

John McKenzie

Die Werte des Alten Testamentes

Die gläubigen Christen haben sich die Frage nach den Werten des Alten Testamentes in einer neuen, spezifischen Form gestellt. So haben wir in unserer Generation eine Erneuerung des Interesses am Alten Testament erlebt, die seit Jahrhunderten nicht – wenn überhaupt je – ihresgleichen kennt. Die Gläubigen haben ihren Glauben zum Ausdruck gebracht, daß das Alte Testament für den Christen von heute noch Werte bergen müsse. Sie haben intensiv nach diesen Werten gesucht, ihre Priester und Bibelwissenschaftler gebeten, sie ihnen zu entwickeln und ihre Unbefriedigung deutlich erkennen lassen, wenn sie diese Werte nicht klar und verständlich vorgelegt bekamen. Die noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzende Erneuerung der Kirche war in hohem Maße biblisch. Dabei erkannte man sehr bald, daß die christliche Bibel sich keineswegs auf das Neue Testament beschränkt. Je mehr der Christ nämlich am Neuen Testament interessiert ist, desto mehr wird ihm klar, daß das Neue Testament nur der zweite Teil des Gesamtwerkes der Bibel ist. Wie aber soll man an seinen ersten Teil herantreten?¹

Die Wissenschaftler haben zweifellos in den letzten zwanzig Jahren manche ausgezeichnete Arbeit geleistet, und doch ist die Frage nach den Werten des Alten Testamentes nicht in vollem Umfang beantwortet. Wäre das der Fall, so würde ein Zeitschriftenbeitrag mit dieser Themenstellung sich erübrigen. Natürlich kann auch dieser Artikel nicht die Ambition haben, die Werte des Alten Testamentes in vollem Umfang und erschöpfend herauszuarbeiten. Notwendig werden sich in ihm die persönliche Interessenrichtung und die persönlichen Bemühungen seines Autors widerspiegeln. Das bedeutet wiederum nicht, daß der Autor es sich leisten könnte, die Arbeit anderer zu ignorieren oder nicht zu kennen. Doch gerade auf dem Gebiet der «Werte» macht sich das persönliche Urteil gel-

tend. Der Einzelne kann nicht mehr tun, als die Werte darlegen, die ihm als die wichtigsten erscheinen, auf die Arbeit seiner Fachgenossen hinweisen und versuchen, einen programmatischen Überblick zu geben, der durch die weitere Darstellung konkretisiert werden muß.

Der Christ sucht im Alten Testament ganz speziell christliche Werte. Das haben Christen seit den Entstehungszeiten des Neuen Testamentes getan, und zwar auf einer ganzen Anzahl verschiedener Wege. Manche dieser Wege, die für Christen früherer Zeiten annehmbar waren, sind in der modernen Zeit nicht mehr annehmbar. So läßt sich die Entdeckung exakter Prophezeiung neutestamentlicher Personen, Ereignisse und Institutionen nicht länger aufrechterhalten. Die allegorische Interpretation, die einen verborgenen christlichen Sinn unter der Oberfläche des Buchstabensinnes suchte, ist ebensowenig heute noch vertretbar. Doch hat die moderne Wissenschaft eher nachweisen können, daß diese älteren Methoden unhaltbar sind, als es ihr möglich war, andere Werte herauszuarbeiten. So erweckt die moderne Bibelkritik bisweilen den Eindruck, als habe sie gerade im Bereich der christlichen Werte des Alten Testamentes einen leeren Raum geschaffen. Die Tatsache, daß diese älteren Methoden in Wirklichkeit das meiste vom Alten Testament nicht herausgearbeitet haben, wird häufig übersehen. Das Alte Testament ist die Bibel der Juden; selbstverständlich finden sie in ihr Werte, welche die Christen keineswegs zu teilen gedenken. Doch das Forschen und Suchen geht weiter. Es läßt sich auch nicht durch die Unsicherheit entmutigen, welche die moderne Wissenschaft nicht selten gezeigt hat, wenn sie der christlichen Kirche das Alte Testament als Buch der Kirche vorstellte. Das Alte Testament in dieser Weise vorzustellen, muß die letzte Zielsetzung auch unseres Beitrages sein.

1. *Allgemeinmenschliche Werte*

Ehe wir auf die eigentlichen christlichen Werte des Alten Testamentes zu sprechen kommen, dürfte es geraten sein, einige Werte zu betrachten, die nicht spezifisch christlich sind. Wenn auch das Alte Testament Buch der Kirche ist, so ist es doch nicht ausschließliches Eigentum der Kirche. Jeder, der dies wünscht, kann es erwerben, abschreiben und lesen. Es ist, wie schon bemerkt, die Bibel der Juden. Im letzten Jahrhundert vor der christlichen Ära versuchen jüdische Intellektuelle, ihre Schriften der hellenistischen Welt als das Buch vorzustellen, welches das Beste enthält, was der griechische Geist gedacht hat, jedoch seine grundlegenden, von diesen Apologeten aufgezeigten Irrtümer vermeidet. Das Alte Testament gehört zur Weltliteratur – zusammen mit Homer, Dante, Shakespeare. Man kann sich unmöglich ein Bildungssystem denken, das diese Bezeichnung verdient, dabei aber darauf verzichten würde, seine Schüler an das Alte Testament heranzuführen. Man kann das Alte Testament dabei als Literatur oder als Geschichtsschreibung betrachten, ohne irgendeine religiöse Stellungnahme. Selbst der Student, der mit einer indifferenten oder gar ablehnenden Haltung an das Alte Testament herantritt, wird ganz gewiß in ihm auch Dinge finden, die er als Werte anerkennen muß. Doch was für Werte können das sein?

Der Grundirrtum, den die alten jüdischen Apologeten im griechischen Denken fanden, war der Polytheismus. Sie gaben ihm die vereinfachende Bezeichnung «Götzendienst», dabei waren die Griechen keine Götzendiener. Gerade die größten griechischen Denker zollten der Religion der klassischen griechischen Mythologie nur einen geringen oder gar keinen Tribut. Die jüdischen Apologeten nahmen für ihre heiligen Bücher in Anspruch, sie legten klar und überzeugend die Idee dar, nach der die griechischen Philosophen vergeblich und ohne Erfolg gesucht hätten: die Idee des einen Gottes, die Idee des Monotheismus. Sie hätten hinzufügen können, daß ihre Bücher von einem Gott handelten, der seinem Wesen nach persönlich ist. So überschätzten sie diesen Wert, denn der Gott des Alten Testamentes, der zwar numerisch einer war, war für das philosophische Denken der Griechen ebenso schwer zu assimilieren wie die Göttergestalten des mythologischen Polytheismus. Zweifellos behaupteten sie zu recht, ihr monotheistischer Glaube lasse keinen Raum für groben Aberglauben, und

die Geschichte des Judentums bestätigt diese Behauptung, denn selbst in Gegenden, in denen der jüdische Glaube und die jüdische religiöse Praxis manche recht seltsam anmutende Abweichungen zeigte, hat das Judentum in seiner Gesamtheit den Aberglauben stets verworfen. In dieser Hinsicht war es immer – und ist bis zum heutigen Tage – so vernunftgemäß, wie man es sich nur wünschen mag. Hierin war das spätere Judentum der getreue Erbe des Gesetzes, der Propheten und der Weisheitsschriften. Stellt man das Alte Testament in eine Reihe mit den anderen großen Werken der Weltliteratur, die Gott suchen, so muß man unbedingt zugeben, daß es wirklich und ernstlich nach Gott sucht und nach nichts Geringerem.

Wenn das, was man Weltliteratur nennt, weiterlebt und klassisch wird, dann nicht so sehr, weil es nach Gott sucht, sondern weil es bestimmte Einsichten in das Wesen des Menschen und die menschliche Situation besitzt. Wer das Alte Testament studiert, findet diese Erkenntnisse in ihm in Formen, die sie in keinem anderen literarischen Werk vergangener Zeiten haben. In zweierlei Hinsicht besitzt das Blickfeld des Alten Testamentes eine Weite, in der kein anderes klassisches Werk ihm gleichkommt: im Hinblick auf den Menschen als Menschen und im Hinblick auf die Situation des Menschen in der Geschichte. Gerade die erste dieser beiden Behauptungen könnte recht überraschend wirken, denn es ist nicht schwer, Stellen aus dem Alten Testament zu zitieren, die von Enge, Stammesgebundenheit oder Nationalismus und Fremdenhaß zeugen. Man denke nur an Israels Verhalten den Kanaanäern gegenüber, an seine Racherufe gegen Babylon und Edom und an gewisse weniger annehmbare Aspekte des Erwählungsbewußtseins. Doch die klassische Literatur zeigt den Menschen ebenso in seiner Kleinheit wie in seiner Größe. Dieselbe Sammlung von Schriften, die sich an bestimmten Stellen eng und nationalistisch zeigt, weist an anderen auf die Vereinigung aller Menschen in der Anbetung des einen Gottes hin. Sie bewegt sich in der alten Idee der weltweit werdenden Stammesgemeinschaft. Sie sieht den Menschen in seinen Ursprüngen als besondere, geschlossene Gruppe und seine Zersplitterung in Nationen als Folge sündhaften Stolzes. Sie anerkennt ein einziges moralisches Grundgesetz für alle Völker. Im Buche Job begegnet man einer tiefen Einsicht in die allgemeine und gemeinmenschliche Erfahrung des Leides, die zu den kostbarsten Stücken menschlicher Literatur schlechthin gehört. Der moderne

Leser, sei er gläubig oder nicht, mag an der Enge und mangelnden Weite Anstoß nehmen. Dann wird er sich aber auch des äußersten Fehlens jeder menschlichen Weite in der Literatur Ägyptens und Mesopotamiens bewußt werden, wie der gedankenlosen Anmaßung, in der die Griechen die Menschheit in Griechen und Barbaren teilten; dann wird er schließlich erkennen, daß viel von seiner eigenen Menschheitsidee mit ihrer Größe und Weite seine Wurzeln eben doch im Alten Testament hat. Ja er wird sich schließlich die Frage stellen, ob seine eigene Menschheitsidee wirklich so groß und umfassend ist, wie er glaubt.

