie sonst essen und trinken.» Diese Auserwählten konnten das heilige Mahl in der Gegenwart Gottes einnehmen, ja selbst ihn sehen, ohne zu sterben. So sollen auch die Gläubigen dreimal im Jahr zum nationalen Heiligtum hinaufziehen, um das Angesicht Gottes zu sehen, gemäß Exodus 34, 23 (wohl auch 24). Nicht als sähen die Gläubigen oder die Auserwählten die göttliche Wesenheit während dieser gottesdienstlichen Handlungen. Die verwendeten Metaphern widersprechen einer solchen Auffassung. Doch die Form des Gottesdienstes, die David, und mehr noch sein Sohn, in Jerusalem ein-

gerichtet hat, ist ein Gedächtnis der nationalen Befreiung im Monat Abib (Ex 34, 18) und ein Unterpfand des heilbringenden göttlichen Schutzes. «Dreimal im Jahr erscheine vor dem Herrn, dem Herrn, dem Gotte Israels, alles, was bei dir ist! Dann tilge ich viele Völker vor dir und weite dein Gebiet. Und so wird niemand dein Land begehren, solange du hinaufziehst, vor dem Herrn, deinem Gott, dreimal im Jahre zu erscheinen», erklärt Exodus 34, 23 f.

Diese liturgischen Traditionen, die Unterpfänder des Lebens und des göttlichen Schutzes für das Volk, sind von Sadoc und Abiathar gesammelt worden, denen der Ephratäer David, der ja aus Bethlehem stammte, den Gottesdienst bei der Bundeslade anvertraut hatte. Über Sadoc gingen sie auf Aaron, seinen Vorfahren, zurück (1 Chr 4, 1 bis 11), der auf dem Berge Hor bei Kades gestorben war. Sie gingen aber auch auf Moses zurück, dessen Nachkommenschaft in Gersom die Betreuung des Heiligtums von Lais-Dan übertragen bekommen hatte (Ri 18, 30). Leider finden wir in der Bibel bedeutend weniger Zeugnisse über die Nachkommen seines zweiten Sohnes, Eliezer (Ex 18, 4), dessen Name als Symbol des Heils interpretiert worden ist («Gott hat mir Hilfe gebracht») und der sehr wahrscheinlich die Obhut über ein anderes Heiligtum erhalten hatte, das näher bei Ephraim und Bethlehem-Ephrata lag.

B. Durch den Dekalog

Das Vermächtnis des Moses erschöpfte sich nicht in dieser Sammlung liturgischer Gebräuche, die von der davidischen Dynastie und der Priesterschaft von Jerusalem in der Hauptstadt angelegt wurde. Die Krieger von Ephraim, die unter Führung Josues in das Stammesgebiet (und sogar darüber hinaus) eindringen, hatten noch Traditionen anderer Art mitgebracht. Diese Traditionen und Schriften, aus denen der moralische Aspekt der Botschaft des Moses sichtbar wurde, drangen mit ihnen in die Heiligtümer des Nordens – zum Beispiel in Transjordanien – ein und wurden dort bewahrt. In dem Maße, wie sich der verderbliche Einfluß der phönizischen und kananäischen Kulte auf Israel und seine Heiligtümer stärker bemerkbar machte, stützten sich die prophetische Bewegung und die treu gebliebenen Leviten immer mehr auf diese Schriften. Sie zeigten angesichts des heidnischen Naturalismus der Fruchtbarkeitsgottheiten, daß Jahwe kein Baal war, und daß er keineswegs

bedingungslos an das Volk der zwölf Stämme gebunden war. Er hatte seinen Bund unter ganz bestimmte Bedingungen gestellt, die der Dekalog formulierte und an die Oseas (4, 1) mahndend erinnerte.

Die Prophetenbewegung hatte nicht mehr so sehr eine monarchische Ideologie zu reinigen, indem sie die Monarchie unter die Verheißungen an die Patriarchen und einen mosaischen (und aaronischen) Kult stellte, sondern vielmehr diesen Kult selbst der Achtung des Nächsten und den Forderungen eines zum menschlichen Gewissen sprechenden, gerechten Gottes unterzuordnen. Der Gegenwart eines Baal war man durch die Statue des Gottes gewiß. Aber Jahwe wollte keine Statue, er sprach zum Gewissen.

