

1. *Die Ergebnisse der Religionsgeschichte*

Die besondere Botschaft des Alten Bundes stellt zu einem großen Teil eine Reaktion auf das Heidentum der Umgebung dar. Heißt dies, die vorbiblischen Religionen hätten jeglichen Wertes entbehrt? Um darüber zu urteilen, ist von den objektiven Gegebenheiten auszugehen, welche die Religionsgeschichte uns bietet. Der antike Mensch (der heute in gewissen traditionsgebundenen Zivilisationen weiterlebt) hatte einen scharfen Sinn für das Heilige. Er sah dieses in allen kosmischen Wirklichkeiten und allen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig, die er so als Hierophanien auffaßte.¹ Infolge dieser universalen Sakralisierung nahm die Vorstellung, die er sich vom «Göttlichen» machte, ebenso viele Formen an, wie die menschliche Erfahrung sie sich ausdenken kann. Wir brauchen bei diesem Quellgrund verschiedener Mythologien nicht zu verweilen. Da der Mensch sich in allen Umständen vor Präsenzen des Übernatürlichen gestellt weiß, sucht er sich diese gnädig zu stimmen, sich der Güter zu versichern, die von jeder dieser Präsenzen ausgehen, ja selbst sich dieser Gegenwart so sehr hinzugeben, daß er sich von ihr absorbieren läßt.² Dies ist das wesentliche Ziel des Kults. Er ist nicht lediglich eine Huldigung, die man der Gottheit erweist. Seine mit sozusagen magischer Wirksamkeit versehenen Riten aktualisieren den Zusammenhang des Menschen mit den überirdischen Mächten, indem sie ihn in eine symbolische Form übersetzen. In diesem Rahmen versteht man den Sinn der heiligen Orte, der Opfer, der Kultmähler usw. Man sieht, in welchem Sinn das Universum des antiken Menschen als sakral qualifiziert werden kann: das Göttliche tritt darin überall zum Vorschein, und alles bietet Gelegenheit, mit ihm in Beziehung zu treten. Doch handelt es sich um eine mehrdeutige Sakralität, worin der Gottesgedanke sich fast nicht vom kosmischen und gesellschaftlichen Rahmen löst, der das Dasein des Menschen umspannt hält. Deswegen kann die biblische Offenbarung sie nicht ohne weiteres übernehmen, sondern muß zunächst die Vorstellung, die ihr zugrunde liegt, klären.

2. *Die Offenbarung und die heidnischen Religionen*

Um gegenüber dem Heidentum ihre Eigenständigkeit zu behaupten, zeigt die Religion des Alten Bundes mit aller Schärfe die Zwieltichtigkeit des

Beiträge

Pierre Grelot

Präsenz Gottes und
Gemeinschaft mit Gott
im Alten Bund

Das Gottesproblem gehört der existentiellen Ordnung an. Es ist nicht damit getan, daß man sich über Gott Gedanken macht und über ihn spricht, sondern es geht darum, konkret zu ihm in Beziehung zu treten, also dank gewisser Zeichen, die sie unzweideutig manifestieren, seine Präsenz zu erleben und auf gleichsam Erfahrungsebene in Gemeinschaft mit ihm zu leben. Die Offenbarung der beiden Testamente läßt des Hindernisses ansichtig werden, vor das die Lösung dieses Problems gestellt ist: Wenn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und weiterhin sein Gepräge an sich trägt, so vollzieht sich doch seine Existenz von Anfang an unter dem Zeichen der Sünde (vgl. Gn 3). Deswegen ist er nicht imstande, auf dem Weg über seine Schöpfung, die deren transparente Manifestation wäre, die Präsenz Gottes unmittelbar wahrzunehmen, und die Gemeinschaft mit Gott kann nicht Gegenstand einer innern Erfahrung sein, die in der Reichweite seiner Bemühungen läge. Gott ist für ihn gegenwärtig und abwesend, nah und fern zugleich: anwesend und nah als Schöpfer, da die Existenz des Menschen von ihm abhängt; fern und abwesend in bezug auf das Bewußtsein, das der Mensch als Sünder von ihm haben kann. Hier liegt eine Antinomie vor, die einzig die göttliche Gnade zu übersteigen vermag. Deswegen hat Gott, als die Fülle der Zeit gekommen war, seinen Sohn auf die Erde gesandt (Gal 4,6), und seitdem sind seine Gegenwart unter uns und unsere Gemeinschaft mit ihm in die sakramentalen Strukturen der Kirche eingeschrieben. Wie aber war die Lage während der Vorbereitungszeit, im Alten Bund und vor ihm (oder auch außer ihm)? Dies ist die Frage, die uns im vorliegenden Aufsatz beschäftigt.