Keine Parallele aber gibt es in der alten Literatur, nicht einmal bei den griechischen Historikern, für die alttestamentliche Auffassung über die Stellung des Menschen in der Geschichte. Ja, die biblische Geschichtsauffassung steht an der Wiege der modernen Geschichtsauffassung, und vor allem der Auffassung, welche die Geschichte als einen Evolutionsvorgang betrachtet. Das Alte Testament sieht, wie schon bemerkt, die Menschheit als eine einzige Gruppe und das Menschheitsabenteuer als eine einzige Erfahrung. Diese beiden Einheiten erwachsen aus Israels Glauben an den einen Gott. Die alttestamentliche Idee vom Menschen in der Geschichte ist keineswegs rein innerweltlich. Gott ist der Ursprung der Geschichte und will die Geschichte an ein Ziel und Ende bringen. Alles, was geschieht, geschieht unter seiner obersten Herrschaft. Das Alte Testament vermeidet nicht die spekulative Gefahr des Determinismus, es ist sich ihrer vielmehr in aller Unschuld nicht bewußt. Die Geschichte des Menschen ist eine Geschichte menschlichen Handelns, und der Mensch ist ein verantwortlich Handelnder. Seine Handlungen unterstehen dem Gericht Gottes, das sich in der Geschichte vollzieht. Der Schlüssel für die Einheit der Geschichte ist die Idee vom Herrschertum oder «Reich» Gottes, auf das hin die Geschichte sich bewegt. In jeder historischen Entscheidung bestätigt Gott sein Herrschertum in immer expliziterer Form. Das historische und geographische Blickfeld des Alten Testaments war begrenzt, doch der Grundsatz von der Einheit der Geschichte leidet nicht unter diesen Begrenzungen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Alte Testament sich nicht um das Problem des Determinismus kümmert. Darin steht es im scharfen Gegensatz zu dem größten Teil des griechischen Denkens, der im Banne der Tatsache stand, daß der Mensch unfähig war, seinem Geschick zu

entgehen. Das Gespenst des Schicksals beherrscht bei den Griechen die Szene, sowohl bei den religiösen wie bei den profanen Schriftstellern; es schafft eine Atmosphäre von Pessimismus, welche die Antithese zu der griechischen Lebensfreude bildet. Die Stellung des Alten Testaments der Situation des Menschen in der Geschichte gegenüber läßt sich weder als pessimistisch noch als optimistisch charakterisieren; obwohl es die Herrschaft Gottes erkennt und anerkennt, ist die Geschichte des Menschen, was der Mensch daraus macht. Das Alte Testament zeigt nicht weniger Lebensfreude als die griechische Literatur. Was die Freude aus dem Leben nimmt, ist nicht ein irrationales Schicksal, sondern die Sünde. Im Alten Testament ist der Mensch in der Geschichte kein hilfloses Opfer. Was dem Menschen widerfährt, ist vernunftgemäß; und das ist vielleicht die beste und verfeinertste Form des Optimismus. Die Ausdrücke des Optimismus mögen dem modernen Leser vielleicht hier und da zu naiv erscheinen; doch erschienen sie auch dem Autor des Buches Job als allzusehr vereinfachend. Doch Job kam niemals der Gedanke, das Problem zu lösen, indem er den grundlegend vernunftgemäßen Charakter der menschlichen Geschichte leugnete. Hätte man die Israeliten mit dem Problem des Schicksals konfrontiert, so hätten sie es gewiß als eine Form des Aberglaubens bezeichnet. Das Alte Testament ist ein Dokument der inneren Freiheit des Menschen.

Das Ideal der Freiheit aber muß in den Zusammenhang anderer Ideen hingestellt werden, und zuerst in den Zusammenhang mit der Herrschaft Gottes. Diese Herrschaft wird im Alten Testament in Gottes rettendem und richtendem Handeln bestätigt. Gottes Herrschaft über alles gestattet ihm nicht, sich vom Handeln des Menschen regieren und bestimmen zu lassen. Seine rettenden und richtenden Handlungen sind keine reinen Reaktionen auf das Handeln des Menschen. Doch der erste und hauptsächlichste Ausdruck der Herrschaft Gottes im Alten Testament ist die Verkündigung seines moralischen Willens, durch den er die Geschichte lenkt. Dieser Wille und nicht ein blindes Schicksal bildet die letzte und unüberwindliche Grenze für die menschliche Freiheit. Der Mensch kann sich nicht über das moralische Gebot hinwegsetzen. Er kann in seinem Streben keinen Erfolg haben, indem er Böses tut. Wenn er aber gut handelt, wird Gott ihn vor dem Bösen in der Geschichte retten. Das ist in einer kurzen, summarischen Darstellung die Theorie von der Vergeltung, und sie ist ebenso un-

vollkommen wie alle anderen Darstellungen. Hinter der Theorie der Vergeltung steht der Glaube an den Unterschied zwischen Gut und Böse, ein Glaube, der gar nicht so einfach ist, wie er sich anhört, wenn man ihn in so einfacher Art formuliert. Die Entscheidung des Menschen ist wichtig und hat schwerwiegende Folgen, sowohl für ihn selbst als auch für andere – für viele andere, wenn er an besonders verantwortlicher Stelle steht. Das Alte Testament vertritt den Standpunkt, daß es ein Gutes gibt und der Mensch es vollbringen kann. Es ist Gottes herrscherlicher Wille, daß er es vollbringt, und die Geschichte ist darauf abgestellt, daß er es vollbringt. Hier liegen einige offensichtliche Schwierigkeiten, auf die manche alttestamentliche Autoren nicht geachtet haben; wir machten im Hinblick darauf bereits auf Jobs Kritik an einer allzusehr vereinfachten Theorie von der Vergeltung aufmerksam. So antwortet dieses Prinzip auch nicht auf das Problem, welches dadurch entsteht, daß es Menschen gibt, die durch ihre Bosheit die Bemühungen der anderen, das Gute zu tun, vereiteln. Doch die Israeliten bewahrten diesen Glauben, selbst nach einer nationalen Geschichte, die durchaus geeignet war, ihnen den Mut dazu zu nehmen. Vielleicht liegt dahinter schattenhaft die Erkenntnis der Wahrheit, daß der böse Mensch keinen Erfolg hat ohne eine Mitwirkung des Tugendhaften, der also nicht vollkommen unschuldig ist, wenn jener ihn angreift.

Das führt zu einer anderen Überlegung. Die große Literatur der Welt lebt weiter und erfreut sich weit über die Zeit und den Raum ihrer Entstehung hinaus der Hochschätzung, weil sie sich über die menschliche Situation erhebt und, wenn auch nur undeutlich, den Standpunkt vertritt, daß es hinter dieser menschlichen Situation Werte gibt, die der Mensch anerkennen und kultivieren soll. Kein Werk der großen, in der Nachwelt fortlebenden Weltliteratur ist rein auf das Materielle ausgerichtet, rein weltlich, rein hedonistisch; ebenso wenig aber auch weltfremd und damit Flucht vor der Wirklichkeit und der Verantwortlichkeit. Wir haben darauf hingewiesen, daß das Alte Testament von Lebensfreude zeugt; bei all seinem lebendigen Bewußtsein von Gefahr, Leid und Tod, kostet es die reine Freude an Leben und Bewegung, an der Gemeinschaft mit der Natur und dem Mitmenschen, am Wirken und Spielen und Vollbringen. Seine Freuden und Vergnügen sind einfach, aber sie sind auch universal und leicht erreichbar. Doch die Freude am Leben wird durch das Bewußtsein

gedämpft, daß sie verlorengeht, wenn sie um den Preis der moralischen Integrität gesucht wird. In einer paradoxen Formulierung kann man sagen, daß im Alten Testament das Leben nicht lebenswert ist, wenn man nicht darauf verzichten kann. Reines Überleben ist nicht das Größte, wozu die menschliche Person fähig ist, und wenn das Leben zu einem lebendigen Totsein wird, ist es nicht wert, daß man sich daran klammert. Über das, was nach dem Leben kommt, schweigt das Alte Testament in auffälliger Weise, das heißt es vermittelt davon nicht mehr als eine wenig klare Vorstellung. Und doch vertritt es gewisse überzeitliche Werte, für die der Mensch das große Gut des Lebens einsetzen muß. Es empfiehlt nicht den Selbstmord wie die Stoiker, noch teilt es das törichte Ideal der Ehre, das man bei den Griechen von Homers Zeiten an und in vielen Werken moderner Literatur findet. Es vertritt den einfachen Grundsatz, daß die Würde der menschlichen Person bisweilen nur dadurch gerettet werden kann, daß der Mensch den Tod auf sich nimmt.

Diese Werte werden im Alten Testament in derselben Weise vertreten, in der ähnliche Werte von irgendeiner Klassik der Welt vertreten werden könnten. Wir haben nicht den Versuch gemacht, zu zeigen, daß das Alte Testament in diesen Punkten anderen klassischen Werken überlegen oder unterlegen ist, sondern nur, daß es Qualitäten besitzt, die in aller ihre Zeit überlebenden Literatur geschätzt wird. Vermutlich achten die meisten Menschen, welche die Bibel studieren und dem Alten Testament als religiösem Dokument gegenüberübertreten, nicht auf diese Werte oder haben sie sich niemals klar bewußt gemacht. Das ist zu bedauern, denn die universalen Werte des Alten Testaments nehmen nichts von seinen spezifisch religiösen Werten weg, denen wir uns nun zuwenden wollen. Sie bilden vielmehr Schmuck und Zierde für die religiösen Werte, indem sie sie in eine menschliche Perspektive rücken, wie es die Gläubigen häufig zu tun versäumen.

