

Grundlegende Überlegungen

Simon de Vries

Das Verständnis der Zeit in der Bibel

I. Die Diskussion

Heute ist es überflüssig geworden, noch darüber zu diskutieren, ob in der Bibel ein eigenes Verständnis der Zeit, eine entsprechende Begrifflichkeit und Sprache bestehen, die anders sind als das Verständnis, die Sprache und die Begrifflichkeit in einem anderen, zum Beispiel im griechischen Raum. Kaum ein kompetenter Bibelwissenschaftler würde heute noch die Thesen von Thorleif Boman, John Marsh oder verschiedener Autoren in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament gegen die eingehende und vernichtende Kritik von James Barr¹ verteidigen wollen. Auch mit Hilfe der inzwischen bewährten Methoden der modernen Linguistik widerlegt man leicht die Meinung, daß die Bibel eine eigene sakrale Sprache besitzt. Das, was die Bibel von allen sonstigen literarischen Erzeugnissen unterscheidet, ist nicht etwa eine eigene biblische Sprache, sondern vielmehr der eigene Umgang der Bibel mit der vorhandenen Sprache. Dementsprechend sind es nicht die Worte, die die Bibel in bezug auf die Zeit verwendet, die einmalig sind, sondern es ist die biblische Sicht auf die Faktoren und Begebenheiten, die der Zeit ihre Bedeutung geben.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß man eine Liste von Worten aufstellen kann, die sich auf die Zeit beziehen und die für den Sprachgebrauch der hebräischen (AT) oder der griechischen Bibel (LXX, NT) typisch sind. Die wichtigsten Worte sind im Hebräischen: *ʿēt*: Zeit, rechte Zeit, im Plural: Umstände, Situation; *attāh*: nun, jetzt; *mōʿēd*: bestimmte, verabredete Zeit, Festzeit; *jōm*: Tag, im Plural *jāmīm* = *ʿēt*, mit dem bestimmten Artikel *hajjōm* = heute; *regāʿ*: Augenblick; *qēṣ*: Ende, Äußerstes, Weltende; *ʾah-rīt*: Die Zukunft; *qēdem*: die Vergangenheit; *ʾōlām*, *nesaḥ*, *ʾad*: ferne oder unbestimmte Zeit. In der griechischen Bibel haben wir: *chrónos*: Zeit, Dauer; *nŷn*: jetzt; *heméra*: sémeron: heute;

kairós: Augenblick, geeignete Zeit, entscheidende Zeit; *aión*: Zeitalter, *aiónios*: ewig. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, wobei die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, eine vermittelnde Rolle spielt, besteht darin, daß der griechische Begriff für Zeit, *chrónos* oder *aión*, auch als quantitativer Begriff interpretiert wird. Diese Verschiebung zu einer Meßbarkeit und Zerlegung der Zeit hin ist eine Folge des apokalyptischen Denkens. Allerdings lebt sowohl in der Septuaginta als im griechischen Neuen Testament im Wort *kairós* die qualitative Intensität des hebräischen *jōm* weiter.

Auch in der vielschichtigen Diskussion über die Bedeutung von Zeit und Geschichte für das Selbstverständnis und die Theologie des Christentums hat man versucht, ein christliches und ein nichtchristliches Verständnis der Zeit scharf voneinander abzugrenzen. Dabei konstruierte man solche Gegensätze wie eine «Geschichte Gottes» gegenüber einer «Geschichte der Menschen» oder eine Heilsgeschichte über oder neben einer profanen Geschichte oder ein lineares Zeitverständnis gegenüber einem zyklischen.

Quantitatives und qualitatives Zeitverständnis

Alle die erwähnten Versuche können heute kaum noch überzeugen. In meinem Buch *Yesterday, today and tomorrow. Time and history in the Old Testament* (Grand Rapids/London 1975) und in verschiedenen Aufsätzen habe ich ausgehend von der biblischen Terminologie im Zusammenhang mit dem Wort *jōm* ein differenzierteres Bild vom Zeitverständnis der Bibel zu geben versucht. Demnach kann man, wenn man wissenschaftlich verantwortlich arbeiten will und von einer ernsthaften, umfassenden linguistischen Methode ausgeht, nur ein mehr qualitatives von einem mehr quantitativen Verständnis des Phänomens der Zeit in der Bibel unterscheiden. In diesem Aufsatz werde ich auf diesen Unterschied eingehen. Ich hoffe, dabei zeigen zu können, daß das qualitative Verständnis der Zeit das wichtigere ist, daß es der biblischen Geschichtsschreibung zugrunde liegt und daß es in der biblischen Verkündigung, der Paränese, in dem biblischen Verständnis der Eschatologie und überall dort, wo der charismatische Impuls der Botschaft der Bibel sich zeigt und man sich über die *Heilsgeschichte* Gedanken macht, in den Vordergrund tritt.

Ich möchte dabei nicht behaupten, daß ein qualitatives und ein quantitatives Verständnis der Zeit immer unabhängig voneinander in unterschiedlichen Texten oder Schichten von Texten auftauchen. Vielmehr bedingen und ergänzen sie einander, und sie erscheinen oft zusammen in einem und demselben Text. Die Frage kann hier dann nur sein, welches Verständnis das wichtigere ist und der zentralen Aussage eines Einzeltex-tes oder auch der gesamten biblischen Tradition am nächsten steht. Ist es ein qualitatives oder ein quantitatives Zeitverständnis, das das Handeln Gottes in der Geschichte der Menschen am besten verstehen läßt und das dem Menschen hilft, im Bewußtsein, durch dieses transzendente Handeln Gottes herausgefordert und berufen zu sein, auf Gottes Initiative die geeignete und richtige Antwort zu geben?

Dabei betrachtet das quantitative Verständnis die Zeit als die Aufeinanderfolge von einander gleichwertigen und daher auch zählbaren Zeiteinheiten. Die Zeit ist demnach eine bestimmte Anzahl von Tagen, Monaten oder Jahren. Sie kann gemessen und abgeschätzt werden. Man kann auf mathematische Weise die Dauer einer Epoche und die Folge der Ereignisse schematisch und präzise darstellen. Zeit ist ein *quantum*, eine Größe, die benennbar ist und die man mit dem Raum vergleichen kann (und die, wie Einstein zeigte, nur eine Dimension des Raumes ist). Dagegen betrachtet ein qualitatives Verständnis der Zeit diese Zeit als die Aufeinanderfolge einmaliger, nicht miteinander vergleichbarer Ereignisse. In diesem Verständnis ist ein Tag nicht ein einzelnes Element in einer Reihe von Tagen, sondern ein Tag bekommt seine Bedeutung durch das, was im Laufe dieses Tages geschieht. Die Ereignisse eines Tages bestimmen das Verständnis und die Bedeutung dieses Tages. Ein Tag steht für sich selbst. Nicht die Reihe der Tage ist das Objekt der Wahrnehmung und des Interesses, sondern das, was der einzelne Tag bringt.

«jōm» und «'ēt»

In diesem Kontext ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß in der Bibel das Wort *jōm*, sowohl was die Häufigkeit seines Vorkommens als seine literarische Funktion in den einzelnen Texten angeht, wichtiger und wesentlicher ist als andere Worte, die sich auf die Zeit beziehen, wie z. B. das Wort *'ēt*. Auch wenn das Wort *jōm* ungenau oder in übertragenem Sinne gebraucht wird,

bezieht es sich unmittelbar auf die Zeit. Dagegen deutet das Wort *'ēt*, das meistens als «Zeit» übersetzt wird, zuerst auf eine bestimmte konkrete Situation. Nur ausgehend von einer solchen Situation, die ja in der Zeit situiert ist, bekommt *'ēt* dann auch in zweiter Instanz eine auf die Zeit hinweisende Nebenbedeutung.

Wenn wir die verschiedenen Formen und Kontexte, in denen das Wort *jōm* vorkommt, näher betrachten, dann fällt es auf, daß das Wort und seine Formen weit häufiger in den prophetischen Büchern und in den erzählenden Teilen des Alten Testaments erscheinen als in den Weisheitsschriften oder in den apokalyptischen Teilen. Dagegen verhält es sich mit dem Gebrauch von *'ēt* genau umgekehrt. Zudem hat das Wort *jōm* eine klare und eindeutige, scharf definierte Bedeutung. *'ēt* bleibt dagegen unbestimmt und allgemein. Die zunehmende Vorliebe für das Wort *'et* und die entsprechende Abnahme der Verwendung des Wortes *jōm* weisen auf eine allgemeine Entwicklung der hebräischen Literatur hin, in der ein mehr geschichtliches und prophetisches Denken und Schreiben der Pflege der Weisheit und einer apokalyptisch ausgerichteten Geisteshaltung Platz macht. Sowohl die Weisheitsliteratur als das apokalyptische Schrifttum abstrahieren weitgehend von der Konkretheit und Situiertheit menschlicher Erfahrung, um allgemeine Aussagen über den Menschen und die kosmische Wirklichkeit, in der er lebt, zu machen. Es zählt für sie nicht so sehr das Einmalige, Einzelne, sondern das Katalogisierbare und abstrakt Feststellbare.