Sakralen im eben beschriebenen Sinn auf. Zwar räumt sie ein, daß es in oder außer der Welt wohlwollende oder übelgesinnte Präsenzen gibt, die auf Erden eingreifen können. Ihrer Ansicht nach ist jedoch der Gottesname dem Einigen vorzubehalten, der sich den Vätern geöffnet hat und durch seine Propheten weiterhin spricht. Somit hat keine Macht im Himmel, auf Erden oder in der Unterwelt mehr das Recht auf irgendwelchen Kult: dies ist das erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 2-3). Die Mythen, worin das Göttliche unter eine Vielzahl von Teilhabern verteilt wurde, und die Riten, die organisch damit verbunden wurden, um den Menschen in Verbindung mit Gott zu bringen, werden mit Stumpf und Stiel ausgemerzt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Urteil über das Heidentum gänzlich negativ. Indem die Offenbarung die Transzendenz des einzigen Gottes betont, erweitert sie zudem anscheinend die Distanz zwischen den Menschen und ihm. Indem sie ein scharfes Wissen um die Sünde mit sich bringt, erschwert sie den Zutritt zu ihm. Wenn sie auch die Möglichkeit einer Schau Gottes und einer Kommunikation mit ihm, in prophetischem Sinn verstanden, nicht bestreitet, so verwehrt sie doch jeden Versuch einer unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen. Es ist aus mit dem orgiastischen Mystizismus, worin der Mensch sich mit den finstern Mächten des Kosmos belehnt fühlen konnte; es ist keine Rückkehr möglich zu irgendeinem Urprinzip, mit dem der Mensch verschmelzen würde. Gott will nicht mit einer mütterlichen Natur verwechselt sein, in deren Schoß der Mensch seine Personalität vergraben könnte. Somit steht nicht zu erwarten, daß der den «fremden Göttern» erwiesene Kult wohlwollend gedeutet werde; die Zugehörigkeit zum Gottesvolk verlangt zum vornherein einen vollständigen *Bruch* mit den Bräuchen der andern Völker.

Andere Gegebenheiten sprechen jedoch im umgekehrten Sinn. Die Berichte von Gn 4-11 geben zu verstehen, daß Gott vor der Berufung Abrahams in der heidnischen Welt echte Anbeter gefunden hat: Abel, Henoch, Noe... Zwar sind dies legendäre Gestalten. Ihre Bedeutung rührt jedoch nicht von einer Geschichtlichkeit im Sinn der Geschichtswissenschaft her, sondern hängt zusammen mit dem, was sie in der Geschichte der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit darstellen. Ein Rest von Gerechten hat somit im Rahmen des Heidentums die Möglichkeit gefunden, dem wahren Gott einen seiner würdigen Kult darzubringen. Henoch und Noe «wanderten vor Gott» (Gn

5,22; 6,9), was auf eine Vertrautheit hinweist, worin der Mensch sich von der göttlichen Gegenwart begleitet weiß. Abel und Noe brachten Opfer dar, die Gott mit Wohlgefallen annahm (Gn 4,4; 8,21); somit ist es möglich, daß die symbolischen Riten, die in den traditionellen Kulturen vollzogen werden, einen korrekten Sinn und eine reale Wirksamkeit haben, sofern sie von gerechten Menschen ausgeführt werden. Zudem zeigt die Gestalt des Noe, daß die Menschheit schon in vorgeschichtlicher Zeit in einer Bundesökonomie lebte, worin die Zeichen der göttlichen Huld in den Kosmos eingeschrieben waren (Gn 9, 12-16).

Dennoch bilden Abel, Henoch und Noe (wie die drei bei Ez 14,14 erwähnten Gerechten) Ausnahmen. Die sündige Menschheit, die sie umgibt, bleibt fern von Gott, über den sie jede genaue Kenntnis verloren hat (vgl. Röm 1,21). Ihre Kulte sind in der Lüge installiert: sie opfern Dämonen, die nicht Gott sind (Dt 32,17), und nehmen an ihrem Tisch teil (1 Kor 10,20).

II. DIE ZEICHEN GOTTES IM ALTEN BUND

1. Die Präsenz Gottes in der Geschichte

Der Glaube Israels sucht die Zeichen der göttlichen Gegenwart in einem Bereiche, der von den Mythologien nicht sakralisiert wurde: im Bereich der Geschichte.³ Indem das Wort Gottes durch die prophetische Botschaft (im weiten Sinn des Wortes Prophet) zu den Menschen gelangt, wird es zu einem *Ereignis*, das in eine bestimmte Zeit eingeschrieben ist und mit den zeitgenössischen Umständen zusammenhängt. Außerdem bezieht sich sein Inhalt nicht allein auf das Wesen Gottes, das in zeitloser Form in seiner Reinheit an den Tag tritt, sondern auch auf das Wirken Gottes in der Zeit, auf die Verwirklichung seines Heilsplans im Herzpunkt der Geschichte: *Gott offenbart sich durch seine Taten*, indem er den Lauf der Ereignisse lenkt, aus denen sich das Menschenleben zusammensetzt. Gewiß wäre diese Deutung der Geschehnisse nicht möglich ohne das prophetische Wort, das ihr zugrunde liegt; doch wäre das prophetische Wort ohne Gegenstand, wenn es nicht zu zeigen hätte, daß Gott das Feld der Geschichte betritt.⁴ Damit der Glaube in den Herzen erwacht, muß zudem das Prophetenwort *durch Zeichen beglaubigt* sein. Einerseits kann es sich um Wunder im modernen Sinn des Wortes handeln, doch kann der in den Ereignissen eingeschlossene Sinn auch wahrgenommen werden, ohne daß unser Begriff der «Naturgesetze» in diese Entdeckung hineinspielt. Im Alten