2. Christliche Werte

Die universalen Werte des Alten Testamentes, von denen oben die Rede war, werden ohne Bezugnahme auf den religiösen Glauben vorgelegt. Religiöse Werte des Alten Testamentes sind nur von denen erkennbar, die glauben, daß in ihm religiöse Werte enthalten sind. Das Alte Testament der Christen ist ganz einfach die Bibel der Juden; und

die Christen selbst sind historisch in Kirchen gespalten, von denen die meisten ihre eigene Haltung und Methode dem Alten Testament gegenüber haben. Doch allen christlichen Kirchen ist das Problem gemeinsam, die Werte verständlich zu machen, welche die Christen im Alten Testament finden können, und dieses Problem läßt sich ohne spezielle konfessionelle Implikationen diskutieren. Es ist nicht Aufgabe des christlichen Bibelwissenschaftlers, die religiösen Werte der Bibel im Judentum zu erläutern; das ist Sache jüdischer Wissenschaftler, die diese Aufgabe von jeher wahrnehmen und von deren Arbeit der christliche Wissenschaftler manches zu lernen hat.

Wir haben bereits bemerkt, daß die christlichen Werte des Alten Testaments von der Zeit der Apostel an für die Christen ein Problem dargestellt haben. Die Geschichte dieses Problems ist hoch interessant, doch ist hier nicht der Platz, uns darüber auszulassen. Doch wer sich mit den Bemühungen und Mißerfolgen der modernen Interpreten bei der Herauskristallisierung der spezifisch biblischen Werte auseinandersetzt, sollte sich verständnisvoll daran erinnern, daß sie eine lange Reihe von Bemühungen und Mißerfolgen fortsetzen. Denn das Problem ist bis zum heutigen Tage nicht gelöst. Die Erneuerung, welche die Kirche vor dem Konzil erlebte, war ein recht komplexes Phänomen mit recht komplexen Ursachen. Doch unter diesen Ursachen läßt sich ein gewisses Unbehagen über die Theologie und ihre Rolle für Leben und Glauben des Christen nicht leugnen. Dieses Unbehagen hat die Gläubigen dazu veranlaßt, in der Bibel das zu suchen, was, wie sie deutlich empfanden, die Theologie ihnen vorenthielt. Die bibelwissenschaftlichen Studien in der Kirche trugen weithin vielmehr die Merkmale rein technischer Forschungen und Untersuchungen, als eines Werkes, das sich an die Kirche als Ganzes richtete. Viele Bibelwissenschaftler waren nicht bereit, die in diesem Sinne vorgetragenen Forderungen anzuerkennen, die bisweilen auch in einer etwas unvernünftigen Form geltend gemacht wurden. Unser Beitrag zur Beleuchtung des Problems kann nicht darauf hoffen, der Unsicherheit zu entgehen, die auf der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Bibel lastet. Doch hoffen wir, wenigstens einige Fragen aufwerfen zu können.

Die Menschwerdung ist ein historisches Ereignis. Sie läßt sich lokalisieren und datieren. Als historisches Ereignis teilt sie die Kontingenz, die allen historischen Ereignissen eigentümlich ist, und zwar

ungeachtet der Tatsache, daß es sich bei ihr um ein einzigartiges Eingreifen Gottes in die Geschichte handelt. Als das Wort Fleisch annahm, wurde ein Mensch geboren. Dieser Mensch ist durch seine Geburt Glied einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft und einer bestimmten Menschheitsgeneration. Vieles von dem, was er ist, bestimmt sich bereits durch Ort und Zeit seiner Geburt. Das Wort konnte kein universaler Mensch werden; es wird durch dieselben Adjektive qualifiziert, durch die wir für gewöhnlich eine menschliche Gruppe von einer anderen unterscheiden. Jesus war palästinensischer Jude des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung; die Bestimmungen, die ihm aufgrund dieser historischen Tatsache anhafteten, treffen für ihn zu, und er hat auch niemals gesucht, sich ihnen zu entziehen. Daraus folgt, daß man ihn nicht kennt, solange man diese Bestimmungen nicht kennt. Wir sagen damit nicht, daß er ohne diese Kenntnis überhaupt nicht erkannt werden kann, sondern nur, daß er besser erkannt werden kann, wenn man ihn in seiner historischen Wirklichkeit kennt.

Es ist verschiedentlich gesagt worden, ich habe vergessen, wer zuerst gesagt hat, es gebe nur zwei Typen von Religionen: die historischen Religionen und die mythologischen Religionen. Die historischen Religionen sind Judentum, Christentum und Islam; alle anderen sind mythologisch. Die historische Religion entsteht aus einem historischen Ereignis oder beansprucht zumindest, aus einem historischen Ereignis entstanden zu sein; die mythologische gründet auf einem mythischen Ereignis. Das mythische Ereignis ist ein «Ereignis» im uneigentlichen Sinne; das mythische Ereignis symbolisiert eine andauernde oder ständig wiederkehrende Wirklichkeit. Das historische Ereignis tritt nur einmal ein. Doch der Bund des alten Israel und die Menschwerdung Gottes nach dem christlichen Glauben reichen über andere historische Ereignisse hinaus, insofern sie eine bleibende Wirklichkeit schaffen. Die bleibende Wirklichkeit transzendiert auf eine Weise Zeit und Raum, die Dimensionen der Geschichte, doch ist sie niemals insgesamt von diesen Dimensionen losgelöst. Im Neuen Testament rufen die Apostel auf zum Glauben an den auferstandenen Jesus; sie sind sich vollkommen klar darüber, daß der auferstandene und verherrlichte Jesus derselbe ist, den sie innerhalb der Ordnung, die wir als historisch bezeichnen, gekannt haben. Sie rufen auf zum Glauben an sein Leiden und seine Auferstehung: Ereignisse, die

sich in der Welt der Zeit und des Raumes abgespielt haben. Sie rufen auf zum Glauben daran, daß Gott einmal auf eine einzigartige Weise in die Geschichte eingetreten ist und daß er, nachdem er einmal in sie eingetreten ist, in ihr bleibt. Er läßt sich von denen, die ihn suchen, ebenso wirklich und gewiß finden, wie Jesus von Nazareth von denen gefunden werden konnte, die ihn suchten. Das Christentum wurde von der Kirche der Apostelzeit als Erfüllung Israels vorgestellt. Man kann sagen, dies komme von dem historischen Zufall, daß Jesus und seine Jünger Juden waren und daß das Christentum sehr bald Formen der heidnischen Welt annahm, in der es sich beheimatete. Doch das Judentum Jesu und seiner Apostel war kein historischer Zufall, ebensowenig wie Napoleons Geburt auf französischem Territorium historischer Zufall war. Das sind keine historischen Zufälle, sofern man nicht behauptet, jedes Ereignis sei ein historischer Zufall. Der Mensch mußte in die Geschichte eintreten, und Gott mußte in die Geschichte eintreten. Es gibt keine innere Notwendigkeit, daß die Menschwerdung sich zu eben diesem Zeitpunkt und an eben diesem Ort ereignete, ebensowenig wie es eine innere Notwendigkeit für irgendein anderes historisches Ereignis gibt. Wäre es zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort eingetreten, so würde es einen anderen Komplex näherer Bestimmtheiten gehabt haben, aber keineswegs unbestimmt gewesen sein. Unter den Umständen, unter denen die Menschwerdung geschah, war es der Kirche der Apostelzeit ebenso klar, wie es aus den Worten Jesu selbst hervorging, daß Jesus der Messias Israels war. Es gibt keinen anderen Titel, der ihn derart vollständig bezeichnet, und die neutestamentlichen Titel wie «Herr» sind Ausdrücke seiner Messianität, ebenso unsere modernen Titel wie «Heiland, Erlöser». Das Wort «Christus» ist das griechische Äquivalent des hebräischen Wortes «Messiah». Die Christen gebrauchen die Titel Jesu häufig, ohne sich über ihre historische Grundlage klar zu sein.

Wenn wir sagen, Messias Israels sei der einzige Titel, der Jesus bezeichne, so bedeutet das nicht, daß dieser Titel ihn in erschöpfender Weise bezeichnet. Das kann kein Titel. Ebensowenig aber meinen wir damit, daß dieser Titel für Jesus in dem Sinne zutrifft, wie man ihn zu seiner Zeit allgemein verstand, oder in seinem rein alttestamentlichen Sinne. Tatsächlich ist «Messiah» kein alttestamentlicher Titel; es war ein Wort, das im Judentum gebräuchlich war zur Bezeichnung eines Komplexes alt-

testamentlichen Glaubens und Hoffens. Jesus verwandelte den Titel und gab ihm neue Dimensionen. Doch war dies wirklich nur eine Verwandlung und nicht eine vollkommene Neuschöpfung. Wenn er zu der Gemeinschaft sprach, der er von Geburt aus angehörte, bediente er sich der Sprechweise und Ideen, die in dieser Gruppe gebräuchlich waren; er hätte auch kaum anders verfahren können. Er verlangte von ihnen den Glauben an etwas, das sie erkennen und anerkennen konnten; andernfalls hätte man ihnen kaum einen Vorwurf machen können, wenn sie diesen Glauben nicht aufbrachten. Er sprach zu ihnen unmittelbar in den Begriffen, Ideen und Bildern der Tradition, in der er mit ihnen gemeinsam stand. Kann man ihm nahekommen, wenn man diesen Traditionen vollkommen fremd gegenübersteht?

Die Kirche der Apostelzeit dachte nicht so. Als das Evangelium den Heiden verkündet wurde, war es das Evangelium des Messias Jesus. Das Alte Testament war zwei Jahrhunderte zuvor ins Griechische übersetzt worden, für jüdischen Gebrauch. Die christlichen Missionare aber waren dafür verantwortlich, das griechische Neue Testament in die Heidenwelt einzuführen. Wir können uns kaum vorstellen, wie seltsam, ja wie exotisch diese Bücher für die Heiden gewesen sein müssen, wenn wir uns nicht daran erinnern, wie seltsam sie bisweilen uns anmuten. Doch die Apostel wußten, daß ein Jesus, der nicht der Messias Israels war, nicht Gegenstand des wahren, ursprünglichen Glaubens sein würde. Ein Jesus, der nicht der Messias Israels war, wäre für sie – um einen modernen Begriff zu gebrauchen – nicht der Jesus der Geschichte gewesen, ebensowenig wie er nicht der Christus des Glaubens gewesen wäre. Jesus in diesen Begriffen zu verkündigen, muß bisweilen recht schwer gewesen sein, doch ein Aufgeben dieser Begriffe hätte die Verkündigung unmöglich gemacht.