II. Die Objektivierung der Zeit

Um den Unterschied im Zeitverständnis, der uns hier interessiert, besser verstehen zu können, braucht man nicht von der Etymologie der Worte «qualitativ» (lat.: «qualis», wie beschaffen, was für ein...) oder «quantitativ» (lat.: «quantum», wieviel) auszugehen. Folgende Betrachtung kann hier viel eher weiterhelfen: Wenn etwas Ungewöhnliches, absolut Einmaliges sich ereignet, kann es von seinem Wesen her mit nichts verglichen werden, sonst wäre es nicht ungewöhnlich oder einmalig. Ein solches Ereignis verläßt den Bereich des Bekannten, des (immer) Gleichen: es ist die Offenbarung «des anderen». Es kann sogar die Offenbarung des «ganz anderen», des *Heiligen* sein.

Der Mensch aber hält das (andere) kaum aus. Die Angst, die er bei der Begegnung mit dem absolut Einmaligen empfindet, versucht er zu bewältigen, indem er es in ihm bekannten intellektuellen Kategorien erklärt und einordnet: er fängt an, es zu vergleichen oder zu messen.

So können auch die Zeit und mittelbar auch die Ereignisse in der Zeit quantitativ gemessen werden. Dadurch geschieht eine Abstraktion, in der eine bestimmte Zeit nur auf der Basis der regelmäßigen oder wiederkehrenden Bewegung von Himmelskörpern (Sonne, Mond, Sterne...) und später auch von entsprechend konstruierten Kalendern und Meßgeräten mit einer anderen Zeit verglichen und im Lauf der Zeiten eingeordnet werden kann. Aber auch das qualitative Zeitverständnis beruht auf einer ähnlichen Aktivität des menschlichen Geistes, der eine bestimmte Erfahrung mit anderen, analogen Erfahrungen zu vergleichen sucht. Ein bestimmter Tag wird demnach entsprechend seinen Besonderheiten und Ereignissen eingeordnet. Dabei vergleicht der Mensch diesen Tag mit anderen Tagen, die ihm irgendwie ähnlich erscheinen. Dieser Prozeß vollzieht sich zuerst auf der analytischen Ebene des Intellekts und findet dann einen linguistischen Ausdruck auf der Ebene der Sprache.

Durch die Aktivitäten des Messens und Vergleichens können so schließlich alle Aspekte des Lebens und der Geschichte eingeordnet und daher auch auf bestimmte Weise vom Menschen kontrolliert werden. Jede einmalige historische Erfahrung des Absoluten und Unbedingten kann auf diese Weise identifiziert und katalogisiert werden, wird dadurch bedingt und in seiner Bedeutung relativiert und nivelliert. Nach Genesis 1 gehört es zum Wesen der schaffenden Tätigkeit Gottes, die Dinge zu (unter-)scheiden und zu benennen. Aber auch der Geist des Menschen geht auf dieselbe Weise vor in seinen Versuchen, die Realität zu verstehen, zu kontrollieren und zu gestalten.

1. Das Denken der Weisheit: Verstehen auf Basis der vergleichenden Analogie

Der Versuch, dadurch zu verstehen, daß man Analogien zwischen den Dingen sucht und feststellt, gehört wesentlich zum Vorgehen des Weisheitsdenkens. In seinen verschiedenen Formen sowohl im alten Nahen Osten als im Alten Testament will dieses Denken die Wirklichkeit immer dadurch bewältigen, daß es die vielfälti-

gen Phänomene dieser Wirklichkeit in einem komplizierten Regelsystem zu erfassen versucht. Dieses Denken geht so von dem weitgehend unbewußten und instinktiven Optimismus aus, daß man durch die Anstrengung, eingehend, tief und erfassend verstehen zu wollen, Glück und Harmonie erlangen kann. Dort, wo die Realität vielfältig ist, sucht es Analogien. Es will für alle Gegebenheiten der Wirklichkeit den geeigneten Kontext finden, in welchem sie diese Gegebenheiten zusammenhängend verstehen kann. Jede einzelne Erfahrung wird deshalb mit allen anderen in Beziehung gebracht und hat darüber hinaus für alle ähnlichen Erfahrungen einen typischen Wert: sie ist im negativen oder im positiven Sinne beispielhaft, sie wird zum Maßstab, um andere Erfahrungen einzuschätzen und zu interpretieren.

Jetzt ist es aber für das Weisheitsdenken, wie es in der Bibel erscheint, typisch, daß es besonders die negative Seite der zeitlichen Erfahrung des Menschen betont. Die Weisheit macht verschiedene Anleihen bei der Sprache der israelitischen Geschichtsschreibung, die oft genug vom Unglück der einzelnen und von Katastrophen der gesamten Nation zu berichten hatte. So spricht auch die Weisheit an verschiedenen Stellen der Bibel von einem «Tag des Zorns» (Ijob 21,30; Spr 11,4), von einem «Tag des Unglücks» (Ijob 21,30), von einem «Tag des Kampfes und der Schlacht» (Ijob 38,23), von einem «Tag des Mordens» (Jer 12,3). Sehr oft findet man Verbindungen des Wortes *jōm*, besonders seines Plurals *jāmim*, oder des Wortes *'ēt* mit einem abhängigen Genitiv der Substantive *rā'āb*, Böses, Übel, Verderben, und *šārāb* Bedrängnis, Not, Angst.

Sirach

Für Jesus Ben Sirach, den Autor des Weisheitsbuches, das man traditionell Ekklesiastikus nannte, bedeutet die traditionelle hebräische Lehre der Schöpfung, daß alles innerhalb eines großen Zusammenhangs der Zeit geordnet ist, in dem auch alles positiv zum Heil und zum Guten beiträgt: «Alle Werke Gottes sind gut, sie genügen zur rechten Zeit (griech.: *hōra*, hebr.: *'ēt*) für jeden Bedarf. Man sage nicht: Dies ist schlechter als das. Denn alles ist zu seiner Zeit (griech.: *kairós*, hebr.: *'et*) von Wert» (Sir 39, 33–34, vgl. auch V. 16–21). Danach empfiehlt Jesus Ben Sirach auch immer wieder ein Verhalten, das der jeweiligen Zeit entspricht, denn es gehört zum

Wesen der Weisheit, daß die Taten des Menschen auf die jeweiligen Anforderungen und Umstände der Zeit abgestimmt werden. Er warnt aber auch davor, daß jemand zu sehr in den konkreten Umständen einer bestimmten Zeit aufgeht, denn man darf nicht vergessen, daß die Umstände sich sehr schnell ändern können: «Vom Morgen zum Abend wechselt die Zeit, alles eilt dahin vor dem Herrn» (18,26). Denn Jesus Ben Sirach ist darum bemüht, die Souveränität Gottes über das menschliche Leben hervorzuheben. Darum möchte er das Bewußtsein für die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Zeit in der Form einer wachsamten Aufmerksamkeit stärken, die dazu führen soll, daß der Mensch gleichzeitig weiß, daß Gott die menschlichen Geschicke lenkt, und versucht, eine eigene freie, verantwortete und überlegte Antwort auf Gottes Heilswirken zu geben, die die bestmögliche unter den konkreten Zeitumständen ist.

Kohelet

Für Kohelet, den «Prediger», den Autor des Buches, das traditionell «Ecclesiastes» genannt wird, führt das Wissen um die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Zeit nur zur Resignation. Er ist zwar bereit anzuerkennen, daß der Schöpfer seine Schöpfung mit göttlichem Wohlwollen und vorsehendem Heilswillen gestaltet hat, aber da der Mensch unfähig ist, die unergründlichen Ratschlüsse Gottes zu erforschen, kann er für sich aus Gottes Schöpfungsordnung keine Orientierung für sein Wissen und Handeln ziehen: «Er hat die Ewigkeit in alles hineingelegt, doch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte» (Koh 3,11). Daher hat der Mensch kaum einen Vorteil, wenn er sich anstrengt (3,9), und so sollte er sich selbst mit dem Maß an Glück zufriedengeben, das Gott ihm während der wenigen Tage seines Lebens schenkt (vgl. 5,15–17).