Bund hält es oft schwer, die Grenzlinie zu ziehen zwischen den zeichenhaften Ereignissen, welche die Menschen zum Glauben führen, und den bezeichnenden Geschehnissen, deren Sinn der Glaube entdeckt: die einen wie die andern manifestieren die Präsenz Gottes in der Geschichte.

Man müßte hier an ein Gefüge von Ereignissen erinnern, das von Israel stets im Gedächtnis behalten wurde, um von ihnen aus die Wege Gottes zu entziffern: die Ereignisse, die von der Berufung Abrahams sich bis zum irdischen Höhepunkt der Nation (David und Salomon) erstrecken. In diesem menschlichen Abenteuer, das manchen andern gleicht, hat der Glaube einen Leitfaden wahrgenommen, der die anekdotischen Einzelheiten zutiefst zu einer Einheit verbindet: Gott hat die Stammväter des Volkes zu sich gerufen und ihnen seine Verheißungen mitgeteilt; diese Verheißungen hat er erfüllt, indem er Israel zu seinem besonderen Volk machte und ihm die Freiheit (Auszug aus Ägypten), den Bund, das Gesetz, das Heilige Land, die Befreiung von allen seinen Feinden, den Zutritt zu der Zivilisation Kanaans, die durch die Errichtung der Monarchie gekrönte nationale Einheit... schenkte. Dadurch hat er sein tätiges Eintreten für sein Volk irgendwie greifbar gemacht (vgl. Ps 78; 105; 106). Insbesondere der Auszug aus Ägypten war das hervorstechende Zeichen, worin Israel «die mächtige Hand» seines Gottes erkannte: Da «glaubte das Volk an Jahwe und an Moses, dessen Diener» (Ex 14,31). Im Hintergrund der Geschichte, deren Lauf er lenkt, hält sich stets Gott auf. So erscheinen alle Ereignisse als eine praktische Erfahrung seiner Wege, ohne daß sie deswegen etwas von ihrem Realismus auf empirischer Ebene einbüßen würden.

Indem die biblische Überlieferung sich dieses Schlüssels bedient, um die Geschichte des Aufenthalts in der Wüste zu deuten, hat sie die Fälle hervorgehoben, in denen die Gegenwart Gottes sich besonders handgreiflich bemerkbar gemacht hat. (Wir werden weiter unten auf den Fall des Sinai-bundes zurückkommen, der die Form eines Kultaktes hat.) Schon allein die Tatsache, daß man in der Wüste die notwendige Nahrung und den notwendigen Trank fand, wird für alle Geschlechter zu einem konkreten Zeichen dafür, daß Gott um sein Volk liebend besorgt ist (Ex 17,1-7; 16,2-36, übernommen in Ps 78,15-24; 105, 40-41). Zwar schmücken diese Texte die Züge der ursprünglichen Erfahrung aus (die im Fall des Mannas in Nm 11,7-8 viel prosaischer dargestellt wird). Das Buch der Weisheit wird diesbezüglich sogar von

einer Engelsspeise sprechen, «die jeglichen Genuß gewährte und jeglichem Geschmack entsprach» (Weish 16,20). Doch diese literarische Erweiterung der Erinnerungen hebt nur den Sinn einer Erfahrung stärker hervor, worin der Apostel Paulus eine vorweggenommene Präsenz des Geistes Gottes erblickt: «Alle haben die gleiche geistig zu verstehende Speise gegessen, und alle haben den gleichen geistig zu verstehenden Trank getrunken» (1 Kor 10,3). Auch die Früchte des verheißenen Landes werden selbstverständlich in derselben Sicht gedeutet (vgl. Dt 8,7-10; 26, 9-10). So stellt das Erlebnis der Verbindung mit Gott keineswegs eine Flucht aus der konkreten Welt dar, sondern schließt vielmehr die materiellsten Aspekte des Daseins mit ein.

