

Schöpferische in der enormen Vielgestaltigkeit der römisch-katholischen Kirche. Für eine Übergangszeit muß der eingeschlagene Weg als einzig mögliche realistische Lösung respektiert werden. Aber ein Punkt wurde damit nicht gemacht: Das liturgische Leben wird sich nicht mehr beruhigen, sondern wird sich nach den Nöten und Forderungen der Zukunft weiterentwickeln. Die neue Li-

turgie hat den Heiligen Geist nicht in einen goldenen Käfig eingesperrt. Wie im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte verlassen die vom Heiligen Geist erfüllten Christen den Abendmahlssaal und feiern Liturgie, wo Menschen aus allen Völkern unter dem Himmel zusammenlaufen: «Und sie begannen in verschiedenen Sprachen zu reden, wie der Geist es ihnen eingab.»

¹ Über das Verhältnis der Liturgie zur Problematik «Säkularisation - Entsakralisierung» siehe L. Maldonado, *Secularization de la liturgia* (Madrid 1970). - *Rivista di Pastorale Liturgica* 7 (1969) Nr. 37. - *Rivista Liturgica* 56 (1969) Nr. 5-6. Dort ist auch eine ausführliche Bibliographie zu finden.

² P. Bruylants, «Terrena despiciere et amare caelestia»: *Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Card. Giacomo Lercaro* (Rom 1967) II 195-206.

³ *Le mépris du monde = Problèmes de Vie Religieuse* 22 (Paris 1965). Während der Studententage, bei denen dieses Thema behandelt wurde, schrieb J. Leclercq ein «Postface» (55-58), um vor einseitigen Auffassungen zu warnen; eine Beweis dafür, daß es auch heute noch Weltverachtung gibt.

⁴ A. Nijk, *Secularisatie. Over het gebruik van een woord* (Rotterdam 1968). Die vollständigste Darstellung der ganzen Problematik, mit einer ausgedehnten Bibliographie.

⁵ J. Robinson, *On being the church in the world. Essays* (London 1964) 31-71: Matter, power and liturgy.

⁶ H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine = Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg* 146 (Paris 1963). Eine sorgfältige Analyse der Bedeutungen der Wortgruppe «sacré» in der altromanischen Kultur. Über den Gebrauch derselben Wortgruppe im römischen Missale von Trient findet man Material in M. Ellebracht, *Remarks on the vocabulary of*

the ancient orations in the Missale Romanum = *Latinitas Christianorum Primaeva* 18 (Nimwegen 1963).

⁷ Siehe D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausgegeben von E. Bethge. Neuausgabe (München 1970) 394.

⁸ Über die Vieldeutigkeit des Begriffs «Glaubwürdigkeit» siehe W. Gössmann, *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. Stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen* (München 1970).

⁹ Vgl. Jes. 11,12.

¹⁰ *Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums*, Nr. 2.

¹¹ Das Wort «sauber» (ndl. zindelijk) wird hier gebraucht, wie es in den praktischen Büchern von A. van Hoesel gebraucht wird: sauber denken, sauber urteilen, saubere Gemeinschaft.

Übersetzt von Dr. Heinrich Mertens

HERMAN SCHMIDT

geboren am 26. Juni 1912 in Roermond (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und an den Päpstlichen Instituten für christliche Archäologie und Kirchenmusik sowie an der paläographischen Schule des Vatikans, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und Professor für Liturgik an der Universität Gregoriana sowie am Liturgischen Institut des Athenäum vom hl. Anselm.

Eugene Malý

Das Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst in den Heiligen Schriften

Der erste Teil dieses Artikels will eine Interpretation der Terminologie, wie sie in der Diskussion der biblischen Säkularität verwendet wird, bieten. Der zweite Teil wird den fundamentalen Charakter biblischer Liturgie im Zusammenhang mit biblischer Säkularität behandeln. Der dritte Teil wird die Rolle biblischer Propheten im Zusammenspiel von Welt und Gottesdienst untersuchen. Der letzte Abschnitt wird einige Überlegungen über die Rolle der Prophetie im zeitgenössischen Gottesdienst vorlegen.