Wenn Kohelet in 3,1–8 die verschiedenen Zeiten, die Verschiedenes bringen und verschiedene menschliche Reaktionen hervorrufen, aufzählt, dann erscheint ihm die Zeit nicht wie eine immer neue Chance, sondern wie eine immer neue Gefahr und Falle (vgl. 9,11–12). Es fällt auf, daß Kohelet viele der Zusammensetzungen, die man sonst mit dem Wort *jōm* in der Bibel so oft beobachten kann, vermeidet². Die Tage der unterschiedlichen Individuen mit ihren je eigenen Geschicken haben für Kohelet viel von ihrer

Bedeutung verloren. Ihn interessiert vielmehr ein abstraktes Muster von einander entgegengesetzten Situationen und Zeiten. Auf zwei Besonderheiten möchte ich hier hinweisen. Erstens erscheinen im Katalog von Koh 3,1–8 neben wichtigen und den Menschen sehr nahegehenden Ereignissen wie zum Beispiel Geburt und Sterben oder Frieden und Krieg auch solche trivialen Feststellungen wie, daß es eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen gebe oder wie das rätselhafte: eine Zeit zum Steinewerfen und eine Zeit zum Steinesammeln³. Dies geschieht, als ob Kohelet wirklich die Totalität der unterschiedlichen Möglichkeiten in der Realität umfassen wolle. Zweitens findet man außer für das Ende von v. 8 (eine Zeit für den Krieg und eine Zeit für den Frieden) für die Definition der unterschiedlichen Zeiten statt Substantiven nur Infinitive oder Infinitivsätze vor, die fast immer durch das Präfix *l^e* («um zu») eingeleitet werden. An allen anderen Stellen der Bibel wird durch die Konstruktion eines Infinitivs mit dem Präfix *l^e*, wenn diese nach dem Wort *ēt* (Zeit...) erscheint, eine Absicht zum Ausdruck gebracht, besonders die Absicht, etwas herbeizuführen, das noch nicht als solches gegeben ist⁴. Dies heißt, daß Kohelet einen Katalog aufführt, der nicht nur Ereignisse und Handlungsweisen angibt, wie sie regelmäßig festgestellt werden können, sondern der verschiedene Absichten, d. h. teleologisch orientierte Handlungsweisen, nebeneinander auflistet. Dadurch aber, daß völlig entgegengesetzte Zustände beabsichtigt oder bewirkt werden, daß absolute Gegensätze nebeneinander genannt werden, hebt sich jede Absicht und alles zielgerichtete Handeln auf. Dadurch aber scheint Kohelet das menschliche Wollen und Planen schließlich für radikal sinnlos und wirkungslos zu halten.

2. Die kultische Sprache als zyklische Quantifizierung

Obenstehende Bemerkungen reichen für die Darstellung der qualifizierenden Objektivierung der Zeit in der israelitischen Weisheit. Gegenüber dieser Weisheit war der israelitische Kultus mehr an der Zeit als *quantum*, als meßbarer Größe, interessiert. Daher werden zyklisch wiederkehrende Tage in einem liturgischen Kalender hervorgehoben. Ich will hier nur auf ein Beispiel für viele hinweisen. Levitikus 23 bringt im Rahmen eng verwobener und genau präzisierter Zeitangaben eine priesterliche Festordnung und ent-

sprechende Feiervorschriften. Es wird sehr viel Sorgfalt und genaue Formulierung darauf verwandt, im Text die Folge von Ritualen und Zeiten während des einzelnen Festes und zwischen den Festen eindeutig festzuschreiben. Was an jedem einzelnen Tag zu geschehen hat, ist aus der Sicht dieses Textes wichtig. Aber noch wichtiger und noch wesentlicher ist es, wann etwas getan werden muß. Aus diesem Text scheint man folgern zu dürfen, daß die israelitischen Priester eher ein quantitatives als ein qualitatives Verständnis der Zeit hatten und nach Auffassung des Textes auch haben sollten.

Diese Priester machten eine Theologie der Geschichte, in der diese Geschichte ihnen wesentlich als eine chronologisch geordnete Folge von Ereignissen und Zeiten erscheint. Man kann dieser Theologie zwar nicht jede religiöse Ergriffenheit absprechen, dennoch ist sie vor allem durch die praktischen Bedürfnisse und Aufgaben der Priesterschaft bestimmt. Sie war für die richtige Aufstellung des Kalenders und dann auch für die konkrete Befolgung der nach dem Kalender abgeleiteten Festzeiten und für die Beachtung und Ausführung der vorgeschriebenen Rituale verantwortlich. Am ersten Buch Henochs, dem Buch der Jubiläen und an den in Qumram gefundenen Schriften kann man ablesen, wie wichtig damals verschiedenen Kreisen in Israel die Frage des Kalenders war und wie intensiv die Diskussion über den richtigen Kalender geführt wurde.

Es sind daher diese Priester, die von spezifischen Zeitspannen und Perioden sprechen, die der Dauer der Zeit als quantifizierbarer Größe ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Wenn sie dann von einem bestimmten Tag oder von einer bestimmten Zeit reden, dann meinen sie die kultische Bedeutung und Funktion dieses Tages oder dieser Zeit. Natürlich achten gerade die Priester auf den unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Feste. Das bedeutet aber kaum ein Gespür für den Sinn und die Einmaligkeit des historischen Ereignisses, sondern man schätzte und wertete den einzelnen Tag, insoweit er im Kontext des gesamten Kalenders etwa als der Tag, an dem jährlich die Feier eines bestimmten Festes zu geschehen hatte, die Bedeutung der Aktualisierung des zyklisch Wiederkehrenden hatte. Die Besonderheit der heiligen Tage und Zeiten wurde betont, nicht aber die Konkretheit einer nie sich wiederholenden konkreten Geschichte.

Eine solche Aktualisierung und Vergegenwärtigung des Heiligen entspricht dem Ideal der kultischen Religion. Man kann darüber streiten, ob dadurch nicht eine Rationalisierung eines mythologischen, oder sagen wir im Falle Israels eines quasimythologischen Prototyps der Vergangenheit geschieht. Um dies zu belegen, könnte man viele Beispiele anführen, aber keines ist so überzeugend wie der Text von Exodus 13,3–10, der in historisierend erzählender Form die Vorschriften für das mit dem Fest der ungesäuerten Brote, *maṣṣot*, verschmolzene Passahfest angibt. Demnach befahl Mose dem Volk *hajjōm hasseh*, «dieses Tages» (Nominalobjekt), wegen seiner historischen Bedeutung zu gedenken. Die Erinnerung aber an den Auszug aus Ägypten wird fast sofort schon in v. 3 durch das Verbot, an diesem Tag Gesäuertes zu essen, durchbrochen. Unmittelbar darauf folgt eine Vorhersage (mit Hilfe des participium praesens und des perfectum consecutivum), die den Übergang bildet vom vergangenen «seid ihr weggezogen» (aus Ägypten) zum künftigen «wenn der Herr dich in das Land der Kanaaniter ... geführt haben wird». Diese Vorhersage wird eingeführt durch die Zeitangabe *hajjōm*, an diesem Tag, heute, die die Brücke zwischen dem historischen Ereignis, dessen gedacht werden soll, und dem Tag des späteren Festes schlägt (vgl. V. 4–5). Dann wird V. 6–7 die Dauer des Festes (sieben Tage, mit besonderer Hervorhebung des siebten) genau bestimmt und das Verbot, Gesäuertes zu essen, erneuert. Der Text fährt V. 8–9 fort mit der Mahnung, an diesem Tag, *hajjōm hasseh*, dem Sohn die Bedeutung des Festes als Erinnerung an den Auszug zu erzählen und diese Erinnerung auch selber konkret zu pflegen. Der Text endet V. 10 mit der eindringlichen und nachdrücklichen Vorschrift: «Halte dich an diese Regel, Jahr für Jahr (*mijjamim jamima*, «von den Tagen zu den Tagen», d. h. immer, in Ewigkeit) zur festgesetzten Zeit (*l'mō'adāh*)», d. h. feiert immer das Fest an seiner unveränderten Stelle im Kalender.

3. Die Apokalyptik: quantitative Zukunftsspekulation auf der Basis eines quantitativen Dualismus

In beiden Traditionen, der literarischen der Weisheitspflege und der kultischen der Liturgie, die sich freilich auch literarisch niederschlägt, geschieht ein ähnlicher Übergang vom Einmal-

gen zum Universalen, der das Produkt eines intellektuellen Prozesses der Objektivierung ist. Wenn wir unsere Analyse noch weiter vertiefen, werden wir eine zusätzliche Gemeinsamkeit zwischen beiden Traditionen entdecken, die sie auch mit der Apokalyptik verbindet.

Man darf behaupten, daß einerseits der Mythos eines Festes, der im Ritual die Möglichkeit einer immer neuen Wiederholung und daher auch der Verewigung findet, und andererseits die Weisheit die Wirklichkeit der Erfahrung auf letzte Prinzipien reduzieren wollen. Der Mythos ist der Rückgriff auf einen Prototyp, der die ursprüngliche Vielfalt der Schöpfung in einem Brennpunkt zusammenfaßt. Die Weisheit ist die Suche nach einem verständlichen und ordnenden Zusammenhang in der vielgefächerten Erfahrung der Wirklichkeit. Zwar unterschied Israel sich dadurch von seiner Umwelt, daß es seinen Mythen historisierende Erzählungen unterlegte, aber in seinem Ritual bewahrte und respektierte es die Zeitlosigkeit des Mythos. Man muß allerdings anerkennen, daß Israel sich auch dadurch von seiner Umwelt unterschied, daß das schöpferische, die erfahrene Welt in ihrer Vielfalt letztlich erklärende Prinzip für Israel das persönliche Gesicht eines persönlichen Gottes bekam.

Was hat die Apokalyptik mit all dem zu tun? Man kann feststellen, wie Israel unter dem Eindruck der nationalen Katastrophen und der nationalen Bedeutungslosigkeit und Zerrüttung in den späteren Phasen seiner Geschichte durch die Arbeit seiner Denker und Seher dazu kam, die ursprünglich mythischen Bilder in die verschiedenen Formen des apokalyptischen Dualismus und der apokalyptischen Zukunftsorientierung und Zukunftsspekulation umzudeuten. Die nachexilische israelitische Literatur ist immer mehr von diesem Prozeß geprägt, der die bleibende Suche nach einem Prinzip ist, das Einheit und bleibenden Sinn stiften kann. Dieses Prinzip wird jetzt aber nicht mehr in einer mythischen, nachträglich historisierten Vergangenheit oder in einer idealisierten Gegenwart gesucht, sondern in einer Zukunft, die aber die historische Gegenwart durchdringt und die zudem eine solche qualitative Fülle besitzt, daß sie sich der normalen Folge der Geschichte entzieht und deshalb auch dieser gesamten Geschichte als übergeschichtliches Prinzip Bedeutung zu schenken vermag.