2. Die Gemeinschaft mit Gott im Kult

Die Originalität des altbündlichen Kultes liegt nicht in seinen Riten, sondern in der Beschaffenheit des Glaubens, der ihn beseelt. Durch das Bekenntnis zum Eingottglauben verliert das Sakrale hier diese schillernde Zwielligkeit, die anderswo auf die Vergöttlichung der Kreaturen hinauslief. Jahwe ist der einzige (Dt 6,4), dem der Kult vorbehalten ist (Dt 6,13). Da Gott die Initiative ergriffen hat, zum Menschen zu kommen und ihn wiederum mit sich zu verbinden, muß der Mensch durch seine Taten auf das Wort, das ihn anruft, antworten: der Bericht über den Sinaibund bestimmt zugleich das Recht und den Kult. Darum erscheint der Bundesschluß in Form eines doppelten Rituals, das den beiden Quellen entspricht, die in dem uns vorliegenden Bericht verwendet werden. Einerseits besiegeln das Brandopfer, die Kommunionopfer und die Besprengung mit Blut feierlich die Verpflichtung, die Bundessatzungen zu halten (24,3-8). Andererseits werden die Vertreter der Gemeinde von Moses in die Gegenwart Gottes geleitet und treten in einem heiligen Mahl mit ihm in Gemeinschaft (24,1-2, 9-11). So wird der *Sinn des Bundes* von zwei Gesichtspunkten her dargelegt: als Antwort des Menschen auf das Wort, das Gott vorher an ihn gerichtet hat, und als Eintritt in die vertraute Gemeinschaft mit Gott, der seinem Volk sein Leben mitteilt. Wenn man die Kultinstitution des Alten Bundes prüft, darf man diese beiden Aspekte nie aus dem Auge verlieren. Es ist ein Kult, bei dem der feierliche Vollzug des Ritus des Sinns entbehrte, wenn er nicht eingebettet wäre in einen lebendigen, aus dem Worte Gottes sich nährenden Glauben. Damit werden gewisse

Diatriben gegen den Kult verständlich, die nicht nur bei den Propheten (Am 5,21-27; Is 1,10-16; Jr 6,20), sondern sogar im liturgischen Gebet des Psalteriums anzutreffen sind. Diese Riten haben eben nur Wert als Ausdruck einer innern Haltung des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Worte Gottes. Ist diese Haltung vorhanden, so erhalten die Riten ihre volle Wirksamkeit; der gesamte leibliche und gesellschaftliche Aspekt des menschlichen Wesens wird in den Bezug zu Gott hineingebunden, dessen Herz das gläubige Leben bildet.

In dieser Perspektive hat Israel die traditionellen Gesten übernommen, worin der Mensch seit jeher seine Ehrfurcht vor der Gottheit und sein Bemühen, in eine lebendige Beziehung zu ihr zu treten, zum Ausdruck brachte. Nur handelt es sich in diesem Fall nicht um kosmische Gottheiten, sondern um den transzendenten Gott, «der sprach, und die Dinge waren da» (Ps 33,9). Er wohnt in dem Heiligtum, das für die späteren Geschlechter das Andenken an den Sinaibund wachhält und schließlich nach der Reform des Josias alle anderen verdrängt (2 Kg 23,1-20). Vom Zelt in der Wüste bis zum Tempel von Jerusalem ist dieses das dauernde Zeichen der göttlichen Gegenwart, der Ort, wo Gott seine Herrlichkeit wohnen läßt. Wenn der Mensch sich zum Gebet in dieses Heiligtum begibt, darf er mit Recht sagen, er «suche das Antlitz Gottes», wie dies in mehr als einem Psalm der Fall ist (vgl. Ps 42,3; 63,3). Ganz allgemein bringen alle Riten denselben religiösen Grundgedanken zum Ausdruck, der in Begriffe des Bundes gefaßt wird. Sie fächern irgendwie dessen verschiedene Aspekte auf. Einerseits erweist der Mensch in der Religion Gott seine Huldigung: das Brandopfer, die Opfergabe, das Dankopfer vollziehen das, was sie in sinnbildlicher Form zum Ausdruck bringen. Umgekehrt empfängt Gott im Kommunionopfer, auf das ein heiliges Mahl folgt, seine Gläubigen an seinem Tisch (vgl. Ps 23,5), und so werden sich diese seiner Nähe bewußt. Findet das Opfer im Rahmen eines Festes statt, das die Ereignisse der Heilsgeschichte kommemoriert, fühlen sie sich in das Urerlebnis hineingenommen, dessen Gedächtnis sie feiern. Dies ist insbesondere beim Paschafest der Fall. So nimmt der Kult in der Suche nach Gemeinschaft mit Gott einen entscheidenden Platz ein. Durch die Verwendung von Sinnbildern läßt er dieses Streben bis in die Sphäre des konkreten Erlebnisses und der Phantasie eindringen, die von der Wirklichkeit eines unvorstellbaren Gottes so sehr übertroffen werden.