I. Terminologie

Das Wort «säkular» wird gewöhnlich als auf «diese Welt» bezogen verstanden, auf die Welt als geschaffene Wirklichkeit. Weltliche Geschäfte zum Beispiel sind solche, mit denen der Mensch als Mensch und als Teil der geschaffenen Wirklichkeit in seiner alltäglichen Existenz zu tun hat. Neuere Überlegungen jedoch gehen tiefer und betrachten das Säkulare auch als Ausdruck der Autonomie oder der Fähigkeit, innerhalb des Rahmens der existierenden Wirklichkeit ohne Manipulation von außen zu handeln. (Das Wort «Manipulation» ist, wie noch zu zeigen ist, in diesem Zusammenhang wichtig.) Während gewisse soziale und kulturelle Bedingungen die volle Ausübung dieser Autonomie einschränken können, geht das Streben des Menschen dennoch auf maximale Selbstbestimmung. Wenn er sie erreicht hat, ist der Mensch voll säkular.

Der Theist wird diese Autonomie notwendig relativ verstehen, nicht absolut, da er die Anwesen-

heit einer transzendenten Wirklichkeit innerhalb des Gefüges der geschaffenen Wirklichkeit annimmt. Wie dies zu verstehen ist, wird in Kürze dargelegt werden. Wir müssen jedoch schon hier betonen, daß die relative Autonomie in theistischer Sicht nicht notwendig eine begrenzte oder eingeschränkte Autonomie bedeutet. Das Wort «heilig» beschreibt die Beziehung der säkularen zur transzendenten Wirklichkeit. In biblischer Sicht kann das Ganze der geschaffenen Wirklichkeit ein bonum genannt werden (Gen 1, 31), da es vom transzendenten Gott bewirkt und von seiner Liebe durchdrungen ist, vgl. z. B. (Ps 136, 1-9). Das schließt natürlich die Gegenwart des Bösen in der Welt nicht aus, aber dieses ist das Ergebnis menschlicher Sünde (Gen 3ff.) und nicht von Gottes fortwirkender Schöpfertätigkeit. Diese fortgesetzte Durchdringung des Irdischen mit der rettenden Gegenwart Gottes vom Beginn der Schöpfung an ist für das richtige Verständnis biblischer Weltlichkeit äußerst wichtig. Es bedeutet, daß wir es nicht mit zwei Ordnungen zu tun haben, mit einer «natürlichen» und einer «übernatürlichen» – eine Auffassung, die zum Begriff eines immer wieder eingreifenden Gottes führt und darum zur Annahme einer Manipulation des Säkularen, wenn die «natürliche» Ordnung mangelhaft ist –, sondern mit einer Ordnung, in der die Autonomie der Schöpfung immer auch in einer transzendenten Ebene ihrer Existenz wirkend verstanden wird. In dieser Sicht wird die «relative» Autonomie des Menschen nur in dem Maß begrenzt oder vermindert, als er die rettende göttliche Gegenwart zurückweist. Im Maß, indem er andererseits diese Gegenwart annimmt und bejaht, erreicht er eine größere Autonomie und Selbstverwirklichung. Die höchste Offenbarung dessen ist in Jesus von Nazareth zu finden, dessen einmaliges Selbstbewußtsein als eschatologischer Person die totale Bejahung des Willens seines Vaters einschloß und in der Folge auch die hervorragende Selbstverwirklichung in der Herrlichkeit der Auferstehung.

Wir können hier nicht auf eine detaillierte Erläuterung des biblischen Zeugnisses eingehen, das diese Sicht des Säkular-Heiligen unterstützt. Aber es muß noch ein Wort zur Rolle gesagt werden, die die Geschichte in der biblischen Interpretation spielt, denn es berührt zugleich das in den folgenden Abschnitten Gesagte.