Zweifellos hätte es genügend Heilandsgestalten gegeben, denen man Jesus fälschlich hätte gleichsetzen können. Gewiß, es war notwendig, den Juden zu zeigen, daß das Reich Gottes keine Erneuerung des Reiches Davids bedeutete, und daß der Messias Israels kein erobernder Kriegsheld war. Das Material für diese Unterweisung war demselben Alten Testament entnommen, das den Träumen von einer israelitischen Herrschaft über die Heiden Nahrung gab. Jesus war der leidende Gottesknecht und der Menschensohn, und sein Reich ein Reich der Rechtschaffenheit und des Friedens in

einem selbst von einem idealen politischen Reich grundverschiedenen Sinne. Es gab die Gestalt des Gesetzgebers – nicht allein in der Person des Moses für Israel, sondern auch in den Personen eines Hammurabi in Mesopotamien, eines Solon in Athen und eines Numa Pompilius in den Legenden Roms. Doch Jesus verkündete keine Gesetzesordnung, auch keine vollkommene. Es gab einen Augustus als Bringer von Frieden und Ordnung für die Welt; ein römischer Dichter sah seine Bestimmung Jahrhunderte vorausverkündet. Jesus war nicht der erobernde Herr, der einen Frieden auferlegte, der durch ein Monopol militärischer Macht aufrechterhalten wurde. Der Titel «Heiland, Retter, Erlöser» wurde den hellenistischen Königen ganz allgemein beigelegt, und die römischen Kaiser hatten ihn sich angeeignet; diese Herrscher gefielen sich in der Rolle von Wohltätern der Armen und Unterdrückten und waren es bisweilen auch wirklich. Sie schützten ihre Völker gegen äußere Feinde, gegen Räuber und Wegelagerer im Inneren. Was Jesus anbot, war keine Erlösung und Rettung dieser Art. Ferner gab es den Heil-Gott Asklepios, dessen Verehrung gerade zu Beginn der christlichen Ära erstaunlich populär wurde. Die Heilungen, die dem Asklepios auf den uns überlieferten Votivtäfelchen zugeschrieben wurden, sind der Zahl oder dem Wundercharakter nach nicht geringer als die, von denen wir in den Evangelien lesen. Doch trotz der Heilungsberichte des Evangeliums ist Jesus nicht einfach ein Heiler im Sinne des griechischen Wortes *σωτήρ* = «Retter, Heiland». Es gab die Götter der Mysterienkulte – Isis und Osiris, Dionysos, Kybele und Attis sowie andere –, die eine mystische Kommunion mit den Mächten und Kräften des Lebens verhiessen und eine kultische Gemeinschaft boten, die nirgendwo in der Welt ihresgleichen hatte. Niemand konnte Jesus als Gott eines Mysterienkultes mißverstehen. Zur damaligen Zeit wie in der Folgezeit bestand kein Mangel an Messiasgestalten für den politischen, den sozialen, den wirtschaftlichen, den militärischen Bereich oder den Bereich des physischen Heiles. Es wäre für die Urkirche ein leichtes gewesen, Jesus zu einer der Heilandsgestalten umzudeuten, die bedeutend leichter zu verstehen gewesen wären. Als Messias Israels aber war er unmöglich zu einem anderen weltlichen oder religiösen Retter umzudeuten.

Der Messias Israels wächst aus der gesamten Geschichte Israels, aus dem ganzen Alten Testament hervor. Das besagt viel mehr als einige angebliche «messianische Weissagungen», die auch zusam-

mengenommen nicht die Idee des Messias Israels erreichen. In moderner Zeit hat man diese Geschichte allgemein als «Geschichte des Heils» oder «Heilsgeschichte» bezeichnet. Der Begriff ist nicht ganz glücklich, doch dient er dazu, Israels Geschichte deutlich von jeder anderen Geschichte zu unterscheiden. Aber wir brauchen nicht das ganze Alte Testament zu lesen, um zu erkennen, daß diese Geschichte auch die «Geschichte des Gerichtes» ist. Das Polaritätsverhältnis dieser beiden Begriffe im Alten Testament ist das große Paradox des Alten Testaments. Es wird erst in dem Augenblick aufgehoben, in dem die beiden Begriffe in Jesus zur Synthese gebracht werden. Denn hier geht es nicht nur darum, daß Gott Heilbringer (Retter) und Richter ist – Titel, die damit auch Jesus zustehen –, sondern vielmehr um das Mysterium, daß Gott Heil bringt, indem er richtet, und richtet, indem er Heil bringt. Jesus ist die letzte Offenbarung der Wirklichkeit Gottes als Richter und Heilbringer (Retter). Der neutestamentliche Begriff, der diese beiden Pole in sich vereinigt, ist «Vater». Die Synthese ist vielleicht nicht ganz offensichtlich, und wir müssen uns ein wenig bemühen, um sie verständlich zu machen.

Es ist nicht zutreffend, daß der Vaterbegriff zuerst im Neuen Testament auf Gott angewandt wurde. Er hat hier nur eine neue Tiefe und einen neuen Bedeutungsreichtum erhalten. Der Gebrauch des Vaternamens gehört nicht zu den unwälzenden Besonderheiten der Lehre Jesu. Der Vater, den er verkündete, ließ sich unschwer als der Herr Jahwe erkennen, den die Vorfahren der Juden angebetet hatten und dessen heilbringende und richtende Handlungen in ihren heiligen Büchern in Erinnerung gebracht und besungen wurden. Diese Bücher waren die Geschichte der Begegnung Gottes mit Israel. Sie variieren in fast monotoner Form das Thema der vertrauenden Liebe Gottes der aus mangelndem Vertrauen geborenen Auflehnung Israels gegenüber. Wovon wollte Gott Israel erlösen? Nicht von seinen Feinden, nicht von Armut, nicht von den Gefahren, also von den Dingen, die vom Menschen oder von der Natur verursacht wurden. Schwert, Hungersnot, Seuche und Gefangenschaft wiederholen sich fast wie ein Kehrreim in den Worten des Propheten Jeremias. Der Heilswille Gottes richtet sich nicht auf diese Dinge, sondern auf das grundlegende Übel, das Israel diesen Dingen aussetzt. Gott kann das vertrauens- und glaubenslose Israel von den historischen Übeln nur retten, wenn er sich selbst untreu

wird. Israel kennt Gott und eine Lebensweise sowie eine Anbetung, die seiner würdig ist. Wenn Israel an der Offenbarung festhält und sich als Volk Gottes bewahrt, ist es gerettet. Wenn es nicht an Jahwe glaubt und auf ihn hofft, muß es sein Gericht über sich ergehen lassen. Denn Jahwe kann unmöglich das Böse tolerieren. Er ist barmherzig und langsam im Strafen, doch kann er nicht seine Verheißungen verraten, indem er diejenigen erlöst und rettet, die seine Erlösung und Rettung ablehnen.

So werden die Gerichte Gottes Heilshandlungen, denn sie richten sich gegen das Böse, von dem das Heil und die Rettung des Menschen bedroht werden. Es ist Gottes Heilswille, daß Israel bewahrt und erhalten bleibt, denn Israel soll Gottes Heilswillen allen Menschen bekannt machen. Doch kann Israel weder erhalten bleiben noch Bote des Heilswillens Gottes sein, wenn es selbst Träger des Bösen ist, das dem Heil entgegenwirkt. Übertreibt man die Antithese zwischen Heil und Gericht, so wird sie zu einer falschen Antithese. Der Mensch muß wählen, was von beidem er will. Gott vollbringt beides, denn seine Heilshandlungen haben eine Reichweite, die menschliche Heilshandlungen nie erreichen können. Dieselbe Verbindung zwischen Heil und Gericht läßt sich natürlich auch auf den Einzelmenschen anwenden, obwohl in den Büchern des Alten Testamentes der Brennpunkt des Interesses auf Israel als ganzes gerichtet ist und nicht so sehr auf den einzelnen Israeliten.

Wir haben festgestellt, daß dieser rettende und richtende Gott der Vater ist, den Jesus verkündet hat und den die Juden anerkennen konnten. Jesus hatte nie den Auftrag, einen anderen Gott zu verkünden. Es ist das Wesen der Liebe, daß sie für ihren Gegenstand nichts Böses wünschen kann. Wenn Jesus die Liebe des Vaters offenbart, so macht er damit die letzte Vereinigung von Rettung und Gericht offenbar, als Handlungen, die immer dem Wohle des Menschen gelten. Daß der Mensch den wohlthätigen Charakter des Gerichtes nicht erkennt, ist offensichtlich. Er hat an diesen Heilscharakter des Gerichtes weder zur Zeit des alten Israel geglaubt, noch glaubt er heute daran. Wenn Jesus daher die Menschen zu Gott, ihrem Vater ruft, will er sie zu einem Glauben und Vertrauen rufen, die letztlich einer unsichtbaren Wirklichkeit gelten, zu einem Vertrauen, das der Mensch einem anderen schenkt auf Grund der Integrität und Fähigkeit dieses anderen und nicht weil dieser andere sich als vertrauenswürdig erwiesen hat. Er fordert den Menschen auf, sich einer Person anzuvertrauen,

die ihm ganz und gar wohl will und der er trauen kann, auch wenn ihre Taten nicht die Taten sind, deren Vollbringung der Mensch von ihr gewünscht hätte. Das Gericht eines Vaters ist etwas anderes als das Gericht eines amtlichen Richters. Es wird nicht zugunsten des Gesetzes, sondern zugunsten der gerichteten menschlichen Person gehalten.