Die Zehn Gebote (Ex 20, 2–17; Dt 5, 6–22) sind eine lapidare Formulierung der Bedingungen für den Bund und das Heil²³. Ihre gegenwärtige Formulierung läßt deutlich den Einfluß der Prophetenbewegung erkennen. Doch ihre Grundelemente, vor allem die kurzen Schlußsätze, könnten sehr wohl das Werk eines Verfassers sein, der in der Schule der klugen ägyptischen Politiker des 13. vorchristlichen Jahrhunderts gebildet worden, aber dem Gott seiner Väter, der ihre Handlungen und ihre Lebensweise bestimmt und gelenkt hatte, treu geblieben war. Wir stehen hier an einem Punkt, an dem zwei Faktoren zusammentreffen: eine bereits sehr hoch entwickelte Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit, wie man sie deutlich erkennt, wenn man die Weisheitsschriften liest, die bedeutend älter sind als Moses²⁴, – und eine Religion, die anders ist als die Religion eines Totenrichters Osiris oder eines Dynastie-Gottes wie Ammon. Die Religion der Väter, die Moses ererbt hat, ist die Religion eines persönlichen Gottes, der in übernatürlicher Weise in das Leben seiner Gläubigen eingreift. Nachdem er aus Ägypten fliehen mußte, hatte der Hofschreiber Moses auf dem Berg Horeb den Gott seiner Väter erkannt, der sein Volk zu retten beabsichtigte, und zwar gerade in dem Augenblick, in dem der Pharaο einen besonders großen Bedarf an Arbeitskräften hatte, um den Ostteil des Deltas zu befestigen²⁵.

Der Dekalog fordert nun die Achtung des Nächsten, seines Lebens und seines Besitzes sowie die Treue zu einem unmittelbar gegenwärtigen Gott: «Du sollst keine anderen Götter vor meinem Angesicht haben»; das heißt also keine jener Mittler-Gottheiten zwischen den Gläubigen und der obersten Gottheit, deren Darstellungen wir so oft in der

Steinmetzkunst dieser Zeit begegnen. Der in seinem Wesen moralisch bestimmte Dekalog hat aber auch Beziehungen zum Kult. Es ist in ihm nicht nur die Rede von Bildern der Gottheit und von einem Sabbatgebot, vielmehr muß nach Ansicht sehr ernst zu nehmender Autoren vermutet werden, daß ein solcher Text bei den gottesdienstlichen Versammlungen Israels vorgelesen wurde, wenn man die Forderungen des Bundes in Erinnerung bringen wollte²⁶. Doch das ist noch nicht alles. Wir dürfen annehmen, daß Moses sich bei der Abfassung dieses Textes ursprünglich von einer ägyptischen Sitte inspirieren ließ, indem er die genauen Bedingungen und Voraussetzungen für das Betreten des Heiligtums und die Teilnahme an der gottesdienstlichen Handlung bestimmte. Wer diese oder jene Tat begangen, ein Tabu übertreten, eine rituelle Vorschrift oder einen Brauch verletzt hatte, war davon ausgeschlossen. In Ägypten gab es ganze Kataloge für die verschiedenen Heiligtümer örtlicher Bedeutung²⁷. Der Dekalog macht sich jedoch von jeder magischen Auffassung und Praxis frei, um seine Forderungen ausschließlich auf die Beziehungen zu Gott und zum Nächsten zu konzentrieren.

Durch ihn kennt der Gläubige den Willen seines Gottes. Er weiß nicht nur, in welcher Weise er ihn in seinem Gottesdienst und seinen Hymnen anzurufen hat. Er weiß auch, wann er sündigt. Er kann nicht mehr sagen, wie jener Beter aus Mesopotamien, daß er nicht weiß, wodurch er seinen Gott beleidigt hat, daß er seinen Willen nicht kennt, daß die göttlichen Absichten ihm dunkel sind. Die mosaische Religion ist eine Religion der Gotteskenntnis. Gott kennen heißt wissen, daß der Herr seine Gläubigen zu einem Volk vereinigen will, in dem man miteinander lebt, in dem man sich unter der Leitung des Gottes, der zum Herzen und zum Gewissen spricht, gegenseitig achtet. Dieser Gott hat seinen Willen im einzelnen ausgesprochen und wird gemäß den Bundesvereinbarungen richten. Wenn die Übertretungen zu zahlreich werden, «wird das Volk zugrunde gehen aus Mangel an Erkenntnis» (Os 4, 6), doch können diese Übertretungen durch Reue und Buße wie am Berg Horeb vergeben werden (Ez 32, 35; 33, 6). Die Sünden in der Wüste sind mehr kultische Verstöße als Übertretungen des Dekalogs, doch die Tradition bewahrte das Andenken des Moses, der in die Wüste hatte fliehen müssen, weil er seinen bedrängten Bruder gerächt hatte (Ex 2, 12 ff.), bevor er noch die Töchter Raguels rettete.