Es wird von den Gelehrten immer noch allgemein angenommen, was immer die Unterschiede im Detail sein mögen, daß sich die Gottesoffen-

barung für Israel erstmals in der Geschichte eignete und nicht in der Natur. Die Worte «Der Herr unser Gott führte uns aus Ägypten, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm» werden für eine der frühesten Formen des israelischen Glaubensbekenntnisses gehalten; es behauptet klar das göttliche Handeln in der Geschichte. Einige Gelehrte verweisen nun darauf, daß dies im Gegensatz zur heidnischen Interpretation göttlichen Handelns steht, die solches vor allem mit den zyklischen Erscheinungen in der Natur in Verbindung bringt. Die primäre Identifikation Jahwes mit historischen, statt mit natürlichen Erscheinungen ermöglichte eine Interpretation der Geschichte und letztlich aller Wirklichkeit als von göttlicher Gegenwart durchdrungen. Dies wurde allerdings nur schrittweise erkannt. Aber dies würde schließlich eine Interpretation, wie sie sich in 1 Kg 20 findet, ausschließen, wo die syrischen Beamten ihre Niederlage gegenüber Israel als von Hügelgöttern bewirkt deuten, die, so dachten sie, in der Ebene machtlos wären (V. 23-28).

«Heilig» ist somit ein Wort, das mit «säkular» die gleiche Zielrichtung gemeinsam hat, insofern es nämlich ebenfalls alle geschaffene Wirklichkeit bezeichnet, jedoch in ihrer Beziehung zur transzendenten Ebene. Das Wort «sakral» wird schließlich gebraucht, um den Teilbezirk der geschaffenen Wirklichkeit zu bezeichnen, der als unter dem besonderen Schutz der Götter stehend betrachtet wird oder von besonders numinosem Charakter, so daß er völlig außerhalb des Bereichs menschlicher Kontrolle liegt. Dieser Art ist der «heilige Berg», den der Mensch nur mit göttlicher Erlaubnis besteigen kann, und sind die Zeiten der Uranfänge, in denen die Götter jene Taten setzten, die schließlich Schöpfung und Geschichte bewirkten. Das «Sakrale» ist natürlich dem «Säkularen» radikal entgegengesetzt, da es Autonomie und Selbstverwirklichung in jenen Bereichen bestreitet, auf die es angewandt wird. Und der Prozeß der Säkularisation ist eigentlich der Prozeß der Entsakralisierung oder der Befreiung aller Bereiche der geschaffenen Wirklichkeit von ihrem numinosen Charakter, der die berechnete Aktivität und Kontrolle des Menschen ausschließen würde. Es ist Ziel dieser Darlegung zu zeigen, daß die biblische Religion gerade aufgrund des Gottesverständnisses, wie es oben dargelegt wurde, von Anfang an radikal desakralisiert oder säkularisiert war. Es bleiben zwar Spuren des Sakralen in der Bibel; man könnte sie als Überbleibsel eines Durchbruchs von einem mythischen oder sakralen zu

einem historischen Weltbild bezeichnen. Ein klares Beispiel hierfür findet sich bei Job 38–41, wo einige der Fragen, die der Klagende stellt, eine sakrale Interpretation von Teilen der Schöpfung voraussetzen (vgl. z. B. 38, 16. 18–24). Unterstellt wird hier, daß Job diese Fragen mit Nein beantwortete und so zur Anerkennung der Transzendenz Gottes gebracht werden muß. Der moderne Mensch könnte diesselben Fragen mit Ja beantworten; der Prozeß der Säkularisation hat die Einflußsphäre des «Sakralen» vermindert.

Das «Sakrale» unterscheidet sich auch aus anderen Gründen vom «Heiligen». Während das «Heilige» die Anwesenheit der Transzendenz in der geschaffenen Wirklichkeit bestätigt, schränkt es die Autonomie der Schöpfung nicht auf manipulatorische Weise ein. Die Gegenwart der Transzendenz fügt im Gegenteil, wie wir gezeigt haben, der Autonomie der Schöpfung noch eine neue und höhere Dimension hinzu. Überdies ist die Auffassung des «Heiligen» nicht auf bestimmte Bereiche göttlichen Handelns beschränkt, sondern wird vom Gesamt der geschaffenen Wirklichkeit bestätigt, insofern diese nicht von der Sünde oder dem Bösen bestimmt ist. Wir werden es nun im folgenden mit diesen drei Begriffen, besonders mit den ersten beiden zu tun haben.