Die Apokalyptik versuchte, die Fülle der bestehenden Traditionen intellektuell aufzuneh-

men. Zu ihren Wurzeln gehören daher auch das frühere Denken der Priesterschaft und der Kult. Paul D. Hanson irrt sich deshalb diesbezüglich, wenn er mit aller Gewalt beweisen will, daß die frühere Apokalyptik gegen das priesterliche Establishment gerichtet ist⁵. Man kann ja den unmittelbaren Einfluß der «zadokinischen» Priesterschaft in verschiedenen apokalyptischen Texten leicht wiedererkennen wie in Ezechiels Tempelvision, in den Nachtvisionen des Sacharja und in der späteren Theologie und den Vorschriften der außerbiblischen Texte von Qumram. Die Objektivierung zeigt sich hier allerdings mehr als Dualismus denn als Zukunftsspekulation, aber beide Aspekte rücken immer mehr zusammen.

Wie die Weisheitsspekulation holt auch die Apokalyptik in ihrer angestregten Suche nach einem letzten Prinzip weit aus. Daher wäre es falsch, sich zu vorschnell von ihrer bizarren Sprache, ihren ausgefallenen Bildern und ihrer Grübeleien, die alles heranzuziehen scheint, abstoßen zu lassen. Die Apokalyptik will ihre Neugierde nicht auf alles ausdehnen. Zwar stellt sie die verschiedensten Überlegungen an und bedient sich der verschiedensten sprachlichen Mittel, aber dies alles steht im Dienst der einen Suche nach dem einen endgültigen und schließlich einfachen Prinzip. In der bitteren Hoffnungslosigkeit des apokryphen vierten Buches Esra verrät sich aber, wie sehr dieser Versuch zum Scheitern verurteilt war. Kohelet war verzweifelt, weil es für ihn in seiner Sicht keine wirkliche Geschichte, nur sinnlose Wiederholung gab. Der Schriftsteller des vierten Buches Esra verzweifelte, weil er trotz allem die Geschichte ernst nehmen wollte, aber nicht wußte, was er mit ihr tun sollte.

In diesem Sinn besitzt die apokalyptische Spekulation nicht die Normativität und Verbindlichkeit, die an sich der biblischen Eschatologie inhärent ist. Die Apokalyptik ist daher der biblischen Eschatologie nicht unmittelbar zuzurechnen. Sie wendet einen objektivierenden Prozeß der Reduktion auf die an sich qualitativ verstandene Zeit an. Dadurch meint sie innerhalb der Gegebenheiten der historischen Existenz einen transhistorischen oder metahistorischen Dualismus zu entdecken. Das erlaubt es ihr, die Gegebenheiten der historischen Existenz mit Hilfe eines quantifizierenden, periodisierenden Schemas zu ordnen und zu interpretieren, so daß daraus eine Zukunftsspekulation entsteht, die über die Geschichte hinaus einen letzten, endgültigen Sinn entdeckt, von dem auch die Bedeutung

der Geschichte bestimmt wird. Die Geschichte selbst endet demnach in einem weiterhin für immer festgelegten Zustand absoluter und endgültiger Vollkommenheit⁶.

III. Die Wahrnehmung einer qualitativen, einmaligen Zeit

1. Die Geschichtsschreibung und die prophetische Eschatologie

Die Bedeutung der Einmaligkeit eines jeden der großen historischen Ereignisse wurde vor allem von den Trägern der charismatischen Tradition in Israel erkannt. Diese charismatische Tradition entstand in der frühen Zeit, als Israel zur Nation wurde, sie geriet nach der großen Zeit der Propheten fast in Vergessenheit, aber immer blieb die Hoffnung, daß sie in Jahwehs neuer Schöpfung erneuert werden sollte. Nach dieser Tradition ist die Zeit nicht die grenzenlose Dauer, in der jede menschliche Erfahrung schließlich unbedeutend wird und untergeht, sondern die Zeit gibt gerade der einzelnen Erfahrung des Menschen ihren Kontext, ihre eigene Bedeutung und ihre Richtung. Jeder Tag hat seinen eigenen Charakter. An jedem Tag kann Offenbarung sich ereignen. Jeder Tag bringt eine neue Chance, eine neue Möglichkeit, eine neue Verantwortung. An jedem Tag arbeitet der Mensch, an jedem Tag wirkt aber auch Gott. Diese Sicht der Zeit ist die wichtigste in der Schrift. Von ihr werden die Seiten des Alten und Neuen Testaments am meisten bestimmt.

Das Wesen dieser qualitativen, nichtobjektivierenden Wahrnehmung der Zeit besteht im Bewußtsein, daß Gott «vom Anfang bis zum Ende» etwas *getan hat und tut*. Demnach kann der eine Tag nicht einfach mit einem anderen verglichen oder neben ihm aufgereiht werden, sondern jeder Tag birgt eine transzendente Bedeutung in sich selbst, d. h. er kann wenigstens eine eigene Offenbarung von Gottes Willen und Heilsplan bringen. Jeder Tag trägt in sich die Möglichkeit, anders zu sein als die anderen Tage, nicht nur, weil er der Augenblick eines entscheidenden Ereignisses in der Geschichte des einzelnen Menschen oder der Völker sein kann, sondern auch, weil sich an ihm eine einschneidende Begegnung zwischen Gott und dem Menschen ereignen kann.

Die heilsgeschichtlich ausgerichtete Tradition in Israel gedenkt der Tage der Vergangenheit, an denen Gott in die Geschichte des Volkes rettend

oder richtend eingriff. So erinnerte sie sich an den Tag von Israels Erwählung (Dtn 9,24; Ez 16,4f), an den Tag, an dem die Plagen über Ägypten kamen (Ex 10,13), an den Tag, an dem das Volk aus Ägypten herausgeführt wurde und das Rote Meer durchquerte (Ex 12,17), an den Tag, an dem dem hungernden Volk die Wachteln geschenkt wurden (Num 11,32), an den Tag, an dem man die Stiftshütte in der Wüste aufstellte (Num 9,15), an den Tag, als dem Volk am Horeb das Gesetz verkündigt wurde (Dtn 4,10), an den Tag des Sieges über die Amoriter (Jos 10,12). Viele Bibelstellen reden von dem größten Tag in Israels Geschichte, als Jahwe das Volk aus Ägypten herausführte (Ri 19,30; 1 Sam 8,8; 2 Sam 7,6; Jes 11,16; Jer 7,22; 11,4.7; 31,32; 34,13; Hos 2,17; Ps 78,42). Andere Bibelstellen erinnern an die Tage, an denen Israel gerichtet wurde (Num 32,10; Jes 31,15; 34,12; Hos 10,14; Obd 11,14; Sach 14,3; Ps 78,9; 95,8; 137,7; Kgl 1,12; 2,1; 1 Chr 28,6), aber auch an die Tage, an denen die Feinde Israels gerichtet wurden (vgl. «den Tag von Midian»: Jes 9,4). Es sollten aber auch neue Tage des Heiles und der Erlösung kommen für Israel (Hag 2,15.18f; Sach 4,10; 8,9), so wie es auch für den einzelnen Gläubigen in Israel Tage der Erleichterung, der Heilung und des Trostes gab, wie sie so oft in den Psalmen des Lobes und des Dankes gefeiert wurden (Ps 18,18; 20,2; 59,17; 77,3; 138,3; 140,8; Kgl 3,57). In dieser Perspektive kann man auch in der Zukunft immer wieder Tage, an denen Gott hilft, und Tage, an denen er straft, erwarten. Der größte solche Tag, an dem aus der Sicht des Christentums Gott richtete und rettete, war der Tag des Todes und der Auferstehung Christi (vgl. Joh 14,19–20).

Es ist sehr wichtig zu verstehen, daß die vorapokalyptische Eschatologie der Propheten in der Situation der jeweiligen Gegenwart und für sie dasselbe tun will, was die charismatische israelitische Geschichtsschreibung mit der Vergangenheit tut. Denn die Prophetie beurteilt die Zukunft nach dem, was sie über Gottes Taten in der Vergangenheit weiß, und das Unbekannte nach dem, was ihr bekannt ist. Diese Geisteshaltung findet man in der hebräischen Sprache selbst wieder, wenn man darauf achtet, wie sie die verschiedenen Dimensionen der Zeit zum Ausdruck bringt. Die Zeit hat für die Hebräer viel eher zwei als drei Dimensionen, denn ihre Sprache verwendet viel mehr als unsere westlichen Sprachen dieselben Worte, um sowohl Vergan-

genes als Zukünftiges zu bezeichnen: *‘āz* und *bā’et habi* beziehen sich auf eine unbestimmte Zeit sowohl in der Vergangenheit als in der Zukunft; *hajjōm habū* verweist auf einen bestimmten Augenblick (Tag), sei es in der Vergangenheit oder in der Zukunft; mit *‘ōlām* meint man eine Zeit, die entweder weit zurück in der Vergangenheit oder weit entfernt in der Zukunft liegt. Vergangenheit und Zukunft können auf analoge Weise verglichen werden, denn beide stehen sie in einer bestimmten, oft meßbaren Entfernung von *‘attāh*, «jetzt», dem jetzigen Augenblick, oder von *hajjōm*, «dem (heutigen) Tag», und dieses «heute» ist schließlich der Orientierungspunkt für die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung.