So sieht man, wie im Nordreich, das die Auswählung der davidischen Dynastie ignorierte, die Prophetenbewegung einen ganz fundamentalen Aspekt der Botschaft des Moses erneut zur Geltung gebracht hatte. Die vorexilischen Propheten mahn-ten mit Kraft und Nachdruck an die moralischen Forderungen des gerechten Gottes und ordneten diesen Forderungen die sühnende Funktion des Kultes soweit unter, daß verschiedene moderne Autoren zu der Auffassung gelangt sind, sie hätten schlechthin jeden Kult radikal abgelehnt. Eine solche Einstellung hätte diese Propheten jedoch unter den biblischen Autoren vollkommen isoliert und zu Außenseitern gemacht. Außerdem aber hätte das starke Wiederaufleben des Kultes nach der Rückkehr aus dem Exil eine vollkommene Verleugnung ihrer – so aufgefaßten – Bestrebungen und Absichten bedeutet. Dagegen erkannten sie wohl, daß die Feste, an denen das Volk seine Freude hatte, und die Opfer, auf die es sein ganzes Vertrauen setzte, für sich allein absolut unfähig waren, Heil zu bringen und zu retten, wenn auf der anderen Seite die wahren Grundlagen der Thora des Moses nicht mehr geachtet wurden: Gott konnte unmöglich ein Volk schützen, in dem der Schwache schutzlos unterdrückt wurde. Doch nicht allein der Dekalog, sondern auch der feierliche Fluch über die heimlichen Vergehen (Dt 27) und die Bundes-satzungen und -vorschriften (Ex 20–23) sind konkrete Willensäußerungen eines Gottes, der sein Volk kennt.

C. Durch eine wahre Liebe

Diese «Erkenntnis» mündet bereits in eine Liebe und ein soziales Leben, das nicht mehr allein auf Gerechtigkeit aufbaut. In Israel soll man in gegenseitigem Wohlwollen – im *hesed*, um ein schwer übersetzbare hebräisches Wort zu gebrauchen – miteinander leben. Die Glieder dieses Volkes stehen nicht nur beziehungslos nebeneinander, sondern leben jedes das Leben der anderen mit und umgekehrt. Der gleiche Oseas spricht davon im Sinne von Exodus 34, 6. Er ist außerdem derjenige, der am meisten von der Liebe Gottes zu seinem Volke redet. Die alten Bündnisschlüsse des 2. Jahrtausends verlangten schon vom Vasallen, daß er seinen Herrn liebte²⁸. Man mag einigen Zweifel an der Tiefe dieser Liebe hegen, selbst wenn sie einem gerechten Verlangen entsprach. Einen Nachhall dieses Verlangens, jedoch mit einer ganz anderen Resonanz und von einer viel größeren Tiefe finden

wir, wo bei der Abfassung des Dekalogs von Gott gesagt ist, er erweise Tausenden (von Generationen) Gnade für die, welche ihn lieben und seine Gebote beobachteten (siehe Ex 20, 6). Vor allem aber ist es das Buch Deuteronomium, das diese Liebe des Retter-Gottes hervorhebt. Es verlangt von dem Gläubigen, sein Herz zu öffnen, wenn er den Willen Gottes erfassen und ihn kennen will.

Das ist keine Erfindung des letzten Buches der Thora. Schon die alten Traditionen wußten zu berichten, wie der Hirte Moses sich schmerzlich an der Halsstarrigkeit des Volkes gestoßen hatte, das selbst Opfer eines Pharaos mit verhärtetem Herzen war. In seinem elften Kapitel beschreibt Oseas die Wege des Heiles Gottes von Ägypten bis zur Zeit der Königsherrschaft als ein Mysterium der Tiefe der Gottesliebe. «Als Israel Kind war, liebte ich es, und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen... ich führte sie in Banden der Liebe... Wie sollte ich dich im Stiche lassen, Ephraim, dich ausliefern, Israel... Mein Herz dreht sich mir im Leibe... Ich bin Gott und nicht Mensch.»

Die Klagen des Moses in der Wüste spiegeln etwas von dieser Tiefe seiner Liebe wider, die sich in der Erlösung eines sündigen Volkes offenbart. Von seinen Verhandlungen mit dem Pharaos (Ex 5) sieht man Moses ständigen Vorwürfen ausgesetzt, denn man beschuldigt ihn, daß er das Volk den ägyptischen Behörden verhaßt gemacht habe. Er wendet sich seinerseits an Gott: «Warum hast du mich gesandt? Seit ich den Pharaos aufgesucht und zu ihm in deinem Namen gesprochen habe, mißhandelt er dieses Volk, ohne daß du etwas tust, es zu befreien» (Ex 5, 22 f.). Das Gemurr des Volkes begann von neuem in Elim (Ex 15, 24) und zu Meriba (Ex 17, 3 ff.) und am Horeb (Ex 32, 11 ff.). Moses verwendet sich für das Volk, aber man ahnt bei ihm den Schmerz eines Hirten des Volkes. «Warum tust du deinem Diener Böses? Warum habe ich keine Gnade gefunden vor deinen Augen, daß du mir die Last dieses ganzen Volkes aufgeladen hast? Habe ich etwa dieses ganze Volk empfangen, habe ich es geboren, so daß du mir sagtest: ‚Trage es in deinem Schoß wie die Amme das Kind an der Brust trägt, in das Land, das ich seinen Vätern unter Eid verheißen habe?‘... Ich kann dieses Volk nicht allein tragen, es ist zu schwer für mich. Wenn du so mit mir verfahren willst, dann töte mich lieber! Ach, hätte ich doch Gnade gefunden in deinen Augen, so daß ich mein Unheil nicht mehr sähe!» (Nm 11, 11–15). Durch diese Klagen des Hirten offenbart sich die Last und der Auftrag