II. Israels liturgische Gottesverehrung

Mowinckel definiert Kult oder rituelle Verehrung als «gesellschaftlich begründete und regulierte heilige Handlung und Worte, mit denen das Zusammentreffen und die Gemeinschaft zwischen Gottheit und Gemeinde begründet, entfaltet und zu ihrem Ziel gebracht werden».¹ Diese «heiligen Handlungen und Worte» beziehen sich natürlich auf die Gottheit in ihrem Verhältnis zum Volk oder zur Schöpfung insgesamt. Gerade in seinem Verständnis von dieser Beziehung und in ihrer Feier in der Liturgie unterschied sich Israel von seinen heidnischen Nachbarn. Diese Beziehung wurde, wie wir gesehen haben, verstanden als in der Geschichte, in der historischen Begegnung Jahwes mit den Söhnen Jakobs zustandegewonnen.

Israels liturgische Verehrung feierte diese historische Begegnung und erneuerte sie zugleich in dieser Feier. Dies war lange die Überzeugung der Gelehrten, die dieses Kultverständnis im Gegensatz zu dem der Heiden sahen. So vermerkte Weiser vor langem die Historisierung der heidnischen Naturfeste durch Israel. Das Paschafest, der Vor-

übergang beispielsweise, hatte schon in Israels ältester Überlieferung einen rein historischen Charakter, es verwies auf den Auszug aus Ägypten.² Mochten diese Feste sich auch von heidnischen Praktiken herleiten, «in Israel waren sie von ihren alten Wurzeln abgeschnitten; sie verloren völlig ihre magische und mythologische Begründung».³

In der heidnischen rituellen Feier war das sakrale Element vorherrschend. Im Ritual wurde der Versuch unternommen, der Spannung einer ungewissen Geschichte zu entfliehen und durch eine Art Versenkung in die mythischen Zeiten der Götter Sicherheit zu finden. Für die Heiden begründete oder erneuerte rituelle Verehrung das Sakrale oder Mythologische. Eine spezielle Illustration des unterschiedlichen Charakters israelitischen Kultes ist der Gebrauch des Verbs *zakar* («sich erinnern») und des Substantivs *zikkaron* («Erinnerung»). Man nimmt allgemein an, daß diese Worte, wie sie in der Liturgie Israels verwendet wurden, für geeignet gehalten wurden, den Gegenstand zu vergegenwärtigen, an den sie erinnerten; dabei ging es nicht nur um geistiges Erinnern. Noch bedeutsamer ist es, daß das Thema dieses wirksamen Erinnerns im Kult die historischen Taten Jahwes waren und nicht die mythischen Handlungen heidnischer Gottheiten. Seit dem Auszug aus Ägypten «... war es das Grundelement der Religion Israels, daß Jahwe in der aktuellen Geschichte des Volkes handelt und sich manifestiert. Er ist der Gott der Geschichte ebenso wie der Gott der Schöpfung. Darum sind es vor allem die historischen Tatsachen der Errettung, die in Erinnerung gerufen und damit erneut wirksam werden durch Jahwes Anwesenheit im kultischen Fest. Was immer er je tat, gab und versicherte, das tut und gibt und versichert er erneut, wenn er auf seinem Fest „erscheint“».⁴

Es war unser Hauptanliegen, hier einfach auf die Rolle hinzuweisen, die die Geschichte in Israels liturgischer Gottesverehrung spielte. Die Heiden suchten der Geschichte und dem Säkularen durch Einweihung in das Sakrale zu entfliehen. Israels Verständnis brachte es hingegen noch tiefer in die Geschichte hinein. (Neuerdings wird man auf die enge Beziehung zwischen liturgischer und eschatologischer Darstellung aufmerksam, die diese Analyse bestätigen würde, da Eschatologie eine vorhergehende Geschichte voraussetzt⁵). Historisierung durch Liturgie ist darum ein säkularisierender oder entsakralisierender Prozeß. Er bringt den Menschen in einen unmittelbaren Kontakt

mit der geschaffenen Wirklichkeit (dem Säkularen), aber eben insoweit diese Wirklichkeit von Gottes rettender Gegenwart durchdrungen ist.