Jetzt können wir verstehen, weshalb die israelitische Prophetie nicht von der israelitischen Geschichtsschreibung getrennt werden darf. Die heutigen Bibelwissenschaftler wissen viel mehr als ihre Vorgänger, wie viel die Prophetie in Israel der Geschichtsschreibung zu verdanken hat. Wir wissen heute, wie sehr die Propheten, die in der früheren historischen Kritik wegen der überraschenden, unerwarteten Neuheit ihrer Botschaft besonders bewundert wurden, inmitten ihres Volkes und dessen Situation standen und wie sie sich auf die Vergangenheit stützten, um Orientierung für ein verantwortliches Verhalten in ihrer Gegenwart und in der unmittelbaren Zukunft zu finden.

In diesem Licht sollte man auch die Frage nach der Bedeutung des «Tages von Jahwe» und überhaupt der gesamten biblischen Eschatologie neu stellen. Das Verwunderliche an Amos' Rede über den «Tag Jahwes» (5,18–20) liegt nicht in der Tatsache, daß es für Israel einen Tag Jahwes geben würde oder daß Jahwe kommen würde, sondern darin, daß ein solches Gericht für Israel eine Bedrohung bedeuten könnte. Israel erwartete auf alle Fälle einen entscheidenden Tag Gottes in der Zukunft, schon allein deshalb, weil es sich an viele, wichtige Tage der Vergangenheit erinnern konnte.

Diese Betrachtungen erlauben es uns, sowohl für die israelitische Geschichtsschreibung als für die prophetische Eschatologie dieselbe Vermutung auszusprechen, die allerdings keineswegs den eigenen Charakter von beiden und die jeweilige unmittelbare praktische Absicht verkennen will: beide haben dasselbe pastorale Ziel. Sie wollen in einem Augenblick der Krise das Volk Gottes wachrütteln, ihm Mut einsprechen, es

aufzurufen zur Umkehr und zu einem entschiedenen Handeln. Oder, wenn sie Gottes Heilswillen verkünden, sie wollen das Volk zu Vertrauen, zu Hoffnung und zu den richtigen Früchten der Umkehr und der Reue anhalten und anspornen. Mit anderen Worten: man kann die israelitische Geschichtsschreibung und die israelitische Eschatologie als Formen der Mahnung oder der Paränese betrachten.

2. Die deuteronomistische Paränese

Eine weitere Form solcher Paränese, die auch die Zeit in ihrem qualitativen Wert einzuschätzen weiß und darauf verzichtet, sie quantitativ zu objektivieren, ist die deuteronomistische Predigt.

Schon lange stimmen die Bibelwissenschaftler, die modernen Methoden gegenüber aufgeschlossen sind, darin überein, daß das früher lang umstrittene Buch Deuteronomium nicht in der Zeit des Mose, sondern erst viel später entstanden ist. Zudem wächst seit Albrecht Alt und Gerhard von Rad die allgemeine Überzeugung, daß dieses Buch nicht, wie Wellhausen dies meinte, im Südreich Juda unter der Regierung des Joschija (640–609) entstanden ist, sondern fast ein Jahrhundert eher im Nordreich Israel kurz nach dem Fall Samarias und dem entsprechenden Untergang dieses Nordreiches (722). Dabei ist es wichtig zu erkennen, daß das Buch die Frucht eines langen und komplexen Prozesses der Entstehung, der Komposition und der Redaktion ist, in dem nicht nur ein alter Kern, besonders die sogenannte deuteronomistische Gesetzessammlung (12–26[28]), und spätere redaktionelle Elemente unterschieden werden können, sondern in dem auch in der zentralen Paränese verschiedene Schichten⁷, die jede für sich eine neue Situation der Konfrontation und der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen reflektieren, entdeckt werden können.

In der Perspektive des Buches Deuteronomium ist jedes «heute» von entscheidender, obwohl niemals von endgültiger Bedeutung. Dies bleibt in Übereinstimmung mit dem Zeitverständnis in Israels Geschichtsschreibung und Prophetie. So wie Gott sich in der Vergangenheit an verschiedenen entscheidenden Tagen mitgeteilt und den Menschen berufen und herausgefordert hat, so kann er sich auch am heutigen Tag mitteilen, und so erneuert er auch am heutigen Tag die Möglichkeit der Entscheidung. Gottes

Tätigkeit kann nicht auf eine einzige Zeit in der Geschichte eingegrenzt werden – das wäre ein deistisches oder doketisches Verständnis von Gott –, sondern jede Zeit kann die Zeit seiner Mitteilung und seines Eingreifens sein. Dementsprechend bringt auch jede Zeit dem Menschen die Möglichkeit, auf Gottes Initiative in verantworteter Weise zu antworten. Denn der Mensch soll auch dauernd das Bewußtsein bewahren, daß Gottes rettende oder richtende Tätigkeit auf das vorherige Verhalten des Menschen eingeht. In dieser Sicht entspricht es dem Wesen der Geschichte, daß Gott zwar immer souverän handelt; aber dieses Handeln ist nicht ein willkürliches Handeln in der Einsamkeit von Gottes Selbstherrlichkeit, sondern es bleibt in einer sehr engen Interaktion mit den Menschen, die zur Verantwortung berufen sind. Durch Gottes Begegnung mit den Menschen entsteht sozusagen ein Bund, in dem die Partner sich gegenseitig verpflichten.

Daher ist das Buch Deuteronomium die Frucht der immer erneuerten Mahnung, in der Gottes Wort dauernd aktualisiert wird und in der der Mensch unaufhörlich aufgerufen wird, das Leben und den Segen (Gottes) zu wählen.

Man kann hier die Frage nach dem *Sitz im Leben* dieses Buches stellen. Unter welchen Umständen und in welchem Kontext fand die deuteronomistische Predigt statt? In welchen Formen geschah sie, von welchen geistigen Voraussetzungen ging sie aus? Artur Weiser, Gerhard von Rad und andere waren der Meinung, daß in Israel ein Fest bestand, an dem jedes Jahr der Bund zwischen Gott und Israel feierlich erneuert wurde. Viele andere haben diese Theorie bestritten und darauf hingewiesen, daß keine einzige Stelle in der Bibel es erlaubt, die Existenz eines solchen Festes eindeutig anzunehmen. Dennoch ist es schwierig, die deuteronomistische Paränese ohne die Existenz eines solchen Festes zu erklären. Denn es muß einen formellen Rahmen gegeben haben, in dem das Volk sich als ein moralisch verantwortliches Volk vor dem Angesicht Gottes empfand und in dem eine in den Augen aller dazu bevollmächtigt erscheinende Persönlichkeit («Mose») diesem Volk Gottes Aufruf und Forderung vortrug. Anders können viele Texte gar nicht verstanden werden. Ob dieser formale Rahmen im Kontext einer liturgischen Feier gegeben war, könnte man vielleicht durch eine sorgsame Analyse des dem Deuteronomium sehr nahestehenden Textes von Ps 95 herausfinden.

Dieser Psalm ist der Text einer Liturgie und sollte auch Modell für künftige Liturgien sein. In V. 1–5 ruft ein Priester oder ein sonstiger Liturg die Gottesdienstversammlung auf, Jahwe zu loben und zu preisen, weil er der Herr der Natur ist. In V. 6–7a bleibt er bei seiner Einladung zur Anbetung, der Grund der Anbetung ist jetzt aber die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk: V 7a bringt so das Bekenntnis des Bundes. V 7b und die folgenden Verse werden aber plötzlich Predigt und Mahnung, denn sie rufen dieselbe, durch den Bund Gott gegenüber verpflichtete Gottesdienstversammlung auf, «heute» – *hajjôm* – die Verpflichtungen des Bundes anders zu erfüllen, als das eine andere Generation zu einer anderen Zeit an einer anderen Stelle getan hatte: «Ach würdet ihr heute doch auf seine Stimme hören. Verhärtet euer Herz nicht wie in Meriba, wie in der Wüste am Tag von Massa!»

IV. Die Liturgie als Kompromiß und Synthese

1. Der Kult als Ort der Prophetie und der Mahnung

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Paränese in Israel einen eigenen Ort im formellen Rahmen der Liturgie hatte. Man könnte versucht sein, daraus abzuleiten, daß die Liturgie für jede Form der Paränese, wann und wo sie auch geschah, den geeigneten Rahmen abgab. Dies mag in einem bestimmten Maße sogar für die Predigt der Propheten gelten. Zweifelsohne fühlte jeder wirkliche Prophet sich frei, auch außerhalb der Umzäunung des Ortsheiligtums zu predigen, wenn er sich dazu berufen fühlte, aber wir wissen, daß es kultische Propheten gab, die sich gewöhnlich in diesen Heiligtümern aufhielten, und daß daneben jeder Prophet wenigstens das theoretische Recht hatte, in einem Heiligtum und zu den Besuchern dieses Heiligtums zu sprechen. Er konnte sogar gegen den konkreten Kult in einem Heiligtum auftreten, wenn dieser den Forderungen der Jahwereligion nicht mehr entsprach.