3. *Der religiöse Sinn des Universums*

Die Offenbarung geht vom Prophetenwort und der geschichtlichen Erfahrung aus und bricht von da nach dem Bereich auf, wo die alten Mythologien sich mit Vorliebe aufhielten: nach dem Bereich des Kosmos.⁵ Der Gott der Geschichte ist ja auch der Schöpfer, dem die Welt ihr Dasein, ihre Ordnung, ihren Sinn verdankt. Nachdem eine Wand aufgerichtet ist gegen die Vergöttlichung der Dinge, können diese wiederum als Zeichen für die Gegenwart Gottes dienen (vgl. Ps 19; 104). Die grandiosen Naturschauspiele sind, wie die Manifestation der kosmischen Urmächte, nicht mehr zwielichtige Hierophanien, sondern triumphale Theophanien (vgl. Ps 18,8-18; 29; 77, 17-19). Sie sind gewissermaßen Übersetzungen des Glaubens ins Bild, mythische Sprache. Doch die Offenbarung ist stark genug, um sich dieser Ausdrucksweise frei zu bedienen, welche die Sakramentalität der Dinge in das richtige Licht rückt. Auf alle Fälle nimmt diese Ausdrucksweise nur noch einen untergeordneten Platz ein. Wie in den Riten, so ist auch in diesem Punkt alles neu bewertet, umgestellt, von neuem durchdacht. Die Präsenz Gottes im Kosmos und in der Geschichte aktualisiert sich für jeden Menschen im Wort, das an ihn gerichtet wird, damit er durch den Glauben darauf antworte. Hier ist die wahre Nähe Gottes: «Denn wo wäre ein großes Volk, das einen Gott hätte, der ihm so nahe wäre, wie uns der Herr, unser Gott, sooft wir ihn anrufen?» (Dt 4,7.) «Ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du darnach tun kannst» (Dt 30, 14).

III. DAS DURCH DIE SÜNDE DES MENSCHEN GESTELLTE PROBLEM

1. *Die Grenzen der alten Heilsordnung*

Hier stellt sich die entscheidende Schwierigkeit ein: das Problem der Sünde, die der Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Gott entgegensteht. Wir brauchen nicht nachzuzeichnen, wie sich der Sündenbegriff im Alten Testament entwickelt hat.⁶ Das Gesetz als wesentliches Element der Bundesökonomie hat hier eine unersetzliche Rolle gespielt: in der Konfrontation mit dem Wort, worin sich ihm der Wille Gottes aussprach, wurde sich Israel seiner Sündhaftigkeit bewußt. Es brauchte dazu Zeit, denn abgesehen von der Neigung zum Götzendienst lauerte weiterhin die Gefahr des

Ritualismus. Hier griffen die Propheten entschieden ein. Isaias (1,1-16) schildert die Haltung Gottes angesichts eines seines Sinns entleerten Kultes: er ist angewidert, entsetzt, empfindet Haß und Unlust, wendet die Augen ab, stellt sich taub... Das heißt, für Menschen mit besudelten Händen ist die Lebensgemeinschaft mit ihm ein nichtiger Traum (1,15-16). Um aber diese Befleckung zum Verschwinden zu bringen, müßte man das Verhalten von Grund auf ändern (1,16-17.19). Ist aber eine solche Bekehrung möglich? Während einzelne Propheten dies zu hoffen scheinen, zerstört Jeremias diese Illusion (vgl. Jr 7, 27-28): «Vermag wohl ein Mohr seine Haut zu ändern oder ein Panther seine Flecken? Dann freilich könnt auch ihr Gutes tun, die ihr des Bösen gewohnt seid!» (Jr 13,23.) Die Sünden Israels beweisen, daß es unfähig ist, im Bunde mit Gott zu leben; der Bund wird deshalb zerbrechen wie eine Ehe, die infolge des Ehebruchs der Braut in Brüche geht (vgl. Os 2). Dieses geistliche Drama des Gottesvolkes enthüllt uns konkret die Lage, in der sich die gesamte Menschheit befindet: selbst die Gaben Gottes scheinen unwirksam zu sein angesichts einer Verstockung, die der Gnade Widerstand leistet.

Unter diesen Umständen wird die sündige Gemeinde der irdischen Güter beraubt sein, die Gegenstand einer bedingten Verheißung waren, und wird zudem noch die *Abwesenheit Gottes* erfahren. Oder vielmehr wird Gott für sie zu einem Richter, ja beinahe zu einem Feinde werden. Bei den Propheten nehmen die Ankündigung des Gerichts und die Katastrophenvisionen einen so großen Raum ein, daß solche, die in der Bibel den schön empfundenen Ausdruck einer mystischen Erfahrung suchen, davon aus dem Konzept gebracht werden. Doch was ist der Mensch angesichts Gottes? Isaias selbst wird in seiner Berufungsvision beim Gedanken an seine Unlauterkeit von Schrecken befallen (Is 6,5). Die sündige Menschheit muß sich deshalb darauf gefaßt machen, daß sich zwischen Gott und ihr eine Schranke aufrichtet – und Israel ist Glied dieser Menschheit. So bildet das Scheitern des Alten Bundes in der Offenbarung des Heilsplans ein sehr wichtiges dialektisches Moment. Es ist nicht ein Scheitern Gottes, denn Gott ist auch der Richter, der Israel verurteilt und für es ein tragisches Schicksal bereithält, wodurch er auf eine andere Weise seine Präsenz in der Geschichte betont. Es ist Enthüllung dessen, was im Menschen den Plan Gottes scheitern läßt. Um seine Ziele zu erreichen, wird Gott dieses Hindernis überwinden müssen.