Eine Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes fast aller bedeutenden religiösen Worte im Neuen Testament ergibt, daß diese Worte, gleich den Worten Heil (Rettung) und Gericht, in einem von der Tradition bestimmten Sinne gebraucht wurden. Die christliche Umwandlung dieser Ideen setzt die Tradition voraus und geht von ihr aus. Jesus und die Apostel gebrauchten eine religiöse Sprache, die sie nicht selbst schufen. Ohne dieses Medium hätte sich die Offenbarung des Christentums nicht aussprechen lassen zu der Zeit und an dem Ort, an dem sie ausgesprochen wurde. Das Christusereignis, das in jeder Sprache geheimnisvoll ist, wird am richtigsten und genauesten in seiner ursprünglichen Sprache dargestellt. Wenn die Themen des Neuen Testamentes in andere Sprachen übersetzt werden und man dabei nicht genügend auf ihre ursprüngliche Form achtet, werden sie verzerrt. Wenn die moderne Theologie sich bemüht, zu dem biblischen Hintergrund und der biblischen Ausdrucksweise der Glaubensartikel zurückzukehren, tut sie das Beste, was sie kann, um ein tieferes Verständnis dessen zu erzielen, was wir glauben, und um diesem Glauben eine größere Bedeutung für das Leben zu verleihen.

3. Grenzen des Alten Testamentes

Eine Untersuchung der Grenzen des Alten Testamentes geht von der Tatsache aus, daß das Alte Testament Geschichte ist: die Geschichte von der Begegnung eines Volkes mit Gott und seiner Reaktion auf diese Begegnung. «Fortschreitende Offenbarung» bedeutet nicht einfach, daß Gott sich immer nur in einem gewissen Grade erkennen läßt unter Zurückhaltung einer volleren Erkenntnis. Die Grenzen der Offenbarung sind nicht Grenzen Gottes, sondern Grenzen des Menschen. Israels Gotteserfahrung geschieht, wie wir gesagt haben, in der Geschichte und ist durch die vielfältige Kontingenz der Geschichte begrenzt. Seine Antwort an Gott ist die Antwort, zu der das Volk im jeweiligen Augenblick fähig ist. Die Offenbarung läßt sich mit einem Erziehungsvorgang vergleichen; dieser Vergleich ist schon oft gezogen worden;

doch bedeutet er nicht, daß der Lehrer dem Schüler Erkenntnisse verbirgt. Die Wahrheit ist immer verständlich, doch wird sie nicht immer verstanden. Man darf Offenbarung nicht als Aussage von Fakten oder von «Wahrheiten» verstehen, die gleich Perlen aneinandergereiht werden. Sie ist gelebte Erfahrung.

Somit lassen sich dem Alten Testament keine Aussagen entnehmen und in einer Weise hinstellen, als besäßen sie eine absolute Bedeutung. Sie sind und bleiben immer Teil der historischen Erfahrung Israels und müssen als solche verstanden werden. Israel ist nicht immer das Muster für den Christen, ebensowenig wie das Kind das Muster für den erwachsenen Menschen ist. Soweit Israels Gotteserfahrung von seiner Kultur bedingt ist, muß diese Erfahrung für andere Kulturen in andere Denkformen übertragen werden. Und Israels Gotteserfahrung ist immer von seiner Kultur mitbedingt. Manche Bereiche der Kultur Israels sind nie von seiner Gotteserfahrung berührt worden; und der Christ tut gut daran anzuerkennen, daß auch manche Bereiche seiner eigenen Kultur niemals von der christlichen Offenbarung berührt worden sind. Wir wollen einige von den hier zur Diskussion stehenden Punkten näher veranschaulichen: Es ist nicht richtig, wenn wir die Polygamie bei den Israeliten erklären, indem wir sagen, Gott habe sie bei ihnen «toleriert» und verbiete sie bei uns, und ebensowenig, wenn wir sagen, Gott habe ihnen noch keine andere und höhere Regel geoffenbart. Wenn wir die Dinge so sehen, betrachten wir die Offenbarung als eine Niederlegung von Tatsachen. Die Umwandlung des Menschen, wie sie die Gotteserfahrung bewirkt, geht letztlich so weit, wie der Mensch wünscht, daß sie geht; und wenn er sich dafür entscheidet, dieses oder jenes Element seiner Kultur beizubehalten, wie er es tatsächlich tun muß, kann er damit möglicherweise seiner persönlichen Umwandlung eine Grenze setzen.

Stellen wir zunächst fest, daß die Offenbarung im Alten Testament weithin in die Form von Gesetzen gekleidet ist. Heute aber ist uns klar, daß die Idee von Gott als Gesetzgeber eine sehr unvollkommene Art des Denkens über ihn ist; auch in den Religionen der alten Welt war die Gottheit nicht als Gesetzgeber gedacht. Doch Israels Gesetz wurzelte in der Offenbarung, und Israels Konzeption vom göttlichen Gesetz war Eigengut. Das Gesetz war ein Ausdruck des Glaubens Israels, daß Gott eine spezifisch israelitische Lebensform geoffenbart hatte und daß die Beobachtung des Gesetzes die

Gewähr bot, daß das Leben seinem Willen gemäß geführt wurde. Dieser Glaube schloß eine große Zahl von Einzelgesetzen ein, die nichts spezifisch Israelitisches oder spezifisch Religiöses an sich hatten. Die Berufung auf das Gesetz als Lebensform unterscheidet sich stark von der Art des Aufrufes der Propheten, die sich niemals auf eine Motivierung durch das Gesetz berufen. Wie weit dieses einseitige Gottesbild gehen konnte, wird in dem Legalismus sichtbar, der in den Evangelien zurückgewiesen wird. Das Gesetz ist eine unvollkommene Konzeption des moralischen Willens Gottes, doch ist es eine beherrschende Konzeption in weiten Teilen des Alten Testaments. Das Neue Testament beschränkt sich aber keineswegs darauf, die Mängel des Legalismus zu korrigieren. Die neutestamentliche Offenbarung verzichtet auf die Gesetzesform und beruft sich nicht auf Motivierungen aus dem Gesetz.

Viele Theologen der Vergangenheit haben sich ausführlich über die Abschaffung der rituellen Gesetze des Alten Testaments ausgelassen. Doch «Abschaffung» ist nicht das richtige Wort dafür, denn diese rituellen Gesetze waren niemals «Gesetze» in dem hier gemeinten Sinne. Die Israeliten glaubten, und zwar vollkommen richtig, daß Gott auf eine gebührende Art und Weise angebetet werden müsse. Vergleicht man Israels Ritualordnung mit verschiedenen anderen Anbetungsformen seiner Zeit, so wird man sehen, wie bescheiden und zurückhaltend das israelitische Ritual ist. Doch was die Israeliten als gebührende Form ansahen, ist wiederum nicht in jeder Hinsicht israelitisches Eigengut. Die Riten waren äußere, soziale Symbole einer Haltung der Gemeinschaft. Sie konnten gesetzt werden, ohne daß irgendeine Wirklichkeit hinter den Symbolformen stand. Ja einige Propheten legten Gott die sarkastische Frage in den Mund, ob er die Israeliten brauche, um Nahrung zu bekommen, wenn ihn hungere – und Amos und Isaias lassen ihn sagen, er hasse Tieropfer. Die Israeliten waren nicht fähig, ein rituelles System hervorzubringen, das nicht im Zusammenhang mit ihrer Kultur gestanden hätte, noch sollte man von ihnen erwarten, daß sie das gekonnt hätten. Nichts veranschaulicht besser die Grenzen, welche die Kultur auferlegt, als das israelitische Ritual. In einem anderen kulturellen Rahmen ist es ganz einfach undurchführbar und müßte durch bedeutungsvollere Symbolhandlungen ersetzt werden. Doch was für Symbolhandlungen auch immer gewählt werden, keine Kultur ist sicher davor, Symbole zu verwen-

den, die nicht im Einklang mit dem inneren Fühlen stehen. Es ist eigentümlich, wie sehr der Gottesdienst eine menschliche Tätigkeit ist, die dazu neigt, altertümliche Formen zu bewahren, auch wenn sie nicht mehr verstanden werden, das heißt, wenn sie nicht länger einen Bedeutungsgehalt haben. Wenn das geschieht, ist der korrekte Vollzug der Handlung das Einzige, was erhalten bleibt. Eine gebührende Form der Anbetung Gottes wird nicht allein durch die Ausschließung dessen garantiert, was offenbar nicht gebührend ist.

Man braucht nur wenig im Alten Testament zu lesen, um den Eindruck zu gewinnen, daß das christliche Ideal der Feindesliebe anscheinend nicht darin erwähnt wird, und daß eine sehr allgemeine Form von Haß häufig zum Ausdruck kommt. Ja, oft wird sogar Gott selbst mit dem Haß der Israeliten gegen ihre Feinde identifiziert. Das war ein akutes Problem für die christlichen Interpreten von der Zeit der frühen Kirche an, und der Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament ist in diesem Punkt so augenscheinlich, daß alle Lösungen unbefriedigend waren. Der heilige Krieg mit seiner totalen Vernichtung der Feinde, die Flüche und Verwünschungen in verschiedenen Psalmen zusammen mit den Drohungen gegen fremde Völker, die Gott in den Mund gelegt werden, lassen sich nicht mit der christlichen Liebe vereinigen. Und in der Bergpredigt ist dies einer der Punkte, in denen das «Ihr habt gehört, daß gesagt wurde...» ganz klar dem «Ich aber sage euch...» entgegengestellt wird. Eine unbestimmte Befürchtung, daß die Ideen der Offenbarung und Inspiration gefährdet werden könnten, haben die Christen häufig davon abgehalten, Jesus bei seinem Wort zu nehmen. Vielleicht an keiner anderen Stelle waren die Christen so sehr bereit, das Alte Testament absolut zu setzen wie hier. Was Gott einst erlaubt hat, wird er wieder erlauben, wenn sich die äußeren Bedingungen wiederholen; und es ist überraschend, wie häufig die Christen der Auffassung waren, diese Bedingungen wiederholten sich.