Wenn es daher zwar geschehen konnte, daß die Paränese, die zur Einhaltung des Bundes mahnen wollte, und die mündliche Predigt der Propheten auch außerhalb der Heiligtümer stattzufinden hatte, weil zum Beispiel die Propheten wegen ihrer nicht immer willkommenen Botschaft aus den Heiligtümern vertrieben wurden,

dann hatten doch sowohl die deuteronomische Paränese als die prophetische Predigt im Heiligtum und dort während der kultischen Feier der Liturgie einen legitimen Ort. Es ist heute allerdings schwer auszumachen, wie groß dieser Ort war, der ihnen eingeräumt wurde. Man kann zum Beispiel davon ausgehen, daß in der Liturgie des Tempels von Jerusalem, der immer mehr die lokalen Heiligtümer verdrängte, um schließlich der einzige legitime Ort für den Kult des Volkes zu sein, das Opferritual für weit wichtiger gehalten wurde als die mahnende Predigt.

Dennoch war es gerade die Erzählung oder die Rezitation der Heiligen Geschichte, die Paränese und die mündliche Predigt der Propheten, wo dasjenige bewahrt wurde, was das Wesen von Israels Religion ausmachte und sie von allen anderen unterschied: das Bewußtsein, das Israel im Rahmen der eigenen geschichtlichen Erfahrung von Jahwes Handeln in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft besaß. Die Opferrituale dagegen beruhten wesentlich auf einem quantitativ ausgerichteten Versuch, eine als zyklisch verstandene Zeit zu kontrollieren. Sie feierten daher das *Zeitlose* in Gott. Das aber, was *zeitgebunden* war, dem Wechsel der Zeiten zwar unterlag, aber dafür auch einmalig und unwiederholbar war, was Ort und Zeichen und Anlaß und Form der historischen Selbstmitteilung und Offenbarung Gottes sein konnte, das wurde in dem liturgischen Vortrag von Israels Geschichte, in der Paränese und in der Predigt der Propheten betont und in Erinnerung gebracht.

2. Der Kult als Versuch der Manipulation Gottes

Wie müssen wir dann Israels Kult einschätzen, wo ihn einstufen? Erstens kann man darauf hinweisen, daß sehr wenige Texte des Alten Testaments, aus denen eine qualitative Bewertung der Zeit spricht, unmittelbar und eindeutig dem Ritual der großen jährlichen Feste zugerechnet werden können. Zweitens aber sollte man bedenken, daß diese Feiern mit natürlichen Phänomenen zu tun hatten, mit den Zyklen von Sonne und Mond und mit dem Wechsel der Jahreszeiten. In einem bestimmten Maße waren sie aus vorjahwistischen, d. h. heidnischen Festen von Nomaden und Bauern entstanden und bedienten sich noch zum Teil des alten Festmythos. Das alte Passahfest der Nomaden, das sich mit dem agrarischen Fest der ungesäuerten Brote

verbunden hatte, wurde bekanntlich zusätzlich dadurch historisiert, daß das Ritual in Zusammenhang mit der Befreiung des israelitischen Volkes aus Ägypten gebracht wurde. Dies wird nicht nur mit dem alten jüdischen Osterfest geschehen sein, aber gerade dieses Osterfest kann uns deutlich machen, wie sehr der Kult Israels ein Kompromiß war: die Erinnerung an ein historisch einmaliges Ereignis, wie dies die Befreiung aus Ägypten war, wird in einem kultischen Rahmen eingefangen. Man könnte sogar von einem Triumph der kultischen Institutionalisierung sprechen, denn das historisch Einmalige wird jetzt im Rahmen einer Liturgie wiederholbar und daher auch manipulierbar. Wenn der rettenden Tat Gottes durch ein sakramentales Ritual gedacht werden sollte, dann besteht die Möglichkeit, daß sie durch engstirnige Verteidiger der herrschenden Ordnung zur mechanischen Wiederholung umfunktioniert wird, deren einzige wirkliche Bedeutung in der Rechtfertigung der Existenz von Technikern besteht, die als einzige zur Ausführung der spezialisierten Vorschriften entsprechenden Wiederholung befugt sind. Dann wird das Göttliche im reibungslosen Funktionieren eines roboterhaft aufgeführten Kultes erstickt und, was noch schlimmer ist, dann wird der Mensch nicht mehr zu der historischen Verantwortung vor den Forderungen eines souveränen, allgegenwärtigen Gottes aufgerufen, sondern dann wird er beschwichtigt mit der falschen Sicherheit, daß Gott irgendwie durch die kultische Manipulation, die das Geheimnis der Priester ist, gebunden oder verpflichtet werden kann und so zu seiner Verfügung steht.

Einige mögen hierauf antworten, daß der Kult Israels in biblischen Zeiten niemals so weit heruntergekommen ist. Mag sein. Sicher aber ist, daß wenigstens in der ersten Zeit nach der Bildung der Nation viele Israeliten sich vom heidnischen Kult angezogen fühlten und dies gerade wegen der ihnen sich hier eröffnenden Möglichkeit, die Gottheit manipulieren zu können. Wie weit der offizielle Jahwismus einer solchen Versuchung unterlag, kann diskutiert werden. Allerdings gibt es wichtige Texte, in denen die Propheten den offiziellen Jahwekult anklagten. Amos wollte ihn vielleicht sogar abschaffen. Die Mehrheit der Propheten wäre aber damit zufrieden gewesen, wenn es ihnen gelungen wäre, ihn zu reformieren. Geschah es, weil sich der offizielle Jahwekult heidnischem Einfluß ausgesetzt hatte, daß sie so gegen ihn wetterten? Die be-

rühmte Tempelrede Jeremias (Jer 7) kann uns hier weiterhelfen. Während das Volk der Überzeugung war, das Gebäude des Tempels und das in ihm durchgeführte Ritual seien die Garantie dafür, daß Gott seinem Volk nahe bleiben und vor dem schlimmsten Unheil bewahren würde, wußte Jeremia, daß nur die Treue des Volkes gegenüber seinem Bund mit Jahwe ihm die Nähe und die Gunst Jahwes und dann auch den Tempel selbst als Symbol des Bundes und so auch der Nähe und der Gunst Jahwes erhalten konnte. Die Propheten wußten nur allzu gut, wie sehr der institutionalisierte Kult eine personalistische Religion ersticken kann. Sie waren der Überzeugung, daß Jahwe nicht durch irgendein Ritual gebunden und daß sein Handeln keineswegs auf einen bestimmten Ort oder auf eine bestimmte Zeit festgelegt werden kann, wie heilig sie auch erscheinen mögen. Gott handelt frei dort, wo er will, wann er will und wie er will. Und darüber hinaus: Gott waltet immer und überall. Die Prophetie ruft aber daher die Gläubigen auf, jeder falschen Sicherheit zu mißtrauen: Man sollte sich nicht auf die Tausende von Widdern, auf die «zehntausend Bäche von Öl» verlassen, sondern auf «nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen vor Gott» (Mi 6,6–8).

Diese Einsicht, nur in einem moralisch und sozial richtigen Leben vor Gott bestehen zu können, konstituiert die Religion Israels. Sie ging niemals völlig verloren. Sie wurde in der Erzählung und im Vortrag der Geschichte Israels eingeschärft und bewahrt. Sie bekam in der Predigt der charismatischen Tradition Israels immer neue, aktuelle Bedeutung. Sie gab Israel das einzige, was es nach dem Verlust des eigenen Landes, des Tempels und der gesamten politischen und religiösen Führung brauchte. Als Nebukadnezar 586 Jerusalem zerstörte und auch das Südreich Juda unterging und als Jerusalem unter Titus im Jahre 70 nach Christus ein zweites Mal zerstört, der Tempel ein zweites Mal vernichtet und das Volk wieder vertrieben wurde, da blieb dem Volk nichts anderes, worauf es sich hätte stützen können, als der nackte Glaube aus der Wüste. Mit Hilfe dieses Glaubens lernte das Judentum, die Grausamkeit der Geschichte zu überleben. Und auch im Christentum haben Gläubige trotz der Tatsache, daß dieses Christentum öfters der Versuchung unterlag, in einem perfekt institutionalisierten Kult eine falsche Sicherheit zu suchen, in ihrem Glauben

allein Halt gefunden, als alles andere verloren war.