III. Die Propheten und das Säkular-Heilige

In einem früheren Jahrgang von «Concilium» hat B. Vawter einen Überblick über die neue Literatur zum Thema der biblischen Propheten gegeben. Eine seiner Feststellungen war, daß die modernen Wissenschaftler zumeist in der Zurückweisung der älteren Auffassung übereinstimmen, daß die Propheten, besonders jene der Vor-Exil-Periode, «im Prinzip das ritualistische System abgelehnt haben, das keine Wurzeln in der authentischen jahwistischen Tradition hatte».⁶

S. Mowinckel bietet in seinem bereits erwähnten Werk bedeutsame Einsichten in die Beziehung zwischen Propheten und Kult. Er bezieht sich auf «Seher-Priester», die im alten israelitischen Kult Orakel stellten und die Fragen der Gläubigen beantworteten (Band II, 53 ff). «Die Grenze zwischen Priester und Prophet war nie absolut» (S. 53) obwohl die Rolle des Priesters sich später mehr auf Kult und Opfer und auf den technischen Apparat des Orakels erstreckte und die Propheten losere «Gilden» bildeten, aus denen dann die klassischen Propheten kamen. Es gab eine schärfere Unterscheidung zwischen dem offiziellen kultischen Propheten und den klassischen Propheten (S. 57). Aber selbst in diesem Fall darf man nicht voreilig schließen, die kultischen Propheten wären notwendig die «Gefangenen» des Systems gewesen, als ob ihre Inspiration wesentlich von der der «freien» Propheten verschieden gewesen wäre (S. 65). Solch ein Schluß mag wegen der Tatsache naheliegen, daß ihre Orakel-Antworten zumeist «pro-institutionell» waren, in dem Sinn, daß sie gewöhnlich den Sieg des Volkes in Zeiten der Not voraussagten. Mowinckel zeigt, daß diese Männer eher dem Volk und dessen Wunsch nach der Gunst des Herrn zugewandt waren, während die klassischen oder «Reform»-Propheten eher aus dem Wissen um Jahwes moralische Forderungen handelten. Genau genommen können wir in der Natur des Kultes, der auf der Überzeugung von der Treue Gottes zu seinem Bund und der Erneuerung dieses Bundes in der Feier ruhte, die Grundlage des Vertrauens des kultischen Propheten in seine Inspiration und seine daraus folgende Zusage der gnädigen Hilfe Jahwes sehen (S. 65 ff).

Man kann also nicht a priori behaupten, daß die kultischen Propheten die Unzulänglichkeit des Volkes nicht wahrnahmen oder daß sie ihm keine moralischen Forderungen stellten (Ps 24, 3–6; 50). Wenn sie nicht den gleichen «moralischen Eifer, die Energie, mit der Hosea die moralischen Gebote als Gebote des heiligen Gottes darlegte», zeigten, (S. 71) so kann dies dem Umstand zugeschrieben werden, daß sie den Kult als etwas verstanden, was die Rechtschaffenheit der Gemeinschaft als Gemeinschaft, als Volk Gottes bewirkte und bewahrte; «... sie drückten aus, was die Versammlung in ihrer Höchstform fähig sein mußte auszudrücken; sie setzen kein Minimum, sondern das Höchstniveau voraus...» (S. 67). Ihre Aufgabe gerade als kultische Propheten war, die Erlösung anzukünden, nicht das Gericht.