Keine Grenze des Alten Testamentes scheint so deutlich die oben aufgestellten Grundsätze zu veranschaulichen, daß die Gotteserfahrung den Menschen so weit umwandelt, wie er umgewandelt zu werden wünscht, und daß die Zugehörigkeit zu einer Kultur dieser Umwandlung Grenzen setzt. Denn das Alte Testament selbst bewegt sich in Richtung auf die Feindesliebe; denn Dingen wie dem heiligen Krieg und der Verwünschung fremder Völker standen Visionen einer Zukunft gegen-

über, in denen alle Nationen unter der Herrschaft Gottes vereint sein sollten, und Ausdrücke des Verlangens, traditionelle Feinde möchten doch ihre Sünden bereuen und auch an den einen wahren Gott glauben, der Heil bringt. Das hat nichts mit «fortschreitender Offenbarung» zu tun. Manche von den Stellen, die sich in Richtung auf die Feindesliebe bewegen, sind früher als andere, die einen Haß zum Ausdruck bringen. Ein enger Nationalismus zeigt sich sowohl in der Frühzeit wie in der Spätzeit des Alten Testamentes. Das überrascht nicht. Der Haß ist ein allen Kulturen gemeinsamer Zug, in dem sich das Dämonische im Menschen kundtut. Das Christentum hat diesen Dämon nicht austreiben können, und es besteht kein Grund, ihn unter Gottes Schutzherrschaft zu stellen. Zweifellos sollten wir hier keine Schwierigkeiten in der Einsicht erblicken, daß die Kultur die Gotteserfahrung mitbedingt, und daß wir uns immer entscheiden, Züge unserer Kultur beizubehalten.

Wir haben eben schon die alttestamentliche Ehemoral erwähnt. Hier läßt sich ebensogut sagen, daß das Alte Testament und seine Gesetze und Praktiken die untergeordnete Stellung der Frau in der alten Welt widerspiegeln; nur die soziale Unterdrückung der Frau gibt dem Mann die absolute Gewalt, erlaubt ihm die Polygamie und schafft eine doppelte Moral. In diesem Punkt war Israels Kultur überhaupt kaum durch seine Gotteserfahrung umgewandelt. Und worauf es hier ankam, war nicht eine Offenbarung neuer Gesetze, sondern eine grundlegende Umwandlung der Haltung der Gesellschaft der Frau gegenüber; und diese wiederum bedeutet eine Umkehr in der Haltung der Gesellschaft der menschlichen Person gegenüber. Dieselbe Notwendigkeit ergibt sich aus der Einstellung des Alten Testamentes zur Sklaverei. «Die Emanzipierung der Frau» war keineswegs der Schlüssel für dieses Problem. In der römischen Welt war die Frau emanzipiert, doch die hier herrschenden Verhältnisse konnten beim besten Willen nicht als ideal bezeichnet werden. Wenn aber Jesus das Ideal der Einehe verkündete, zitierte er dabei das Alte Testament; und die Stelle, die er zitierte, besagt mehr als die Einehe. Sie stellt die volle Menschenwürde der Frau fest. Israel war nicht bereit zu der kulturellen Umwälzung, die dieser Grundsatz erfordert.

Aus dieser und anderen Überlegungen, die noch angeschlossen werden könnten, ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß die menschliche Situierung im Konkreten den Auswirkungen der Gotteser-

fahrung Grenzen setzt. Kulturelle Begrenzungen liegen auf eine Weise außerhalb der Reichweite des Einzelmenschen, und wen soll man schließlich verantwortlich machen für die Entscheidung einer Gemeinschaft, die niemals eine institutionelle Form angenommen hat? Man könnte diese Situation mit der eines Kindes vergleichen, wenigstens soweit und solange wie wir uns bewußt sind, daß nicht von Kindern die Rede ist. Letzten Endes entspringen solche Begrenzungen einer freien Entscheidung. Wenn daher jemand sucht, dem Ungeformten Form zu geben, so könnte man sagen, daß diese freie Entscheidung eine Entscheidung ist, Gott nicht in totaler Weise, sondern innerhalb der von einer Kultur gesetzten Grenzen anzunehmen. Der Mensch rechnet nicht damit, daß die Gotteserfahrung eine kulturelle Umwälzung erfordert, wenn Gott in totaler Form angenommen werden soll, doch kann es gerade dies sein, was verlangt ist.

Wenn man die Grenzen des Alten Testaments in dieser Weise ansieht, wird der Christ sich in entsprechender Form die Frage nach den Grenzen der christlichen Offenbarung stellen. Denn auch diese Grenzen sind keine Grenzen Gottes, sondern Grenzen des Menschen. Die Frage lautet also, in welcher Weise die menschliche Situation und Bedingtheit des Christen der Auswirkung der Fülle des in der Kirche lebenden Christus Grenzen gesetzt haben, und wie weit die christliche Gemeinschaft oder vielmehr die einzelnen weltlichen Gemeinschaften, aus denen die Kirche zusammengesetzt ist, darauf bestanden haben, ihre kulturellen Formen beizubehalten. Ja, der Christ kann sich sogar fragen, weshalb es denn keine christliche Gemeinschaft gibt, und wird dann vermutlich zu der Antwort kommen: Weil die Christen es nicht wollen. Er denkt vielleicht, die Christen hätten die Umwälzung in der Stellung der menschlichen Persönlichkeit, die wir mit dem Kommen Christi verbinden, noch nicht angenommen und bestimmten die menschliche Persönlichkeit immer noch nach rein weltlichen Werten. Daraus kann sich der Schluß ergeben, daß die Christen Gott noch nicht im vollen Umfang angenommen haben, weil sie den Menschen noch nicht im vollem Umfang angenommen haben; doch können sie nicht sagen, das sei ihnen in ihren heiligen Büchern nicht offenbart.

4. *Theologische Werte*

Die Unterscheidung zwischen «christlichen» Werten, wie wir sie oben entwickelt haben, und «theo-

logischen» Werten ist nicht so exakt, wie man wünschen möchte. Doch gibt es gewiß eine Unterscheidung zwischen dem christlichen Glauben, wie ihn jedes Glied der Kirche besitzt, und der Theologie als einer erlernten Disziplin, in der nur wenige ausgebildet sind. Doch die Theologie setzt den christlichen Glauben voraus, und zugleich gibt sie dem christlichen Glauben, von dem sie gestärkt wird, Nahrung. Überdies ist der gebildete Katholik heutzutage bedeutend besser mit der Theologie vertraut, als es seine Vorfahren im allgemeinen waren, und er verlangt, daß sein Glaube theologische Substanz hat. Daraus sind einige Überschneidungen zwischen den beiden Diskussionsbereichen entstanden. Wir wollen versuchen, die beiden soweit wie möglich auseinanderzuhalten, doch ist es nicht möglich, sie vollkommen voneinander zu trennen.

Die Theologie, wie sie in der Kirche entwickelt worden ist, läßt sich als philosophische Interpretation des Glaubens bezeichnen. Durch die Verwendung philosophischer Kategorien und philosophischer Methoden suchen die Theologen nach einem weiteren und tieferen Verständnis dessen, was die Kirche glaubt. Sie versuchen, die Glaubensartikel zueinander in Verbindung zu setzen, so daß sich daraus eine synthetische Gesamtschau ergibt. Sie operieren mit dem vorhandenen Material, so daß neue Schlüsse sich nahelegen. Sie legen wohl-durchdachte Hypothesen vor mit dem Ziel, Antworten auf Fragen zu finden, die der Glaube nicht unmittelbar beantwortet, oder einzelne Aspekte der geheimnisvollen Wirklichkeit, die Gegenstand des Glaubens ist, näher zu erklären. Mehrere Jahrhunderte lang war das systematische Studium der Theologie von den Ideen des hl. Thomas von Aquin und der Schule, die seinen Namen trägt, beherrscht. Bisher hat sich kein anderes System gezeigt, das verspricht – oder droht –, die beherrschende Position des Thomismus zu zerstören. Doch ist mehr als einmal gesagt worden, daß der Thomismus manche Züge besitzt, die altertümlich wirken, und nicht in der Lage ist, in der Sprache der heutigen Zeit über heutige Probleme zu sprechen. Die meisten, die solche Kritiken ausgesprochen haben, geben zugleich der Hoffnung Ausdruck, die biblische Theologie werde zumindest helfen, die Theologie von altertümlichen Zügen zu befreien und sie vor dem Verlust des Kontaktes mit der heutigen Welt zu bewahren.

Aus welchen Gründen sollte man hoffen, die biblische Theologie und speziell die Theologie des Alten Testaments könne auf die Theologie bele-

hend wirken? Zuerst könnten wir auf das Element hinweisen, das in den vorhergehenden Seiten verschiedentlich erwähnt worden ist: die Tatsache, daß das Alte Testament Gottes Handeln in der Geschichte darstellt. In der Bibel findet sich kein System von Ideen, sondern eine Folge von Ereignissen. Diese Ereignisse werden in der Bibel erkannt als die unerwarteten, paradoxen Ereignisse, welche menschliche Berechnung durchkreuzen und menschliches Planen übersteigen. Sie sind Beispiele für das, was der hl. Paulus die Torheit Gottes nennt. Als solche stehen sie scheinbar in völligem rationalen Gegensatz zur Argumentation der Philosophie. In Wirklichkeit ist das nicht der Fall, aber sie sind nicht leicht der philosophischen Analyse zugänglich, noch passen sie ohne Schwierigkeiten in die philosophischen Kategorien. Die Bibel betont, daß Gottes Taten einzig in ihrer Art sind.