Gottes. Das Volk denkt an die Fleischtöpfe und sehnt sich nach den Gurkenfeldern Ägyptens; die Verantwortlichen, die ausgesandt sind, das Land zu erkunden, entmutigen das Volk anstatt es zu bestärken; sie «machen sein Herz weich», indem sie es über alle Maßen beunruhigen. Wäre bei allem ein wenig mehr Liebe und Glauben, so gäbe es mehr Verständnis für die Wege Gottes. Daher fordert auch das Buch Deuteronomium den Israeliten auf, Jahwe, seinen Gott, zu lieben, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften (6, 4). Dadurch würde er jene Beschneidung des Herzens empfangen, die allein der Seele die Kraft verleiht, die nötig ist, um dem Willen Gottes Folge zu leisten und um die gegenwärtige Halsstarrigkeit zu brechen (10, 16).

Am auffallendsten und für unsere heutige Mentalität vielleicht am überraschendsten ist, daß gerade das Buch, das am meisten Nachdruck auf die Liebesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk legt, zugleich das ist, das in größtem Umfang die institutionellen Anordnungen Gottes in diesem Volk entwickelt. Hier bezieht sich die Offenbarung nicht mehr allein auf die Gebote oder die mehr ins einzelne gehenden Gesetzesvorschriften, die für die Anwendung dieser Gebote auf das Leben Israels sorgen, – vielmehr lebt der Gläubige nun in einer organisierten Gemeinschaft, in der dieses Leben der Liebe seinen festen Bestand haben soll. Alle stehen in dieser Gemeinschaft übrigens unter der Offenbarung: der Richter, der König, der Priester, der Prophet.

Der Richter, dem ein Schreiben beigegeben ist, muß in jeder Stadt eingesetzt werden. Er arbeitet jedoch mit dem Priester des obersten Gerichtshofes (17, 9) der heiligen Stätte zusammen und erhält folgende Anweisung: «Du sollst das Recht nicht beugen und nicht partiisch sein. Du darfst auch keine Geschenke annehmen, denn Geschenke blenden die Augen der Weisen und verdrehen die Worte der Gerechten. Du sollst nur das Recht allein im Auge haben» (Dt 16, 19 f.).

Der König soll von Jahwe unter den Brüdern – und das sind alle Angehörigen des Volkes Israel untereinander – auserwählt werden. Er soll eine Abschrift der Rechtssatzungen erstellen lassen, die er jeden Tag seines Lebens vor Augen hat. Er soll sich nicht im Stolz aufblähen und nicht eine große Zahl Frauen haben, da sie sein Herz in die Irre führen würden!

Der levitische Priester hat in Israel kein Erbteil außer Jahwe und den Opfergaben, die man ihm

darbringt. Er ist auserwählt für den Gottesdienst und die Segnungen. Sein Anteil an den Opfertagen ist genau festgelegt (Dt 18, 1–8).

Und der Prophet schließlich ist ein neuer Moses (18, 15–22), der von Gott erweckt wird, um an seine Offenbarung zu mahnen. Er soll sich streng an das halten, was Gott befiehlt oder befohlen hat. Je nach der Wirkung seiner Worte werden die Gläubigen erkennen, ob er sich etwas anmaßt und seinen Auftrag überschreitet.

Die Entwicklung dieser Institutionen im Buch Deuteronomium steht in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einer bedeutend früheren Situation, in der noch viel rudimentärere göttliche Institutionen den Frieden und die Bruderschaft durch die Gegenwart des lebendigen Wortes Gottes sichern mußten. Bereits dem König David mußte Nathan, Gad oder eine Frau aus dem Volke vor Augen halten, daß es Dinge gibt, die in Israel nicht geschehen dürfen (vgl. 2 Sm 13, 12). Nathan und Gad übten an einem sündig gewordenen König David eine prophetische Funktion aus, während daneben die priesterliche Funktion darin bestand, die Bundeslade und die darin ruhenden Gesetzestafeln zu hüten (1 Kg 8, 9). Die aus dem Geist des Prophetentums inspirierten Partien des Pentateuchs erinnerten daran, wie der Geist des Moses den Ältesten mitgeteilt worden war (Nm 11, 25) und wie der gleiche Moses auf den Rat Jethros Führer über Gruppen von tausend, von hundert, von fünfzig und von zehn Mann eingesetzt hatte, um die geringfügigeren Angelegenheiten zu entscheiden. Wenn Moses, wie wir annehmen dürfen, die kurzen Aussprüche des Dekalogs für die Zulassung zum Gottesdienst im Bundeszelt formuliert hatte, so dürfen wir noch eher annehmen, daß er in Kades oder auf dem Berg Nebo eine richterliche Funktion denen gegenüber versah, die kamen, um die Gottheit in einer persönlichen Angelegenheit oder einem privaten Streitfall zu konsultieren. So war es Brauch in den Tempeln des Orients, in dieser Weise den Rat der Gottheit einzuholen, und Isaias machte später seinen Zeitgenossen den Vorwurf, daß sie nicht zum Tempel kämen, sondern zu den Totenbeschwörern liefen (Is 18, 13; 19f.). Diese alte mosaïsche Institution ist nun im Buch Deuteronomium erweitert und differenziert, um Israel seinen inneren und äußeren Feinden zum Trotz ein Leben in Liebe und brüderlicher Gesinnung zu sichern.