Während es zweifellos eine Überreaktion auf die Position Wellhausens mit ihrer Annahme einer klaren und radikalen Unterscheidung zwischen Prophet und Kult gab, argumentieren heute viele Kommentatoren aus einer nuancierteren Sicht.⁷ Nicht der Kult war das erste Anliegen der klassischen Propheten, weder als zu billigend, noch als zu verurteilend, sondern der Wille Jahwes. Wir können überdies mit einigem Recht sagen, daß ein echtes Zusammenspiel zwischen Welt und Gottesdienst von den Propheten, den kultischen und den klassischen, nicht nur erkannt wurde, sondern daß diesem durch ihre Tätigkeit auch eine bedeutsame Ausrichtung gegeben wurde.

Ein Anzeichen dafür liegt im Aufkommen der Prophetie in Israel selbst. Die korrupten Praktiken der Priesterschaft aus dem Hause Heli müssen im Zusammenhang mit der prophetischen Aktivität Samuels oder mit dem Auftreten von Gruppen ekstatischer Propheten gesehen werden (1 Sam, 2, 12–17; 8, 3–5). Eine der sichtbarereren Auswirkungen ihrer Tätigkeit war es, daß sie das Wort Gottes in das alltägliche Leben ihrer Zeitgenossen brachten und es so gegen die sakralisierende Ritualisierung in Wallfahrtsorten und Heiligtümern schützten. Dies bewirkte zugleich eine Identifikation des Säkularen mit dem Heiligen. «Durch ihre Übungen drängten die Propheten der Gesellschaften auf die Gegenwart des Geistes, sie trugen so dazu bei, den Geist Gottes hochzuhalten und verbreiteten so Heiligkeit im Land».⁸

Eine andere Auswirkung war die wachsende Bedeutung der Predigt im Tempeldienst. In dieser Hinsicht ist das Buch Deuteronomium besonders bedeutsam, wo sich Gottes Wort an die liturgische Versammlung, die Kehal Jahwe richtet. Obwohl

das Buch, wie wir es kennen, späteren Ursprungs ist, so beinhaltet es doch ältere Traditionen und war von der Aktivität der Propheten stark beeinflußt, die die liturgischen Feiern wählten, um dort ihre Predigten zu halten (Jer 7, 1; Am 7, 13).

Es ist der Inhalt der prophetischen Predigt, besonders der klassischen Propheten, die Einführung des Säkularen in den Rahmen des Kultes zu betonen. Die bekannte Klage Jesajas gegen die sinnlose Vervielfachung von Opfern und Gebeten (wahrscheinlich aus Anlaß liturgischer Feiern) gipfelt in der Ermahnung «Gerechtigkeit zu suchen, Unterdrückung zu meiden, die Vaterlosen zu verteidigen, für die Witwen einzutreten» (Js 1, 10–17). In seiner Tempelrede warnt Jeremias vor falschem Vertrauen in die Anwesenheit des Tempels als Haus des Herrn und rät dem Volk, lieber «aneinander Gerechtigkeit zu üben», nicht «den Fremden zu unterdrücken, den Vaterlosen oder die Witwe, oder an diesem Ort unschuldiges Blut zu vergießen . . .» (Jer 7, 5–6).

Es wäre jedoch falsch, die Propheten als Sozialreformer im modernen Sinn zu sehen. Solche Reformen wurden vielmehr als die Wirkungen einer inneren Umkehr verstanden, die zur Anerkennung des göttlichen Charakters der säkularen Wirklichkeit führt. Das Heilige und das Säkulare waren in ihrer Überzeugung niemals voneinander geschieden. Es ist klar, daß für sie der Hauptgrund für Israels Versagen gegenüber einem rechten Weltverhalten im Abfall von Jahwe lag.

Das ungläubige Israel ging nun tatsächlich in einer Weise mit dem Säkularen um, wie es dem modernen, kapitalistischen Menschen vertraut ist. Es beschäftigte sich damit, Brot und Wein zu stapeln, Silber und Gold, mit kommerziellen Transaktionen, die den Bau von Winter- und Sommerhäusern, von Elfenbeinhäusern und großen Häusern ermöglichten (Am 3, 15). Aber es versäumte dabei, in all dem die Dimensionen der Herrschaft Jahwes anzuerkennen. Indem sie diese Herrschaft auf das kultische Leben einschränkten, beraubten sie das Säkulare seiner wahren Bedeutung. «. . . Sie erkannte nicht, daß ich es war, der ihr Korn gab, Wein und Öl, und der sie mit Silber und Gold überhäufte . . .» (Hos 2, 8). Darum mußte Israel von all diesen Gütern entblößt werden, damit seine Nacktheit sichtbar werde (Hos 2, 9–10). Dann würde Jahwe sie wieder anziehen, so daß sie ihn «mein Gemahl» nännte (Hos 2, 14–16). Und dann «werden sie zurückkommen und in meinem Schatten wohnen; sie werden blühen wie ein Garten, sie werden Blüten tragen wie