In der Theologie hat das Wissen um das Mysterium die Neigung des Philosophen zur verstandesmäßigen Durchdringung immer ein wenig zurückgehalten. Doch dieses Mysterium ist in der Geschichte geoffenbart, und gerade in ihrem mangelnden historischen Bewußtsein liegt die Schwäche der Philosophie. Von Sokrates bis zur heutigen Zeit haben die Philosophen immer nach einer Welt zeitloser Wahrheiten gesucht, die sich über das Kontingente und Partikuläre erhebt; diese zeitlose Wahrheit ist tatsächlich in verschiedenen Philosophenschulen die Substanz, von der das Kontingente und Partikuläre nur der Schatten ist. Die christlichen Philosophen waren schnell bei der Hand, die höchste Wahrheit mit dem Gott, den sie anbeteten, zu identifizieren. Weniger schnell haben sie die Gefahr erkannt, die darin liegt, den Gott ihrer Anbetung in einen Gegenstand des Denkens zu verwandeln und dabei sein Tätigsein in der Geschichte zu übersehen. Die Theologie kann zu einem System des Wissens «über» Gott werden, das sich bei näherer Untersuchung als ein Wissen von dem herausstellt, was Menschen über Gott gedacht haben. Damit wird das Wissen wichtiger als die Antwort und das Tun – womit nicht gelehnet werden soll, daß das Wissen wichtig ist, sondern nur, daß es das einzig Wichtige ist. Und es ist von noch geringerer Wichtigkeit, wenn es ein Wissen ist, welches den Gegenstand seines Suchens und Forschens nicht erreicht und in ein Studium des suchenden Geistes abgeleitet. Die zeitlose Wahrheit ist die abstrakte und allgemeine Wahrheit, die in Wirklichkeit die Wahrheit einer nicht existierenden Realität ist.

Die Begegnung Gottes mit dem Menschen in der Bibel ist eine Begegnung lebendiger Personen, und der Mensch antwortet einer Person und nicht auf eine Idee. Er ist nicht aufgerufen, seine Zustimmung zu geben, sondern sich hinzugeben: der anderen Person in seinem Leben die beherrschende Rolle zuzuerkennen. Er ist berufen, etwas anderes zu werden als das, was er ist; sich einer Umwälzung seiner Persönlichkeit zur Verfügung zu stellen. Er weiß nicht, wie weit diese Umwälzung ihn treiben wird, und das ist das Herz des Mysteriums; er weiß nicht, wie hoch er sich erheben muß, um die Ebene Gottes zu erreichen, doch weiß er, daß dies die Höhe ist, zu der er getrieben ist. Er weiß, daß es um alles oder nichts geht; er ist nicht gerufen zu einem teilweisen Engagement, das ihm die Freiheit zu anderen Engagements, Wünschen und Ambitionen läßt. Er weiß, daß es nichts in seinem Leben gibt, was mit Sicherheit der Umwandlung entgeht, die Gott wirkt. Er muß sich für neue und unerwartete Möglichkeiten öffnen, und es ist ein anderer als er selbst, der bestimmt, worin sie bestehen.

Die biblische Begegnung vollzieht sich in der Geschichte, nicht im zeitlosen Reich des Abstrakten und Allgemeinen. Gott begegnet niemals «dem Menschen»; er begegnet den Menschen als Einzelmenschen und in Gruppen. Er begegnet Abraham, Moses, David, Amos, Isaias. Er begegnet Israel zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Platz, in einem konkreten Augenblick der Geschichte, der sich niemals wiederholt. Die Antwort der Menschen ist ebenso konkret und bestimmt; sie ist eine Antwort, die in einer einmaligen Situation gegeben wird und muß diese Situation widerspiegeln. Die Antwort des einen ist nicht gleich der des anderen, denn die Anforderungen einer Situation sind nicht dieselben wie die einer anderen. Jeder antwortet den Erfordernissen und Möglichkeiten entsprechend, die er bei sich findet, wenn er gerufen ist; und wenn seine Antwort seine persönliche Situation nicht widerspiegelt, wenn die Umwälzung in dem wirklichen Leben, in das er hineingestellt ist, nicht stattfindet, so ist es keine echte Antwort. Es ist die Antwort der Athener auf die Areopagrede des Apostels Paulus: «Darüber wollen wir dich ein andermal hören!» Die Antwort ist Tun, unmittelbares und an die Wurzeln greifendes. Die Begegnung fordert einen Wandel, nicht die Beibehaltung des vorhandenen Zustandes. Eine Wandlung würde nur in einer Situation nicht verlangt, die einer Wandlung nicht bedarf. Es ist schwierig, sich eine menschliche Situation – in

der Vergangenheit oder in der Gegenwart – vorzustellen, für die das der Fall sein könnte.

Von einer alttestamentlichen «Gotteserkenntnis» zu sprechen, ist irreführend, denn, wenn wir von Erkenntnis sprechen, denken wir an die Erkenntnis des Philosophen. Das passende Wort lautet nicht Erkenntnis, sondern Erfahrung; denn das Alte Testament berichtet von Israels Gotteserfahrung. Die Begriffe, die es dabei verwendet, sind denen vergleichbar, die von der Erfahrung einer menschlichen Person mit einer anderen berichten; wir bezeichnen sie als anthropomorph und denken dabei leicht, die Sprache des Alten Testaments sei rührende Poesie, aber nicht Ausdruck eines logischen Denkens. Kein Leser der Bibel kann sich dem Eindruck entziehen, daß Gott in Israel näher und unmittelbarer tätig ist als heute. Doch sollen wir annehmen, daß Israel in einer Welt lebte, die von ganz anderen Gesetzen gelenkt wurde als denen der Welt, die wir kennen? Wenn das der Fall ist, kann Israels Erfahrung für uns keine Bedeutung besitzen. Gottes Handeln wurde in der Natur und in der Geschichte erkannt, und der göttliche Imperativ tat sich in jeder einzelnen dieser Handlungen kund. Wir mögen die israelitische Theologie der Rettung und des Gerichtes als übermäßig einfach empfinden, doch schuf sie eine Welt, die Israel vernünftig fand. Die Ausklammerung der tätigen Gegenwart Gottes macht die Welt nicht vernunftgemäßer. Gott ist in unserer Welt ebensowenig ein Gegenstand der Erfahrung, wie er es in der Welt des alten Israel war. Er hat sich nicht gewandelt und ebensowenig seine Haltung den Menschen gegenüber. Was sich gewandelt hat, ist das Bewußtsein des Menschen von dieser Gegenwart.

Das Alte Testament bestätigt die Unvermeidlichkeit wie die Grenzen des Weltlichen. Der Mensch begegnet Gott in dieser Welt und in den Tätigkeiten dieser Welt. Er kann Gott nicht finden, indem er dieser Welt entflieht, obwohl diese Empfehlung von vielen christlichen Autoritäten des geistlichen Lebens ausgesprochen worden ist. Das Wort des Thomas von Kempen: «Immer, wenn ich unter die Menschen gehe, kehre ich als geringerer Mensch zurück» – paßt nicht allzugut zu dem Interesse, das Gott im Alten Testament den Menschen entgegenbringt und das die Menschen füreinander aufbringen sollten. Israel brauchte nicht auf die Lehre des Evangeliums zu warten, daß der Mensch nach seinem Verhalten dem Mitmenschen gegenüber gerichtet wird; es kannte diese Lehre schon. Die Lehre Jesu über die Nächstenliebe ist der Angelpunkt

der christlichen Revolution, doch haben wir bereits darauf aufmerksam gemacht, daß er in einer Gemeinschaft sprach, in der diese Lehre nicht vollkommen neu war. Das Weltliche wird vergehen, aber an dem Weltlichen und durch das Weltliche erfüllt der Mensch das Gebot Gottes. Er kann seine Verantwortung für seine Rolle in der Welt nicht ablehnen.

Wir wissen, daß das Alte Testament ein Wachsen aufzeichnet – nicht so sehr ein Wachsen der Offenbarung oder der «Lehre», sondern ein Wachsen der menschlichen Erkenntnis Gottes. Das Prinzip des Wachstums sollte in der Theologie nicht vergessen werden; zumindest sollten wir nicht meinen, der christliche Glaube oder die christliche Theologie bewege sich auf einer Art einheitlicher Ebene, auf der nur horizontale Bewegung ist. Man braucht keine biblischen Überlegungen hinzuzunehmen; wenn wir nur einige Kenntnisse von den bemerkenswert primitiven Glaubensgehalten und -praktiken innerhalb der christlichen Gemeinde haben, so genügt das vollauf, um uns zu zeigen, daß wir uns auch noch in einem Wachstumsprozeß befinden. Immerhin sind innerhalb der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Kreuzzüge gepredigt und Hexen verbrannt worden. Es ist sehr gut möglich, daß das 30. Jahrhundert unser Christentum in mancher Hinsicht ebenso primitiv findet, wie wir das Christentum des 10. Jahrhunderts finden. Auch wir sind in kulturelle Grenzen eingeschlossen; gleich unseren Vorfahren aber erkennen wir sie nicht. Solange man sie aber nicht erkennt, bleiben sie bestehen; denn wir benötigen das Evangelium, sich auf unsere Kultur abzustimmen.

Man kann das Alte Testament studieren als Dokument über Israels immer neues Versagen, und sein Studium unter diesem Gesichtspunkt ist außerordentlich interessant. Es hat tatsächlich keine israelitische Institution gegeben, die bleibend war. Der Bund der Stämme, das Gesetz des Bundes, die Monarchie, ja selbst das Prophetentum – alles ging unter in den Katastrophen der israelitischen Geschichte. Die wenigen Institutionen, die in der nachexilischen Zeit erneuert wurden, ließen Israel weiterbestehen als kultische Gruppe mit einem System von Tieropfern und einem religiösen Gesetz. Doch besaß diese Gruppe keine politische Selbstbestimmung und zeigte nur wenig von der schöpferischen Kraft, die im frühen Israel sichtbar war. Sie bildete eine Gruppe, die darauf bedacht war, zu erhalten, und nicht eine schöpferische Gruppe; doch in vielen historischen Krisen kann eben nur eine solche Gruppe überleben.