III. DAS HEIL DURCH DIE HEILIGKEIT IN DER THORA

Man wird sich gewiß der großen Szene von der Berufung des Propheten Isaias im Tempel entsinnen (Is 6). Er nimmt die Heiligkeit Gottes wahr, die von den Seraphim verkündet wird, und diese Vision bringt ihm die grundlegende Unreinheit des Volkes zu Bewußtsein, dem er angehört. Er ist nicht fähig, die göttlichen Worte in Empfang zu nehmen, sondern muß erst eine Reinigung seiner Lippen durch eine brennende Kohle, die vom Altar genommen wird, über sich ergehen lassen²⁹. Weil das Volk unrein ist und Gott allein heilig und transzendent wird dieses Volk durch das Wirken der profanen Kräfte zerstört werden. Doch zum Glück gibt es durch eine göttliche Gnade in Israel einen heiligen Samen, der dadurch an der göttlichen Heiligkeit teilnimmt, und über den die Kräfte der Zerstörung keine Gewalt haben. Durch die Tatsache, daß diese Szene mit dem Tod des Königs Ozias (und damit mit dem Regierungsantritt seines Nachfolgers) in Verbindung gebracht ist – durch den ausdrücklichen Hinweis der folgenden Verse (Is 7, 1–7), daß die Könige von Damaskus und Ephraim unfähig seien, die von Gott gewollte dynastische Ordnung umzustürzen – und schließlich durch die Stärkung der Glaubenshoffnung auf die Geburt des Emmanuel (Is 7, 16f.), des Kindes, auf dem die Herrschaft Davids ruhen wird (Is 9, 6), erhält die Szene außerdem noch einen Bezug auf das Heil und die Rettung durch die Auserwähltheit des Königs und der Dynastie. Doch spielt sie sich an dem Platz ab, den Jahwe sich erwählt hat: dem Tempel in Jerusalem, der heiligen Stätte schlechthin, die gefüllt ist mit der Heiligkeit des auf dem Throne sitzenden Gottes.

Wir wissen, daß im 2. vorchristlichen Jahrtausend die Gottheit gerade in dem, was an ihr am schrecklichsten und unmenschlichsten ist, als heilig (*sanctus* oder *sacer*) gilt. So hütet sich auch das Buch Genesis vor der Aussage, der Gott der Patriarchen sei «heilig», denn es legt höchsten Wert auf die Betonung der *Nähe* Gottes zu seinen Gläubigen. Doch sobald es um die Befreiung von einer heidnischen Macht geht, spricht das Buch Exodus von Heiligkeit. Zunächst aber spricht das Buch in diesem Begriff von der heiligen Stätte, dem Berg Horeb: Dort offenbart der Gott der Väter dem Moses sowohl seinen eigenen Namen als seinen Heilsplan (Ex 3, 5). Dann wird die Heiligkeit in dem großen Siegeslied des Moses nach dem Durchzug durch das Meer

von Suph erwähnt: «Wer gleicht dir von den Göttern, Herr? Wer gleicht dir, der du *mächtig bist in Heiligkeit*, Furchtbarer, Schrecklicher, du Wunderwirker?» (Ex 15, 11). Die Heiligkeit bedeutet die transzendente Macht Gottes, die durch Moses sein Volk befreit.

Tatsächlich fällt es dem Volke äußerst schwer, sich auf diese Heiligkeit seines Gottes einzustellen, und es sieht nicht immer klar genug, worin sie besteht. Sie offenbart sich ganz besonders in seinem «Heiligtum» und der Bundeslade, die es birgt, und die zu berühren gefährlich ist (1 Sm 3–5). Indessen fordert Gott alle Israeliten auf, zu diesem Heiligtum zu kommen (Ex 24, 23–26), doch müssen sie sich «heiligen», ehe sie vor dem Angesicht ihres Gottes erscheinen (Ex 19, 10–11). Dabei geht es nicht nur darum, daß sie ihre Kleider waschen oder sich des sexuellen Verkehrs enthalten. Wir haben gesehen, daß der Dekalog sich vermutlich ursprünglich auf den Zugang zum Heiligtum bezog. Die Propheten betonten nachdrücklich die moralischen Forderungen des Herrn und ließen keinen Zweifel darüber, daß Gottes Heiligkeit nicht in irgendeinem Fluidum bestand, sondern darin, daß dieser Gott in seinem Denken und in seinem Handeln vollkommen gerade und vollkommen gerecht war. Isaias, der in Gott den «Heiligen Israels» (1, 4) erkennt, verlangt nicht so sehr Opfergaben und Ganzopfer als die Reinigung «von Händen voll von Blut». «Nehmt eure Bosheit weg aus meinen Blicken» (1, 16), «Hört auf, Böses zu tun, lernt, Gutes tun, sucht, was Recht ist, kommt zur Hilfe dem Unterdrückten, seid gerecht gegen die Waisen, und vertrittet die Sachen der Witwe... Wenn ihr in eurem Aufbegehren verharret, wird das Schwert euch fressen» (1, 20).