3. *Relative Berechtigung des institutionalisierten Kultes*

In der Forderung einer personalistisch verstandenen Religion, nicht auf Organisation und auf Institutionen zu vertrauen, besteht eine Spannung zu dem verständlichen und meistens legitimen Wunsch der Menschheit nach politisch und kulturell stabilen Systemen. Wenn konkrete Menschen, die zudem Gläubige sind, nicht in einem unberechenbaren Chaos leben wollen, können sie nicht ohne Formen der Institution, auch der religiösen Institution auskommen. Die praktische Frage heißt dann nur, wie innerhalb der Strukturen einer organisierten Gesellschaft und im Rahmen einer institutionalisierten Religion der charismatische Impuls persönlicher und sozialer moralischer Verantwortung nicht nur bewahrt werden kann, sondern auch, wie Institution und charismatische Spontaneität und Authentizität sich gegenseitig zum Wohl der Gesellschaft und der einzelnen in dieser Gesellschaft ergänzen und befruchten können. Israel stand zum ersten Mal vor einem solchen Dilemma, als die früheren Nomaden anfangen in einem ländlichen Raum, der aber sehr von der städtischen Kultur der umgebenden Völker bestimmt war, sesshaft zu werden. Israel wußte sich anzupassen und übernahm Techniken und kulturelle Errungenschaften der anderen Völker. Das bedeutete einen wesentlichen Fortschritt, aber nicht in jeder Hinsicht⁸. Israel übernahm in diesem Kontext auch die vormaligen Heiligtümer der Kanaanäer, es übernahm auch weitergehend die Priesterschaft dieser Heiligtümer, ihren Opferkult und sogar in gewissem Maße die alte Theologie, die mit all dem zusammenhing⁹. Jahwe wurde so von einem Gott der Nomaden der Gott des Kulturlandes. Israel stand vor einer noch ernsthafteren Herausforderung in seiner Geschichte, als es die Institution des Königtums und alles, was damit zusammenhing, der früheren Tradition vorzog, nach der das Volk in Zeiten der Not charismatische Persönlichkeiten als seine politischen Führer anerkannte. Jahwe, der Gott, der mit seinem Volk durch die Wüste gezogen war, bekam auf einem Hügel in Jerusalem, dem Zion, eine feste Bleibe, und der dort erbaute Tempel wurde, bis er im ersten nachchristlichen Jahrhundert endgültig vernichtet wurde und Jahwe

von diesem Augenblick an nicht mehr an einen festen Ort gebunden schien, als die Wohnstätte Jahwes betrachtet. Die nachexilischen Propheten zum Beispiel waren kaum fähig, sich vom Tempel, der damals doch in Trümmern lag, zu lösen. Sie eiferten dafür, daß der Tempel wieder aufgebaut würde, oder fanden eine andere, vergeistigte Form, um abzusichern, daß Jahwe seine Wohnstätte auf dem Zion wiederfinden würde. So malten sich die Schüler des Ezechiel einen neuen Tempel aus (Ez 40–48), der allerdings auch der Hoffnung auf ein neues Herz der Menschen (36,26) entsprach. Nach Maleachi (3,1ff) würde Jahwe selbst kommen oder einen Boten senden, um den Skandal eines oberflächlich und formalistisch ausgeführten Rituals in dem nach dem Exil in Jerusalem neu aufgenommenen Kult zu beseitigen. In der Sicht des Propheten soll dieser Kult nicht abgeschafft, sondern gereinigt werden.

V. *Das Neue Testament und das Christentum heute*

1. *Das qualitative Zeitverständnis des Neuen Testaments*

Wir müssen uns fragen, ob der Haltung Israels gegenüber seiner Geschichte, die man im Alten Testament bezeugt finden kann, auch etwas Ähnliches im Neuen Testament entspricht. Es ist unsere Meinung, daß aus diesem Neuen Testament dasselbe qualitative, nichtobjektivierende Zeitverständnis spricht. Auch das Neue Testament geht auf die praktischen Bedürfnisse konkret glaubender Menschen und Gemeinschaften von Menschen und auf ihre Situation ein, es ist genau so historisch orientiert wie das Alte Testament und es will den Gläubigen moralische Orientierung geben. Zwar ist das Neue Testament naturgemäß von der unmittelbar vorhergehenden Zeit, sowohl von den letzten Phasen der Entstehung des Alten Testaments als von der Zeit danach, in der keine kanonischen Bücher mehr entstanden, beeinflusst. In dieser Zeit hatte die quantitative Zeitauffassung in der Weisheitsliteratur, in der apokalyptischen Spekulation, in der Gesetzgebung und in der Gerichtsbarkeit, im kulturellen und im politischen Leben der Gesellschaft und ihrer Institutionen eine immer größere Rolle gespielt. Dennoch prägt diese quantitative Zeitauffassung das Neue Testament nur am Rande.

Es stimmt zwar, daß das Neue Testament eschatologischer ausgerichtet ist als das Alte Testament. Dennoch hat diese Ausrichtung auf die

Zukunft wenig mit der schließlich geschichtsfeindlichen Grübeleien der Apokalyptik zu tun. Auch der Moralismus der Weisheitsspekulation mit ihren Rezepten und Gemeinplätzen oder die skrupelhafte Sorgfalt, mit der die Priesterschaft peinlich genau den richtigen Kult zu bestimmen suchte, sind im Neuen Testament gar nicht oder kaum zu finden. Das Neue Testament geht von dem festen Glauben aus, daß Gott wieder in der Geschichte gehandelt hat und daß er sein Volk, d. h. seine Kirche, aufruft, seine Verantwortung für die Zukunft der Geschichte im Vertrauen auf Gott und in Mitarbeit mit ihm auf sich zu nehmen. Die Kirche bekommt den Auftrag, das Evangelium in der Welt zu verkünden und so diese Welt für Gott (Christus) zu gewinnen. Die wichtigsten literarischen Teile des Neuen Testaments wollen entweder, wenn auch nicht im Sinne der modernen Historiographie, dennoch Geschichte schreiben (Evangelien, Apostelgeschichte), oder sie gehen als Briefe auf die konkrete historische Situation der Adressaten oder des Absenders ein. Die Frage wird dann relativ unwichtig, ob, wenn man zum Beispiel die Auffassung über den Glauben im Römerbrief und im Jakobusbrief vergleicht, in diesen Briefen des Neuen Testaments immer der Glaube auf die bestmögliche Weise zum Ausdruck gebracht wird oder ob das empfohlene moralische und gesellschaftliche Verhalten (z. B. der Frau) immer und überall als endgültig und christlich verteidigt werden kann. Es geht immer darum, daß die Gemeinde aufgefordert wird, in ihrer konkreten Situation auf Gottes rettendes Handeln in Christus so gut wie möglich Antwort zu geben. Dabei fällt es auf, daß verschiedene Stellen wie 2 Kor 6,1ff und Hebr 2 in Form und Inhalt der Paränese des Deuteronomiums sehr nahe stehen.

Wenn wir überlegen, daß die literarischen Formen des Alten Testaments, die in der *heils-geschichtlichen* Tradition entstanden sind und dort gepflegt wurden, auch dann, als sie an Gottes richtende und rettende Tätigkeit in der Vergangenheit erinnerten oder sie für die Zukunft voraussagten, gleichzeitig auf die moralische Verantwortung des Menschen hinweisen, dann kann man kaum annehmen, daß das radikale Vertrauen auf Christus, das im Neuen Testament vom Menschen gefordert wird, ihn von jeder eigenen Verantwortung und von jedem Gesetz dispensiert. Es wäre dann eine Verzeihung der wesentlichsten Aussagen des Neuen Testaments,

wenn man meinen würde, die persönliche Annahme dessen, was Gott für uns in Christus ohne unser Zutun gewirkt hat, könnte für uns etwas anderes bedeuten, als daß wir versuchen, in Dankbarkeit und in einem Gehorsam gegenüber Gott, der sich in einem moralisch verantwortlich geführten Leben ausdrückt, auf Gottes Gnade und mit der Hilfe von Gottes Gnade zu antworten. Wenn die im Neuen Testament erzählte heilige Geschichte tatsächlich die Fortsetzung der im Alten Testament erzählten Geschichte über Gott und sein Volk sein soll, dann will das Neue Testament genauso sehr wie das Alte Testament das konkrete Leben derjenigen beeinflussen, denen es die frohe Botschaft von Gottes Heilshandeln verkündet. Wenn die Evangelien über das Leben Jesu erzählen, dann wollen sie dadurch ganz eindeutig etwas erreichen, d. h., dann haben sie eine paränetische Absicht, die sich nicht darauf beschränkt, den Glauben zu wecken, sondern die auch zu einem heiligen Leben, das dem Glauben entspricht, aufrufen will. Wenn wir Joh 20,31 lesen: «Diese (Zeichen) aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in meinem Namen», kann dann das Leben, das die Frucht des neuen Glaubens ist, anders sein als das Leben, von dem in Dtn 30,15 die Rede ist, ein Leben, das darin besteht, daß der Mensch in Freude seinen Teil der aus den Verpflichtungen des Bundes folgenden Verantwortung auf sich nimmt?

2. «Priesterliches» und «nichtpriesterliches» Christentum

Was hat das Christentum aus dem Erbe, das ihm in der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments anvertraut wurde, gemacht? Viele Christen – welcher Konfession auch immer – glauben unglücklicherweise, daß die Geschichtsschreibung des Alten Testaments für uns heute nichts mehr zu bedeuten hat, weil es dort um die Geschichte des alten Volkes Israel gehe und heute die Kirche ein anderes Volk, das neue Volk Gottes sei. Ihnen bleibt nur die Geschichte, die das Neue Testament erzählt, die ihr Denken und Tun orientieren könnte. Aber auch die Geschichte des Neuen Testaments wird allzu oft falsch verstanden. Ein priesterliches Christentum hat ein radikal anderes Verständnis des Christusereignisses, wie dieses auch definiert oder eingegrenzt wird, als ein nicht-priesterli-

ches Christentum. Der Unterschied hat dabei sehr viel mit dem Verständnis der Zeit zu tun.