der Weinstock . . .» (Hos 14, 1–7). Die Bekehrung zu Jahwe war für die Propheten nicht die Flucht vor dem Säkularen; sie war die notwendige Grundlage für die rechte Würdigung und den rechten Gebrauch des Säkularen.

Die Propheten befaßten sich auch mit der politischen Welt. Sie stehen in der antiken Welt einmalig da in ihrer Kühnheit und Hartnäckigkeit, mit der sie Könige und Fürsten aufforderten, die Machtkämpfe zu beenden, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit zu üben, «dem Fremden nichts Falsches und nicht Gewalt anzutun und nicht dem Vaterlosen und der Witwe» (Jer 22, 2–3). Aber dennoch können sie nicht als politische Aktivisten betrachtet werden. Sie befaßten sich nicht mit Politik als solcher, sondern mit Politik im Zusammenhang mit der sie umschließenden transzendenten Ebene der Bundesliebe Jahwes. Es war eine säkular-heilige Anteilnahme. Ein klares Beispiel ist Jesajas klassische Antwort an Achaz: «Aber wenn du nicht zu mir stehst (d. h. zu Jahwe) so wirst du überhaupt nicht stehen» (Js 7, 9).⁹ Der Prophet rät zu militärischer Untätigkeit angesichts der Bedrohung vom Norden. Sein Rat ist von einem rein politischen Standpunkt sinnlos, wie Achaz auch erkennt. Aber Jesaja hatte einen Glaubenssatz verkündet, der für die biblische Religion grundlegend blieb. Er findet sich wieder im Johannes-Evangelium, in der Bemerkung Jesu «ohne mich könnt ihr nichts tun» (15, 5) und im Brief des Paulus an die Philipper «Alles kann ich in dem, der mich stärkt» (4, 13). Nur durch die Anerkennung und bedingungslose Unterwerfung unter den transzendenten Herrn kann der Mensch die wahre Dimension säkularer Wirklichkeit erkennen und seine eigene Autonomie in ihrer Verfügung darüber.

Der Glaubensgrundsatz des Jesaja war die Erklärung einer Wirklichkeit, die von Anfang an im Herzen der israelitischen Religion lag. Aber die Erklärung wurde notwendig, um die liturgische Feier wieder ihrem ursprünglichen Zweck zuzuführen, nämlich der «Erinnerung» an Gottes gnädige Taten in der Geschichte und der Herausforderung einer Antwort des Menschen in einer säkular-heiligen Welt. Der Kult in Israel hatte sich schrittweise vom Säkularen gelöst und eine sakrale Dimension angenommen. Dieses sahen die Propheten, und dies kam in ihrer Ablehnung der magischen Riten, die sich in den Hügel-Stätten und den königlichen Heiligtümern vervielfältigten, zum Ausdruck.

IV. Prophetie und Gottesdienst in der Gegenwart

In der Übersetzung der prophetisch-kultischen Erfahrung Israels in die gegenwärtige Welt gibt es einige sich durchhaltende Elemente. Die christliche Liturgie bleibt die Feier der erlösenden Taten Gottes in der Geschichte, besonders in Jesus Christus. Auch die Prophetie bleibt ein Charisma der christlichen Gemeinschaft, eines, das ebenso wie in Israel verschiedene Formen annimmt. Zwei von ihnen sind es wert, erwähnt zu werden.