Um seinem Volk bleibenden Schutz und dauernde Befreiung zu sichern, bietet Gott ihm in der Thora des Moses außerdem an, an seiner Heiligkeit selbst teilzunehmen. Damit soll es an seiner Transzendenz teilnehmen und an seiner Unzugänglichkeit für die bösen Mächte. Das Gesetz der Heiligkeit im Leviticus (17–26) ist eine Art praktischer Kommentar zu diesen dem mosaischen Dekalog zugrunde liegenden Prinzipien. Wie ein Refrain kehrt in ihm der Satz wieder: «Seid heilig, wie ich, Jahwe, heilig bin» (19, 2; 20, 26...). Dank den Sühneriten, die am Altar vollzogen werden (Lv 17, 11), können Leben gerettet und entfaltet werden, jedoch unter der Bedingung einer wahrhaften Treue den moralischen und rituellen Vorschriften des Gottes Israel gegenüber. Weil das

Volk in seiner Mitte die heiligende Gegenwart Gottes hat, muß es die eigenen, seiner Tradition entstammenden Gesetze der Familie, der Gerechtigkeit und des Kultes beobachten. Im Zentrum dieser umfangreichen Codifizierung von häufig auf das 2. Jahrtausend zurückreichenden Gewohnheiten findet sich die Perle von evangelischer Kostbarkeit, die das Buch Deuteronomium noch nicht definiert hatte: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Lv 19, 18).

Die Auserwählung dieses Volkes hat ihre Ergänzung in einem allgemeineren Bund zwischen Gott und der Menschheit, der seinerzeit mit Noë geschlossen wurde (Gn 9, 1–17) und auf der anderen Seite vor allem in einer spezielleren Auserwählung: der des Aaron. Das Priestertum Aarons steht unter zusätzlichen und bedeutend anspruchsvolleren Regeln, denn es ist für die Reinheit und die Heiligung des Volkes verantwortlich (Lv 21). Es ist die zentrale Institution dieses Gesetzes der Heiligkeit. «Heilig halte (den Priester), denn er bringt deines Gottes Speise dar. Heilig sei er dir, denn heilig bin ich, der Herr, der euch heiligt... Die Weihe (Nezîr) durch seines Gottes Ölsalbung ruht auf ihm» (Lv 21, 8, 12). Er nimmt im Namen seines Gottes die Gaben und Opfer an. Das Kapitel 26 faßt alle Segnungen und alle Strafen zusammen, die Gott seinem Volk geben wird, je nachdem, ob es dieser Heiligkeit, die ihm inmitten der profanen Mächte dieser Welt angeboten ist, treu bleibt oder nicht.

Abschließende Zusammenfassung

Das ist einer der Gipfel der Thora, und das Judentum hat seine Kraft begriffen und bewahrt, selbst nach der Zerstörung des Heiligtums und der Zerreißung des Tempelvorhanges. Nach dem Übergang dieses Tempels und seines aaronidischen Priestertums bestand die Thora nur noch in der pharisäischen und in der christlichen Interpretation fort. Die Gläubigen des Gottes Abraham fanden nicht mehr die lebenspendende Gegenwart an einem bestimmten heiligen Platz. Sie haben ihren Kontakt mit dem Gott des Lebens nicht erneuert durch den Jahreskreis der Liturgie und seine Wallfahrten, die freiwilligen Gelübde und Opfergaben. Das Volk ist nicht mehr gereinigt worden durch den Ritus des Sündenbockes. Die lebenspendende Quelle, die von dort her strömte (Ez 47) hat einen anderen Lauf genommen.

Der Pharisäismus hat in der Thora einen Codex jüdischer Moral und Bürgergesinnung erblickt.

Verkennen wir nicht die Größe und den Wert dieser Auffassung: Sie hat dem Judentum durch die Verfolgungen unter den verschiedensten Herrschaften und Regierungen in Ost und West eine beständige Kraft gegeben. Jede Handlung ist religiös und verdienstlich für das ewige Leben, wenn sie auf diese oder jene Weise mit den Vorschriften der Thora verbunden werden kann. Mag man, wie es der Tendenz einer bestimmten Epoche entsprach, im Anschluß daran eine Kasuistik entwickeln, mag man darin das ewige Zeugnis der Auserwählung der Kinder Abrahams als Träger universeller Werte für die Menschheit erblicken: Die Thora als Schrift ist der beständige Wert des Heiles. Diese Schrift sollte fortan verehrt werden und auf sie sollte man sich immer beziehen, um Gottes Führung der Menschheit zu erkennen.