2. Die eschatologischen Verheißungen

Kontrapunktisch zu diesen Androhungen von Strafen sprechen die Propheten Verheißungen des Heils aus, das sie ganz an das Ende der Zeiten ansetzen. Die Themen des Kommens Gottes, seiner Gegenwart unter den Menschen, der Gemeinschaft mit ihm nehmen darin einen beträchtlichen Raum ein. Um ihnen eine konkrete Anziehungskraft zu verleihen, greifen die Propheten die Hauptzüge der Erfahrung von einst wieder auf, welche die gleichen Gedanken ausdrückten. Dieses literarische Verfahren führt in die Eschatologie die Symbole ein, die in die Geschichte und die Institutionen Israels eingeschrieben sind.

Erstens werden die Ereignisse, in denen sich der Heilsplan verwirklichte, vom Auszug aus Ägypten an bis zum Eintritt in das Gelobte Land und vom Sinaibund an bis zum Höhepunkt der Davidischen Monarchie auf die Leinwand der Zukunft projiziert. Nachdem der erste Plan Gottes gescheitert ist, übernimmt der neue seine Grundstrukturen, wobei er die Hindernisse, die zum Scheitern geführt hatten, aus dem Wege räumt. Bei Osee geht die Verheißung des Neuen Bundes im Rahmen einer Eheallegorie vor sich (Os 2). Ihren Mittelpunkt bildet die Aufzählung der geistlichen Gaben, die Gott seiner Braut (d.h. seinem Volk) gewähren wird: Gerechtigkeit und Recht, zärtliche Liebe, Treue und Gotteserkenntnis (2,19-20). Dabei bleiben jedoch die konkreten Zeichen bestehen, die diese Rückkehr in die Gnade auf der Ebene der Erfahrung zum Ausdruck bringen. Desgleichen beschreibt das Buch Jeremias diesen neuen Bund, worin Gott sein Gesetz in die Herzen einritzen wird (Jr 31, 31-34) in sehr geläuterten Ausdrücken; dennoch behält die Rückkehr in das Land der Verheißung in seiner Heilsankündigung ihren Platz (Jr 31,10-14). Die Trostbotschaft (Is 40-55), worin das Thema des Bundes unter dem Bild der Ehe wiedererscheint (Is 54), fügt in ihre Zukunftsbilder eine Wiederholung der einst in der Wüste gemachten Erfahrungen ein: Gott wird sein Volk leiten, nähren und tränken (Is 41, 17-20; 48,20-21; 49,9b-10). Gewiß muß eine solche Sprache korrekt verstanden werden: erst die künftige Verwirklichung des Gottesplanes wird zu zeigen vermögen, auf welche Weise diese Verheißungen sich in die Tat umsetzen. Sie müssen sich jedoch auf eine solche Weise verwirklichen, daß ihre realistische, physische Seite sich nicht auf eine abstrakte Skizze reduziert, womit das Sinnlich-Leibhafte des menschlichen Wesens nichts mehr anzufangen wüßte.

Indem die Trostbotschaft ein von Ezechiel (43,1-7) übernommenes literarisches Thema entfaltet, lädt sie denn auch ein, die eschatologische Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit sehr konkret zu verstehen (Is 40,5; 52,8). In der gleichen Gedankenlinie beschreibt Isaias eine strahlende Theophanie, worin das neue Jerusalem von Gott selbst sein Licht erhält (Is 60,1-3. 19-20). Dem Brauch der liturgischen Poesie entsprechend (vgl. Ps 18,8-15; 50,3; 97,2-4) wird hier die kosmische Symbolik in den Dienst des Themas des «Kommens Gottes» gestellt. Die entmythologisierte Schöpfung liefert so ihr Kontingent von Symbolen, um vom unaussprechlichen Gott zu sprechen. Das Entscheidende liegt jedoch auf einer anderen Ebene: auf der der religiösen Beziehung, worin der Mensch sich nicht damit begnügt, Gott zu betrachten, sondern sich eng an ihn anschließt. Der Raum, den in den Verheißungen der Propheten der Kult einnimmt, bringt dies deutlich zum Ausdruck. Bei Ezechiel ist beim Abschluß des Neuen Bundes die Gabe eines neuen Herzens durch die Mitteilung des Heiligen Geistes (Ez 36,26-27) mit einer Reinigung durch eine rituelle Besprengung verbunden (36,25). Der gleiche Prophet sieht peinlich genau die Institutionen vor, die für den neuen Kult notwendig sind (Ez 40-48). Kein Wunder, daß die Isaiasapokalypse (Is 24-27) einen engen Zusammenhang zwischen der Endoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit und dem Tempel herstellt (24,23) und sodann die eschatologische Freude unter dem Bild eines Kultmahls schildert, zu dem Gott alle Völker einladen wird (25,6). Die endgültige Änderung der Lage des Menschen (25, 7-8; vgl. 65,19) wird die Frucht dieses neugewonnenen Zugangs zur Gemeinschaft mit Gott sein.