Es ist dies zunächst die prophetische Rolle des Vorsitzenden der christlichen Versammlung. Wie der wahre Kult-Prophet Israels verkündet er vor allem die gute Nachricht von der Erlösung, bewirkt durch Jesus Christus und wirksam erinnert in der Eucharistie. Seine Botschaft will als solche eine der Freude und des endgültigen Sieges der Gottesherrschaft sein. Das Volk dieser Versicherung zu berauben hieße christlicher Liturgie und christlichem Leben alle transzendente Bedeutung nehmen. «Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Überfülle haben» (Joh 10, 10). Obwohl dies eine «hierarchische» Form der Prophetie ist, muß sie keine «pro-institutionelle» im chauvinistischen Sinn sein.

Aber auch der «hierarchische» Prophet hat die Aufgabe, die Eucharistiefeier, der er vorsitzt, mit der säkularen Welt in Verbindung zu bringen, da die Liturgie sonst ihre historische Dimension verliert und ein rituelles Drama wird, das die Flucht in eine magische oder sakrale Welt ermöglicht. Wie der kultische Prophet aus Psalm 82 muß er das Volk daran erinnern, daß es «Gerechtigkeit an den Vaterlosen und den Schwachen übt; vertei-

digt den Geringen und den Dürftigen; errettet Niedrige und Arme! Befreit sie aus der Frevler Hand!» (Ps 82, 3-4). Gerade in der liturgischen Feier müssen diese Ermahnungen ausgesprochen werden, denn solche Akte der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind die gemäße Antwort des Menschen auf Gott, der ihn gnädig in die Gemeinschaft mit sich ruft.

Es gibt aber auch den «freien» oder «nicht-hierarchischen» Propheten, Laien oder Kleriker, dessen Aufgabe es ist, das Wort Gottes auf den Marktplatz des sozialen und politischen Lebens zu bringen. Wie bei dem klassischen Propheten der Alten wird sein Hauptanliegen das moralische Gebot Gottes, wie es in der Botschaft des Galiläers ausgedrückt ist, sein. Aber das eigentliche Thema seiner Aktivität wird die Welt als Welt sein, die noch immer der Einsicht in die erlösende Liebe bedürftig ist, die sie verwandelt und «heilig» macht. Wie Jesaja, Jeremia und Hezekiel mag der christliche Prophet an rituellen Handlungen teilnehmen, die die Bedeutung der erlösenden Botschaft dramatisieren. Aber das Ziel wird immer die «Bekehrung» sein, die die soziale Reform und die politische Aktivität überschreitet, während sie sie einschließt.

«Hierarchischer» Prophet und «freier» Prophet müssen einander nicht widerstreiten, ebensowenig wie Liturgie und Welt. Ohne die Welt (das «Säkulare») wird die Liturgie zum «sakralen» Fluchritus. Ohne die Liturgie verliert die Welt den Blick für ihre «heilige» Dimension. Nur ein ständiges Zusammenspiel beider wird beiden ihre Bedeutung geben.

EUGENE MALY

geboren am 6. September 1920 in Cincinnati (USA), 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Cincinnati, an der Universität des hl. Thomas von Aquin sowie am Päpstlichen Bibelinstitut, ist Doktor der Theologie und der Bibelwissenschaft sowie Professor für Bibelwissenschaft am Mt. St. Mary's Seminary von Cincinnati. Er veröffentlichte u. a.: *The World of David and Solomon* (New York 1966).

¹ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) Band I, 15 (Opfersang og Sangoffer [Oslo 1951]).

² A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament: BWANT*, 4. Folge, Heft 4 (1931) 36-43.

³ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (London 1961) 115.

⁴ Mowinckel, aaO. 19.

⁵ Vgl. W. C. Doty, *Identifying Eschatological Language, Continuum*, 7 (1970) 558.

⁶ F. Vawter, *Neue Literatur über die Propheten: Concilium* 1 (1965) 848-854.

⁷ Vgl. G. Fohrer, *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets: Jour. Bib. Lit.* LXXX (1951) 318.

⁸ J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III-IV (London 1940, 111).

⁹ Übersetzung der Jerusalemer Bibel.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht