

dem Buch Deuteronomium = Die Welt der Bibel 18 (Düsseldorf 1965).

<sup>21</sup> Zum Beispiel Am 1, 3-2, 8; 4,1; 5,10; Jes 5; Mi 2; Jer 7.

<sup>22</sup> Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II/III* (Stuttgart-Göttingen 1961) 264ff.; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (1938) 52ff.

<sup>23</sup> Diese Auffassung wird schon in Gen 3 sichtbar und erscheint im Dt als dunkler Hintergrund der Mahnung (28; 29, 19; 30, 15-18).

<sup>24</sup> Zum Vokabular und seiner Deutung siehe u. a. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (Bern 1940); E. Beaucamp aaO. 464-469; P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament II* (Paris 1956) bes. 333-338.

<sup>25</sup> Siehe H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie: Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1964) 130-150; G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Pro-*

*pheten Hosea: Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Berlin 1967) 222-241.

<sup>26</sup> H. W. Wolff aaO. 135.

<sup>27</sup> G. Fohrer aaO. 241.

## JOSEF SCHREINER

geboren am 14. April 1922 in Windheim, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Würzburg und am Bibelinstitut, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, doktorierte 1962 in Theologie und habilitierte sich 1960 für alttestamentliche Exegese an der Universität Münster. Er veröffentlichte: *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes* (München 1966); *Von Gottes Wort gefordert* (Düsseldorf 1967).

# Chrysostome Larcher Die Transzendenz Gottes als ein Grund für seine Abwesenheit

## I. DIE GÖTTLICHE TRANSZENDENZ

Die Erkenntnis, daß im Wesen oder in der Art der Existenz ein Unterschied zwischen Mensch und Gottheit besteht, hat im Altertum sehr unterschiedliche Reaktionen ausgelöst. In ihnen sucht der Mensch, ausgehend von seinen eigenen Leidenschaften, Neigungen oder Ideen, das Göttliche näher an sich heranzubringen oder es möglichst weit von sich zu entfernen. Er kann sich voll Ergriffenheit vom Heiligen (*sacré*) angesprochen fühlen oder die Gegenwart der Gottheit fürchten. Er kann auch das Göttliche «entschärfen», indem er es in äußere Riten einschließt, oder es als im irdischen Bereich unwirksam betrachten. Gottes Abwesenheit wird nur dann als Abwesenheit empfunden, wenn der Mensch grundsätzlich an die Möglichkeit seines Tätigwerdens glaubt, dann aber über sein Schweigen und seine Untätigkeit überrascht ist. Bei den Sumerern und den Babyloniern münden die angstvollen Fragen über das Verhalten und die Absichten der Gottheit in die Klage des «leidenden Gerechten»,<sup>1</sup> wie sie ganz besonders in dem dramatischen Selbstgespräch mit dem Titel «Ich werde den Herrn der Weisheit loben»<sup>2</sup> zum Ausdruck kommt:

«Wer kann den Willen der Götter im Himmel kennen?»

Den Ratschluß der unterirdischen Götter – wer kann ihn begreifen?

Wo sollten die Menschen die Wege eines Gottes kennengelernt haben?»

Und bei den Griechen haben wir die berühmten Verse des Theognis (381-382):

«Es gibt keine Richtschnur, von der Gottheit festgesetzt für den Menschen, noch einen vorgezeichneten Weg, um den Unsterblichen zu gefallen.»

Die Menschen des Alten Testaments sind sehr ähnliche Wege gegangen, jedoch mit dem einen Unterschied, daß eine göttliche Offenbarung ihre spontanen Reaktionen zutiefst gestaltet und abgewandelt hat. Vor allem wurde der alte semitische Begriff der Heiligkeit (*sainteté*) auf Jahwe übertragen, um damit den zu bezeichnen, der von Natur aus von allen Geschaffenen verschieden ist und die Sünde des Menschen nicht tolerieren kann. An diese Vorstellung knüpft sich zweifellos auch die gleichfalls alte Idee an, daß der Mensch Gott nicht sehen (Ex 19,21; 33,20; Lev 16, 2; Rich 6,22-23; Is 6,5), ja nicht einmal hören kann (Deut 4,33; 5,24; Ex 20,19), ohne zu sterben. Zweifellos beruht das Alte Testament dieser Auffassung zuwiderlaufende Erfahrungen (Ex 24,10-11; 33,11; Deut 34,10; Is 6,1 und 5), doch immer mit Vorbehalten, die den Ausnahmecharakter des betreffenden Falles betonen (Ex 20, 19; 24,16; 33,16-23; 34,6-9). Die Offenbarung hat außerdem durch verschiedene Züge das Mysterium des Bundes Gottes verstärkt: Er ist ein Gott, der allein lebt und durch kein Bild dargestellt werden kann und darf. Sie hat auf der anderen Seite unermüdlich seine Einzigkeit betont. Dieser lange währende Prozeß, dessen Etappen gekennzeichnet sind durch das Auftreten einer ganzen Reihe von Propheten, mündet beim Deutero-Isaias in eine Art Evangelium der Transzendenz Gottes ein.