Für das Christentum ist der Tempel aus Stein dem Tempel aus Fleisch des physischen oder eucharistischen Leibes Christi gewichen (Jo 11, 21), ähnlich wie Ezechiel verkündete, daß die Herzen aus Stein unter der Einwirkung des Geistes zu Herzen aus Fleisch würden (36, 26–27). Das Priestertum Aarons ist mit dem Untergang des Tempels nicht verschwunden, nur damit die schriftgelehrten Rabbis seinen Platz einnahmen. Es ist aufgegangen in einem höheren Priestertum: dem Priestertum Christi, der selbst Priester nach der Ordnung des Melchisedech war (Hebr 7). Dieser Messias, der Sohn Davids, übernimmt aber nicht nur die priesterliche Funktion der Thora, sondern auch die

prophetische; er *hat* nicht nur, wie der Prophet, das «Wort», er *ist* das Wort. Nachdem er durch sein Blut und seine Auferstehung³⁰ in das himmlische Heiligtum eingetreten ist (Hebr 9), «ist er fähig, in einer endgültigen Form diejenigen zu retten, die sich durch ihn Gott nahen, da er weiterlebt, um für sie einzutreten» (Hebr 7, 25). Indem er den Geist schenkt, breitet er durch ihn in unseren Herzen die lebendige Liebe aus (Röm 5, 5). Auch der Apostel Paulus vertritt den Standpunkt, daß seine Lehre über den Glauben das Gesetz nicht zerstört, sondern es erhält (Röm 3, 31), denn die Taufe läßt uns aus dem Leben dessen leben, der gestorben und auferstanden ist (Röm 6, 1–4). Das ist die «Besprenzung mit reinem Wasser», die Ezechiel ankündigte (36, 25), der die Geistsendung, die Umformung der Herzen und die Beobachtung des Gesetzes folgt. «Ich senke ein in euer Inneres meinen Geist und mache euch zu Leuten, die nach meinen Satzungen sich richten und meine Vorschriften beachten und befolgen... Und ich befreie euch von allen euren Unreinheiten. Ich rufe das Getreide her und mehre es. Ich bringe keine Hungersnot mehr über euch... Dann sehen rings um euch die Heidenvölker, daß ich, der Herr, es bin, der das Zerstörte wieder aufgebaut und das Verheerte wieder angepflanzt», denn «diese Erde, die zuvor verwüstet war, ist nunmehr wieder wie ein Garten Eden» (Ez 36, 27–36). Die ganze Schönheit des Lebens, die das zweite Kapitel der Thora ausmalte, ist so gerettet.

¹ Diese Gedankengänge sind entwickelt bei L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 198 ff., 300 ff.

² Eine Darstellung der Meinungen der Kritik über Moses in R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959; H. Cazelles, *Moïse, Suppl. Dic. Bibl.* V, Paris 1957, 1308 bis 1337.

³ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, II, Paris 1958–1960, handelt in II, 195–279 von der Einrichtung des Priestertums.

⁴ Dem dienten die von Abraham, Isaak und Jakob vor der Stiftung des levitischen Priestertums errichteten Altäre. Der Priester ist nicht notwendig an den Altar gebunden, und selbst in Lv 1, 5 ist es nicht der Priester, der die Opfergabe darbringt.

⁵ Das war der Fall bei Ahimelek im Heiligtum von Nob (1 Sm 21, 7). Das Asylrecht wurde in der Thora in Ex 21, 13–14; Dt 19 und Nm 33 geregelt.

⁶ Das war der Fall bei dem Leviten Mika in Rich 17, 7, bei Abiathar und Sadoc, den Hütern der Bundeslade (2 Sm 15, 24–25), in der die Gesetzestafeln ruhten, – und in noch höherem Maße bei dem Stamme Levi gemäß Dt 33, 8–10.

⁷ Dt 17, 14–20, siehe im weiteren S. 826.

⁸ Viele dieser Züge sind aufgezeichnet von J. Porter, *Moses and Monarchy*, Oxford 1963. Siehe auch H. Cazelles, *Suppl. Dic. Bibl.* VII, 767–768, 798–800.

⁹ R. Labat, *Le caractère religieux de la monarchie assyriobabylonienne*, Paris, 1939.

¹⁰ A. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902.

¹¹ Das erklärt die Vorbehalte von G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960.

¹² H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948 (französische Übers. von J. Marty und P. Krieger, *La royauté et les Dieux*, Payot, Paris 1951).

¹³ S. Sauneron, in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959; H. Bonnet, *Wörterbuch der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 358 f.; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 179.

¹⁴ Dieser Text steht bei Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, Princeton 1950, 418. Kommentar bei G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^{ème} dynastie*, Paris 1956, 61 ff.