Ich möchte hier ganz kurz die *priesterliche Sicht auf das Christusereignis*, die wesentlich von einem quantitativen Verständnis der Zeit ausgeht, beschreiben. Demnach meint man am ewigen Leben durch den richtigen Vollzug der Sakramente und die vorschriftsmäßige Ausführung des Rituals Anteil zu haben. Durch das korrekte Einhalten der Liturgie würde die heilige Vergangenheit vergegenwärtigt in einem wiedergeschaffenen Christus – einem Christus, der nicht im religiösen Gedenken, sondern als metaphysische Substanz Wirklichkeit wird. Muß man hier nicht an dieselbe Reduktion des Zeitlichen zum Zeitlosen denken, wie wir sie in der kultischen Tradition des alten Israel festgestellt haben¹⁰? Es besteht hier ein himmelweiter Unterschied zwischen einer liturgischen Feier, die der Vergangenheit gedenken will, um die Gläubigen zu einem verantwortungsvollen Leben in der Gegenwart und in der Zukunft zu ermutigen, und einem Ritual, das die Vergangenheit und die Zukunft in einer zeitlosen Gegenwart einfrieren will und dabei auf den dringenden paränetischen Aufruf verzichtet, der der biblischen Mahnung eigen ist.

Die *nichtpriesterliche Sicht auf das Christusereignis* hingegen betont die qualitative Einmaligkeit dieses Ereignisses. Sie öffnet sich entschlossen den konkreten, empirischen und historischen Folgen, die dieses Ereignis für das Leben der Christen haben soll. Sie verzichtet nicht auf Mahnung und Ermutigung. Allerdings ist sie der Gefahr ausgesetzt, die Suche nach einem geeigneten Ritual, dem geeigneten Kult und der geeigneten Institution, die den persönlichen Impuls des Christentums nicht ersticken, für absolut unwichtig zu halten. Dabei könnte auch das Gespür für die transzendente Wirklichkeit der heiligen Vergangenheit verlorengehen. Das Handeln Gottes in der Vergangenheit darf genau so wenig auf die Ebene des persönlichen frommen Gemüts eingeengt werden wie zu einem sterilen Dogma erstarren. In *beiden* Fällen geht die Kraft, die von der Erzählung von Gottes Handeln in der Vergangenheit als Motivation für ein verantwortungsvolles menschliches Handeln in der Gegenwart und in der Zukunft ausgehen kann, verloren.

Wenn wir die Bibel richtig lesen, dann werden wir lernen, auf Gottes Handeln in unserer Zeit und in unserer Geschichte unsere menschliche

Antwort von Liebe und Treue zu geben. Gottes Handeln in der Zeit wird uns dabei in seiner qualitativen Dimension und Bedeutung erscheinen und uns ebenso der wiederholte und doch immer neue Anlaß sein für unsere Feier in Freude, Lob und Dank. Derjenige, dem es sowohl gelingt, sich der Einmaligkeit von Gottes Handeln in der konkreten Geschichtlichkeit des eige-

nen Handelns zu öffnen, als auch ein Leben lang immer neu in der Wiederholung der Feste die bleibende Bedeutung von Gottes Handeln zu feiern, versöhnt nicht nur in einer dynamischen Spannung die quantitative mit der qualitativen Dimension der Zeit, sondern er verwirklicht auch beispielhaft das Ideal der biblischen Frömmigkeit¹¹.

¹ Siehe vor allem J. Barr, *The semantics of biblical language* (Oxford 1961) und J. Barr, *Biblical words for time* (Naperville 1962).

² Vgl. S. de Vries, *Yesterday, today and tomorrow. Time and history in the Old Testament* (Grand Rapids/London 1975) 42–50.

³ Die Textstelle fand in der traditionellen jüdischen Interpretation eine sexuelle Erklärung, die aber zweifelhaft erscheint, vgl. R. Gordis, *Koheleth. The man and his world* (New York 1968). Nach K. Galling, *Prediger Salomo* (HAT 18, Tübingen 1940) 94 sollten mit den Steinen Würfel gemeint sein, aber auch dies ist sehr unsicher.

⁴ Vgl. Hos 10,12: 'et *lîdrôs 'et-YHWH*; Hag 1,2: 'et-*bêt JHWH l'hibbânôt*; Hag 1,4: 'et... *lāsebet b' bättēkem*; Ps 119, 126: 'et *la 'sôt la JHWH*.

⁵ P.D. Hanson, *The dawn of apocalyptic* (Philadelphia 1975). Hanson geht sehr stark von soziologischen Überlegungen aus, um die »zadokische« Priesterschaft als eine besitzende Klasse von den Apokalyptikern als Habenichtsen abzugrenzen. Um diese These aufrechterhalten zu können, muß er den Texten des Ezechiel und den nächtlichen Visionen des Sacharja ihre apokalyptische Eigenart aberkennen. Er wird dabei dem wichtigen Werk von O. Plöger, *Theologie und Eschatologie* (WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959) nicht gerecht, der auf wichtige Elemente einer dynamischen Spannung in der sehr heterogenen Bewegung rund um das Programm verschiedener Priestergruppen für die Restaurierung des Kultes nach dem Exil hinweist. Die Attraktivität der Argumentation Hansons liegt in der Tatsache, daß tatsächlich marginalisierte und verzweifelte Gruppen in der Apokalyptik einen Ausdruck für ihre Bestrebungen fanden. Er vergißt aber, daß in bestimmten Situationen auch Priester enttäuscht, frustriert und marginalisiert sein können. Zudem muß man auch mit einer Spannung rechnen zwischen der Ideologie einer Priesterschaft, in der sehr wohl auch die Eschatologie einen Platz haben kann – man denke an die Theologie des sogenannten Pentateuchdokuments P –, und der intellektualistischen Reduktion der Verallgemeinerung, Rationalisierung und Abstrahierung, die in jeder Institutionalisierung, auch in der des Kultes, stattfindet.

⁶ Dies zeigt sich sehr deutlich in einem Text wie Sacharja 14, in dem »der letzte große Tag Jahwes vollgepropft wird mit allem, was sich irgendjemand nur erträumen kann, und dann ausgedehnt wird zu einer Zeit endloser Glückseligkeit«: vgl. S. de Vries, aaO. 308. Siehe dort auch S. 325 und 329 über den Gebrauch des Verbs *hjb* («sein») im Zusammenhang mit dem Ausdruck *hajjōm habū*.

⁷ Vgl. N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (Rom 1963).

⁸ Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München 1966) 28–48 (48–81).

⁹ Vgl. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (München 1962) 160ff.

¹⁰ In der heutigen Diskussion über die Anwesenheit Christi in der Eucharistie fällt auf, daß die neuere römisch-katholische Theologie diesbezüglich in vielerlei Hinsicht der protestantischen Theologie nähersteht als der östlichen orthodoxen Auffassung von der Eucharistie. Hierin zeigt sich Rom als eine wahre Mutter ihrer Tochter, denn die Reformation hätte niemals aus dem orthodoxen Christentum entstehen können. Sie konnte nur aus dem Katholizismus hervorgehen.

¹¹ Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf zwei frühere Aufsätze: S.J. de Vries, *Deuteronomy. Exemplar of a non-sacerdotal appropriation of Sacred History*: J.I. Cook (Hg.), *Grace upon grace. Essays in Honor of Lester J. Kuyper* (Grand Rapids 1975) 95–105, ursprünglich ein Vortrag von April 1973 am Ökumenischen Institut für weiterführende theologische Studien in Jerusalem, und S.J. de Vries, *Observations on quantitative and qualitative time in wisdom and apocalyptic*: J.C. Gammie (Hg.), *Israelite wisdom. Theological and literary essays in honor of Samuel Terrien* (New York/Missoula 1978) 263–276.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

SIMON DE VRIES

1921 in Denver, Colorado (USA) geboren. Studium am Calvin College und Seminary in Grand Rapids, Michigan (USA) und an dem Union Theological Seminary in New York. 1958 Doktor der Theologie, weiterführendes Studium in Leiden und Tübingen. Geistlicher der United Presbyterian Church der USA. 1956–1957 Fulbright scholar, 1965–1966 Lilly Fellow. 1973 resident scholar des Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies, 1978 Gastprofessor am King's College in London. Veröffentlichungen u.a.: *Bible and theology in the Netherlands* (Wageningen 1968), *Yesterday, today and tomorrow* (Grand Rapids/London 1975); *Prophet against prophet* (Grand Rapids 1978); die Stichwörter »Chronology of the Old Testament« und »Calendar« in *The Interpreter's Bible*. Arbeitete zur Zeit an einem Buch: *The achievements of biblical faith. A prolegomenon to Old Testament theology*, an einem Kommentar über das erste Buch der Könige für den *World Biblical Commentary* (Word Books, Waco, Texas) und an einem Kommentar über das erste und das zweite Buch der Chronik für die Veröffentlichung »The forms of Old Testament Literature. A commentary« (Eerdmans, Grand Rapids). Anschrift: Methodist Theological School in Ohio, Delaware, Ohio 43015, USA.