Kein anderes Volk des Altertums oder der Neuzeit hat eine so ehrliche und kritische Aufzeichnung seiner eigenen Fehler und seines eigenen Versagens hinterlassen. Gesetz, Opfer und Königtum: alles wird zum Thema kritischer Erzählungen und kritischer Prophetien, die weder die Fehler des Systems noch die des in das System einbezogenen Menschen auslassen. Und schließlich war auch das Prophetentum nicht mehr die bedeutsame Stimme innerhalb der israelischen Gemeinschaft; die späteren Propheten haben nicht die Kraft ihrer Vorgänger, und nach dem 5. Jahrhundert gibt es auch keine prophetische Schrift mehr. In diesem Zusammenhang betrachtet, ist es nicht erstaunlich, daß Jeremias eine Zukunft voraussagt, in der es keine Institutionen mehr gab, durch welche Gott unmittelbar zu jedem Einzelnen sprach, wie er zu Moses gesprochen hatte, und daß er daher sein Gesetz in die Herzen und nicht auf Steintafeln schreiben wollte. Israels Unfähigkeit, bleibende religiöse Institutionen zu schaffen, ist eine recht schwerwiegende Tatsache; und die Grundlage der israelitischen Kritik an den Institutionen Israels verdient ein umfassenderes Studium, als ihm bisher gewidmet worden ist. Das historische Christentum ist in der Kritik seiner eigenen Institutionen nicht besonders erfolgreich gewesen. Sowohl nach den historischen als auch nach den prophetischen Schriften Israels haben die Institutionen versagt, weil sie mehr Hindernisse auf dem Weg zu Gott waren als Kanäle, durch die die Menschen Gott erreichen konnten. Sie wurden ihrem Zweck als Medien für Gottes Worte und Taten entfremdet und zu anderen Zwecken mißbraucht: zum Gewinn von Macht oder Besitz, entweder für die Nation oder für die Einzelnen, die für die betreffenden Institutionen verantwortlich waren. Wenn die Propheten das Gericht verkündeten, so forderten sie keine Reform der Institutionen als solcher, sondern sagten nur ihren Verfall voraus. Eine tiefgreifende Kritik ist kaum denkbar.

Was können diese Überlegungen uns für die theologische Methode sagen? Niemand weiß besser als der Autor, daß sie recht vage und allgemein wirken und zu keinen konkreten Anregungen führen. Das Studium der systematischen Theologie wird weiterhin philosophisch sein; doch vielleicht ist hier eine Akzentverschiebung möglich. Offenbar besteht kein Zweifel darüber, daß die Theologie strenger historisch und strenger biblisch werden muß. Die Offenbarung ist keine «Lehre», noch läßt sie sich in einer Reihe von Sätzen, wie auch immer

sie strukturiert und aufgebaut sein mögen, fassen. Die Offenbarung muß als Gotteserfahrung des Menschen gesehen werden, und das bedeutet, daß sie, wie die Theologie es immer erkannt hat, zuerst in der Bibel studiert werden muß. Doch hat die fremde Welt des biblischen Denkens und der biblischen Sprache die Theologen schon früh in die vertrautere Welt der Philosophie getrieben; doch die Übertragung der Offenbarung in diese Welt war keineswegs originalgetreu. Die Gotteserfahrung vollzieht sich in der Welt und in der Geschichte, und ihre Auswirkungen zeigen sich in der Welt und in der Geschichte. Die Offenbarung schließt den göttlichen Imperativ ein, der jedoch verschleiert werden kann; unsere eigenen Beispiele eines recht primitiven Christentums machen dies deutlich. Der göttliche Imperativ als abstraktes und allgemeines verbindliches Prinzip besitzt keine Kraft und eröffnet ganz gewiß keine neuen Dimensionen des Lebens. Die Theologie ist in ihrer Auseinandersetzung mit dem göttlichen Imperativ mehr den Schriftgelehrten als den Propheten ähnlich gewesen. Sie hat keinen Raum gelassen für mythologische Formen, für eine Bilderwelt, für Appelle an die Sinne und die Gefühle. Sie kann sagen, das sei anderen Kräften innerhalb der Kirche überlassen geblieben. Doch warum muß die Theologie so eng aufgefaßt werden, warum muß die Theologie geflissentlich vermeiden, was in der Bibel Herz und Seele des menschlichen Abenteurers mit Gott, der menschlichen Begegnung mit Gott in der Geschichte und der Welt, ist?

Eine historische Theologie wird die menschlichen Erkenntnisse der göttlichen Wirklichkeit in ihren eigentümlichen historischen Zusammenhang hineinstellen und anerkennen, daß kein Mensch eine zeitlose Sprache spricht, Gott aber immer in menschlicher Sprache gesprochen hat. Sie wird die kulturellen Hintergründe der Offenbarung anerkennen und verstehen, daß die Offenbarung auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesehen werden muß, wenn sie weiter lebendig bleiben soll. Eine historische Theologie wird ihre übertriebene Sorge für eine Bewahrung der Formeln der Vergangenheit aufgeben und ebenso ihre Angst, eine neue Aussage zu wagen, die sich an die Menschen ihrer eigenen Zeit richtet. Sie wird sich nicht mehr fürchten zu tun, was die Propheten Israels getan haben, aus dem Glauben heraus, daß der Gott, der seine Worte durch die Propheten gesprochen hat, heute noch zum Menschen spricht. Der Theologe sollte sich als einen der Sprecher des

Wortes betrachten und sich nicht damit zufriedengeben, zu wiederholen, was frühere Sprecher gesagt haben. Denn die Qualifikation «historisch» bedeutet: anerkennen, daß die Geschichte nicht stehengeblieben ist, daß die verbindliche Einlassung des Menschen auf Gott in der gegenwärtigen Welt weitergeht und in diese Welt hineingestellt werden muß, nicht aber in eine ferne Vergangenheit. Eine historische Theologie betrachtet Gott nicht als abstrakte Wesenheit, und sie betrachtet ganz gewiß nicht den Menschen als abstrakte Wesenheit. Der Mensch ist ein wenig bekanntes Wesen, aber das Studium dessen, was er gewesen ist und getan hat, bedeutet eine wertvolle Hilfe.

Wenn die Theologie historisch sein soll, wird sie auch kritisch sein; sie wird diesen Teil des Prophetenamtes nicht aussparen. Sie wird selbstkritisch sein und ihr eigenes Wachstum an der Bewegung der Geschichte messen und sich über ihre Reaktionen ein Urteil bilden. Sie wird ihre Methoden kritisch betrachten und sich fragen, ob diese Methoden vom Wachstum des menschlichen Wissens ihren Nutzen ziehen, wie sie es in den Tagen eines Thomas von Aquin taten. Sie wird ihre eigene Welt kritisieren, und ihre Kritik wird aus einem ehrlichen Verständnis dieser Welt und einer menschlichen Sympathie mit den Menschen, die in dieser Welt leben, erwachsen. Billiges Geschimpfe über Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit dieser Welt hat lange zum eisernen Bestand des Arsenal der Theologen gehört, die weder die Welt richtig kannten noch sich besonders um ihren Lauf gekümmert haben. Die Theologie ist in ihrer Weltkritik nicht oft genug konstruktiv gewesen. Letztlich muß diese Kritik Ausdruck des Wortes Gottes dem Menschen ihrer Zeit gegenüber sein; und das Wort Gottes ist das Wort der Rettung und des Gerichtes.

Eine kritische Theologie wird mit ihrer Kritik aber auch da ansetzen, wo sie besser als jeder andere dazu fähig ist: an den Institutionen der Kirche. Aus der Erkenntnis, daß das Wachstum zur Erfahrung der Offenbarung gehört, wird die Theologie erkennen, daß die Kirche immer wächst. Doch sollte die Theologie festzustellen suchen, wo sie wachsen kann und sollte, und wo sie mit ihrem Wachstum im Verzug ist. Oft genug hat die Theologie die Kritik den Häretikern und Agnostikern überlassen, und diese Kritik wurde dann natürlich weder verständnisvoll noch konstruktiv; denn die Menschen dieser beiden Gruppen haben für gewöhnlich gedacht, das Beste, was die Kirche tun könne, sei zu

verschwinden, und zwar möglichst schnell. Sie freuen sich, wenn sie daran denken, daß die Kirche schwächlich und wirkungslos spricht und werden nervös, wenn die Kirche konkrete und verbindliche Selbstkritik übt. Häufig hat die Theologie die Institutionen der Kirche verteidigt, selbst wenn sie nicht mehr zu verteidigen waren, anstatt sich an die Kritik heranzuwagen, zu der sie fähig ist. Das ist nicht immer der Fall gewesen, und wir glauben, es wird auch nicht immer so sein.

Unser Versuch, einige theologische Werte des Alten Testaments herauszustellen, soll nicht der Methode dienen; die Entwicklung einer theologischen Methode ist eine zu umfassende Aufgabe, als daß sie hier umrissen werden könnte. Sie sollen vielmehr als Anregungen für eine Erneuerung des Geistes und der Atmosphäre dienen und zeigen, daß die Theologie bedeutend mehr tun kann, als sie gegenwärtig tut. Ihre Aufgabe in der Kirche besteht keineswegs darin, Nachwächter für die Lehre zu sein. Sie hat vielmehr ihre eigene, spezielle Führungsaufgabe, die niemand anders versehen kann. Christliche Führung aber läßt sich nirgendwo besser und schneller lernen als in der Bibel, und es ist nicht zu leugnen, daß die Kirche eine Anzahl führender Persönlichkeiten gehabt hat, deren biblische Fundierung nicht sehr tief reichte. Doch was sie immer an Führung gegeben haben, war doch noch ein letzter Widerschein der Bibel, die durch die Kirche zu ihnen kam, welche die Bibel bewahrt und liest. Aus der Bibel wird die Theologie die Kraft des Wortes Gottes erkennen, das, wie die Theologie glaubt, ihrer besonderen Obhut anvertraut ist; und durch die Bibel wird sie auch ermutigt werden, diese Kraft frei zu machen.

¹ Hier seien zwei in jüngster Zeit erschienene Werke erwähnt, die sich mit unserem Thema befassen: P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962); C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Paris 1962).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN McKENZIE

Geboren am 9. Oktober 1910 in Brazil (Indiana/USA), Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Xavier Universität von Cincinnati, an der Universität Saint Louis und am Weston College, ist Master of Arts und Doktor der Theologie und Professor für Altes Testament an der Notre-Dame Universität (Indiana/USA). Er veröffentlichte: *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology* (1963).