¹⁵ Belege in Erman-Grapow, *Wörterbuch der Ägypt. Sprache*, V, 352, Nr. 24.

¹⁶ Dieser von C. Schaeffer in Ugarit/Ras-Shamra gefundene und von C. Viroleaud zum erstmalig übersetzte Text findet sich in Pritchard, *op. cit.*, 149 (übers. Ginsberg).

¹⁷ Dieser Text findet sich bei Pritchard, *op. cit.*, 163–179, (übers. Meek).

¹⁸ Fortsetzung des in Anmerkung 16 zitierten Textes.

¹⁹ Vergewenwärtigen wir uns, daß neben dieser Reihe oder

Schicht J (Jahwist) die Bibelwissenschaftler noch eine Schicht E (Elohist- aus dem Geist des Prophetentums), die deuteronomischen (D) und die Priestertexte (P) unterscheiden. Zum gegenwärtigen Stand der Kritik vgl. H. Cazelles, *Pentateuque, Suppl. Dict. Bible* VII, 736-858; *Introduction à la Bible*, éd. A. Robert und A. Feuillet, Paris/Tournai 1959 I, 331-382; S. Mowinckel, *Erwägungen zum Pentateuch, Quellenfrage*, Oslo 1964.

²⁰ *Das Leben des Moses*, I, 7, II, 1.

²¹ Vgl. Ex. 17, 9; 33, 11; Nm 11, 28; Jos 1, 1. Wie Elisäus, der zunächst Diener des Elias war (1 Kg 19, 21; 2 Kg 3, 11).

²² Dieser seltene und schwer verständliche Ausdruck scheint eine «Absonderung», eine besondere Auswahl zu bezeichnen (Nm 11, 17). «Die Hand ausrecken», hat eine feindselige und bedrohliche Bedeutung in Gn 22, 12; 37, 22; 1 Sm 24, 7.

²³ Über den Dekalog, siehe H. Haag, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, 9-28; J. Gamberoni, *Bibl. Zeitschr.* (1964), 161-190; J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern 2 1962.

²⁴ Ptaḥ-hotep, Merikare, Kheti ... siehe Pritchard, *op. cit.*, 412 bis 440.

²⁵ Es wäre auch denkbar, daß Moses in seiner Eigenschaft als Hofschreiber von den intellektuellen und politischen Bemühungen profitiert hat, die hernach in den episodischen Monotheismus eines Amenophis IV. einmündeten. Die spezifisch religiöse Haltung des Moses nimmt jedoch vor allem auf den Gott seiner Väter Bezug, im Sinne einer sehr persönlichen Beziehung zu seinem Gott, wie man sie auch zu Beginn des 2. vorchristlichen Jahrtausends in Babylon vermuten darf. Vgl. *Suppl. Dict. Bible*, VII, 141 ff.

²⁶ Eine entsprechende Verlesung der Vorschriften war auch in den Verträgen und von Dt 31 vorgesehen.

²⁷ P. Montet, *Les fruits défendus et la confession des péchés, Les Sagesse du Proche-Orient ancien* (Straßburg 1962), Paris 1963, 61.

²⁸ Vgl. W. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*; *Cath. bib. Quart.* 25 (1963), 80 ff., besonders 85; zu ergänzen durch N. Lohfink, *Hate and Love in Osee 4, 15*, *Cath. Bibl. Quart.* 25 (1963) 417.

²⁹ Die Metallgegenstände, die dem Gott Israels geweiht werden sollten, mußten im Feuer gereinigt werden (Nm 31, 22-23).

³⁰ Das «größere und vollkommeneren..» Zelt aus Hebr 9, 11 ist tatsächlich aller Wahrscheinlichkeit nach der auferstandene Leib Christi. Vgl. A. Vanhoye, *Biblica* 46 (1965), 1-28.

Übersetzt Karlhermann Bergner

HENRI CAZELLES

Geboren am 8. Juni 1912 in Paris, Sulpizianer, geweiht 1940. Er studierte an der juristischen Fakultät (Dr. 1935), an der École des Sciences Politiques (Diplom 1952), am Institut Catholique, an der École Biblique und den Hautes Études an der Sorbonne, in Theologie promovierte er 1943. Von 1942-54 war er Professor am Grand Séminaire St. Sulpice d'Issy, seit 1954 ist er Professor für Altes Testament am Institut Catholique, Paris. Seine Veröffentlichungen: *La politique intérieure de la République d'Autriche*; *Rapports de l'Église et État en Allemagne*; *Études sur le code de l'alliance*; *Deutéronome, Lévitique, Nombres, Chronique dans Bible de Jérusalem*; seit dem Tod von A. Robert 1955 Herausgeber des *Supplément Dictionnaire de la Bible*, und Herausgeber der *Mélanges* zu Ehren von A. Robert. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: *Vetus Testamentum*, *Revue Biblique*, *Biblica*, *Recherches des Sciences Religieuses*, *Revue d'Égyptologie*, *Catholic Biblical Quarterly*.