IV. DIE PRÄFIGURATIONEN DES NEUEN BUNDES

1. «Das alles widerfuhr ihnen im Sinne eines Urbildes»

Die kurz erwähnten Gegebenheiten machen verständlich, wie die christliche Idee biblischer Urbilder sich im Alten Bund allmählich herausgebildet hat.⁷ Es handelt sich dabei nicht um eine Spekulation über künstliche Symbole, die nachträglich mit Gegenständen verknüpft werden, die ursprünglich nichts damit zu tun hatten, sondern diese Typologie wurzelt in der existentiellen Erfahrung Israels als einer Erfahrung des Plans Gottes. Von daher versteht man, daß die Ereignisse, die einst Heilserfahrungen darstellten, darin einen

hervorragenden Platz einnehmen. Im Hinblick auf die Ereignisse des Auszugs stellt Paulus den Grundsatz auf: «Das alles widerfuhr ihnen im Sinne eines Urbildes» (1 Kor 10,11). Dafür besitzen die kosmischen Symbole nur noch einen untergeordneten Rang: gilt es doch nicht bloß, zu der Einsicht zu führen, daß Gott sich stets im Hintergrund der Dinge aufhält, sondern auch darauf hinzuweisen, daß er mitten in ihrer Geschichte zu den Menschen kommt, um sie von neuem mit sich zu verbinden.⁸ Was die Riten betrifft, sind sie einer doppelten Deutung fähig, je nachdem man sie auf eine «kosmische» oder auf eine «geschichtliche» Religion bezieht. Der Alte Bund übernimmt seine Riten aus Kulturen des ersten Typus, deutet sie aber in einer Sicht, die dem zweiten Typus entspricht (oder vielmehr: die den ersten Typus in den zweiten integriert). Darum sind die Kulthandlungen symbolische Begegnungen mit dem «Gott, der im Kommen ist», und erhalten dadurch eine sinnbildliche Bedeutung im Hinblick auf die große eschatologische Begegnung.

Indem die Propheten die Symbole, die sich aus dem geschichtlichen oder liturgischen Erleben ergeben, in die Eschatologie übernehmen, lösen sie den Prozeß aus, demgemäß sich die biblische Typologie entwickeln wird. Ihre Wahrsprüche bedienen sich einer Sprache, die man figurativ nennen kann.⁹ Sie verhüllt und enthüllt zugleich, weil sie die Zukunft offenbart, indem sie sich auf die Vergangenheit stützt, aber ein Überschreiten all der Grenzen voraussetzt, die dieser Vergangenheit ihr Gepräge gaben. Das Neue Testament wird diese Sprechweise übernehmen, um den arteigenen, unerhörten Inhalt der christlichen Erfahrung auszudrücken, die auf der Menschwerdung des Sohnes Gottes gründet – als ob diese Erfahrung (und vor ihr die Erfahrung Jesu selbst) sich ohne weiteres in die gänzlich vorgegebenen symbolischen Strukturen ergösse, welche die Neuheit des Evangeliums unangetastet lassen. So nehmen die Geschichte und der Kult Israels in seinem Glaubensleben eine ähnliche Stellung ein wie die, die der christliche Glaube Christus und den verschiedenen Aspekten seines Mysteriums beimißt. Diese Entsprechung stellt das Kriterium der authentischen Urbilder dar.¹⁰

2. Die Vorwegnahmen der christlichen Erfahrung

Der Übergang von den Präfigurationen zu der präfigurierten Wirklichkeit vollzog sich jedoch in der Kontinuität einer Glaubenserfahrung, die be-

gann, sobald Gott zu den Menschen gesprochen hatte, jedoch erst mit Christus, dem fleischgewordenen Logos, zu ihrer Fülle gelangte. Diese Glaubenserfahrung als Antwort auf Gottes Wort ermöglicht schon im Alten Bund, die Geschichte richtig zu interpretieren und dem Kult einen authentischen Sinn zu geben. Im Wort Gottes, worin sich Gottes Weisheit kundgibt, macht der Mensch schon die Erfahrung der Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine dunkle Erfahrung, die weder den sichtbaren Charakter der geschichtlichen Ereignisse noch die sinnenfällige Dimension der Kulthandlung an sich trägt. Und doch ist Gott wirklich da. Er wendet sich an den Menschen, holt ihn ein und tritt – soweit als der Mensch sein Wort aufnimmt – in unmittelbare Gemeinschaft mit ihm. Das Wort bringt so dem Menschen Nahrung und Trank (Is 55, 1–3); die Weisheit bereitet ihm ein heiliges Festmahl, das von den Kultmahlzeiten eigentlich bloß symbolisch repräsentiert wird (Spr 9, 1–6). Der Mensch tritt in unmittelbarem Kontakt mit einer transzendenten Präsenz, die als solche jenseits der Bilder verbleibt. Der Logos hat sich in der Welt noch nicht geoffenbart, teilt jedoch schon etwas von sich mit, selbst unter der Decke dieses Wortes, das sein Kommen in die Welt vorwegnimmt.¹¹ Dies ist die geheimnisvolle Wirklichkeit, die den Sinn begründet, der in der Zeit zuvor der im Glauben erlebten geschichtlichen und kultischen Erfahrung beigemessen wurde.

Kein Wunder, daß die Psalmisten ihr Gefühl der Gegenwart Gottes manchmal im Rahmen des Kultes, vor allem aber auf Grund ihres innern Erlebnisses ausdrücken, worin das Wort Gottes eine entscheidende Rolle spielt: Liebe zum Gesetz Gottes, woran der fromme Mensch seine Wonne findet (Ps 119, 70.97.103 usw.); Freude, am Kult teilzunehmen, worin der Mensch die Milde Gottes verkostet (Ps 27,4; 34,9); Verlangen nach Gott allein (Ps 73, 25–26), der dem Menschen eine Fülle von Glück verschaffen wird (Ps 16,11). Dies ist der gelebte Glaube, der den geschichtlichen Ereignissen und den Kulthandlungen ihre wahre Bedeutung verleiht. Ihm ist es zu verdanken, daß man von Gott sagen kann, er sei *unter dem Schleier der Bilder gegenwärtig*. Wenn z. B. die Geschichte vom Manna und die Kultmahlzeiten positiv die künftige christliche Existenz skizzieren, so nicht bloß deswegen, weil dabei von Essen die Rede ist, sondern weil im Glauben über die empfangene Nahrung hinaus eine

gewisse Gegenwart Gottes entdeckt wird. Ist es nicht der Glaube, worin wir heute Christus als Lebensbrot empfangen, glücklicher als unsere Väter, die in der Wüste das Manna gegessen haben (Jo 6,47–50)? Dies ist das wahre eschatologische Festmahl, das von den Propheten angekündigt und von den Juden erwartet wurde; in seiner Verwirklichung ist es jedoch sehr verschieden von dem, was menschlich zu errahnen war. Dies ist das wahre Festmahl der Freiheit, zu dem alle zum Glauben bereiten Herzen tatsächlich geladen sind (vgl. Apk 3,20). Doch dieses Festmahl wird ins Sakramentale übersetzt, denn der Glaube muß den ganzen Menschen bis in seine Sinne und seine Phantasie hinein ergreifen. Darum hat Christus sein Fleisch und sein Blut zu unserer Nahrung und zu unserem Trank gemacht (Jo 6,53–55). Wer an diesem neuen rituellen Mahl teilnimmt, welches das Letzte Abendmahl weiterführt und ein Gedenken an das Kreuz ist, erfährt Besseres als die Hebräer in der Wüste: diese aßen das Manna, dann aber starben sie; wer jedoch von diesem Brot isst, wird ewig leben (Jo 6,59).

¹ Der Ausdruck stammt aus M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949).

² Diese Richtung schlagen die Mystik Plotins und die Hindu-mystik ein, die von den Kulturen, in deren Rahmen sie entstanden sind, relativ unabhängig sind.

³ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949) 152ff (Die Geschichte als Theophanie).

⁴ Konstitution «*Dei Verbum*» Nr. 2 («Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind»).

⁵ E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers = Lectio divina* 25 (Paris 1959).

⁶ Vgl. die biblische Theologie der Sünde in: *Supplément de la Vie Spirituelle* (1962) 204–221.

⁷ Vgl. unsere Ausführungen in: *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962) 209–247 und 286–326; *La Bible, Parole de Dieu* (Paris 1965) 265–287.

⁸ Es liegt jedoch eine Typologie der Schöpfung (als Tat Gottes) und des Urparadieses (als Äußerung der Intention des Schöpfers) vor. Vgl. *Sens chrétien de l'A. T.* 384–388.

⁹ Ebd. 363–403.

¹⁰ *La Bible, Parole de Dieu* 284–286.

¹¹ *Sens chrétien de l'Ancien Testament* 132–134.

Übersetzt von Dr. August Berz

PIERRE GRELOT

geboren am 6. Februar 1917 in Paris, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der École des Hautes Études in Paris, erhielt das Diplom für altorientalische Sprachen und doktorierte 1949 in Theologie. Er ist Professor für Bibelwissenschaften am Institut Catholique in Paris und an seiner Schule für altorientalische Sprachen. Er veröffentlichte: *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (1962), *La Bible Parole de Dieu* (Paris 1965) und arbeitet namentlich mit an: *Revue Biblique*, *Nouvelle Revue Théologique*.