*Die Verkündigung der göttlichen Transzendenz*

Jahwe ist einzig, ohne Rivalen, und alles was man als göttlich ansehen mochte, wird vor ihm verdunkelt (43, 10-13; 44, 7-8; 45, 5-6 und 14). Er ist der Unvergleichliche, denn kein materielles Bild kann ihn darstellen (40, 18 und 25; 46, 5). Wenn er im Anfang alles geschaffen hat, indem er die Wesen «beim Namen genannt» oder zur Existenz «gerufen» hat (40, 12. 22. 26; 44, 24; 45, 12 und 18), so gehorchen alle Geschöpfe weiterhin seinem Ruf (40, 26; 44, 26-28) und seinem Wort (55, 11), denn seine schöpferische Tätigkeit währt fort, ohne Mühe und Anstrengung (40, 28) und erstreckt sich auf alles (45, 7). Er ist ein ewiger Gott (40, 28), der Herr ist über die Zeit: Er ist zugleich «der Erste» und «der Letzte» (41, 4; 44, 6; 48, 12). In souveräner Freiheit (45, 9-12), im Gegensatz zu den Gottheiten, die sich mit dem astralen Determinismus identifizieren (vgl. 47, 13), kann er in unvorhersehbarer Weise in die Geschichte eingreifen, nachdem er lange Zeit im voraus dieses Eingreifen angekündigt hat (41, 22-23. 26-27; 43, 9; 44, 7; 45, 21; 46, 10; 48, 3-7): Er ist «Schöpfer» auch im Schoße der Geschichte (41, 20; 43, 7; 45, 8; 48, 7). Seine Weisheit ist unergründlich (40, 28), und seine Gedanken haben nichts gemein mit denen des Menschen (40, 13-14; 55, 8-9); er unterliegt keinem fremden Zwang und berät sich nur mit sich selbst (48, 9-11). Und schließlich ist er ein heiliger (saint) Gott (43, 15), von Natur aus von allem Geschaffenen gesondert und zutiefst Feind der Sünde des Menschen. Dennoch schafft diese Heiligkeit (sainteté) keinen unüberbrückbaren Abgrund mehr zwischen Gott und Mensch, sondern, ganz im Gegenteil, neue Bindungen, und sie steht in bestem Einklang mit anderen Attributen: Sie schließt die Erwählung ein (vgl. 43, 3; 45, 11; usw.), sie ist durchdrungen von Mitleid und Erbarmen (40, 2; 43, 22-28; 48, 4 und 8-10) und Feingefühl (43, 1-7; 49, 14 ff; 54, 4-10). Der «Heilige Israels» wird sein Erlöser (41, 14; 54, 5) oder sein Retter (43, 3); er wird selbst kommen, es zu befreien (40, 3-5. 9-11), er wird ihm ganz nahe, «mit ihm» sein (41, 10; 43, 2 und 5), und die Nationen werden erkennen müssen, daß ein «verborgener Gott» (45, 50) bei ihm wohnt. Eine solche Botschaft wendet sich an den Glauben: Anstatt auf die Schwierigkeiten der Israeliten im Exil einzugehen, fordert der Deutero-Isaias von ihnen, daß sie vorbehaltlos an einen einzigen und unvergleichlichen Gott glauben, der sie am Ende retten wird; er wendet sich direkt an ein bestimmtes Volk, wenn sich auch gewisse Wei-

terungen in einem universalistischen Sinne feststellen lassen (vgl. 45, 20-24): Die Aufmerksamkeit bleibt auf Israel als ganzes gerichtet – nicht auf seine Einzelmenschen.

*Der Mensch und die göttliche Transzendenz*

Das Buch Job dagegen handelt von einem den Einzelmenschen angehenden Problem und ist ganz offensichtlich uninteressiert an dem kollektiven Geschick des Gottesvolkes. Es greift eine literarische Gattung auf, in der die Erfahrung eine überwiegende Rolle spielt und die Überlegungen über die Situation des Menschen schließlich zu angstvollen Fragen an die Gottheit führen. Der Autor dieses poetischen Dialoges stützt sich auf eine erbauliche, die Geduld des unglücklichen Job preisende Geschichte und entwickelt von ihr aus eine lange Diskussion, in der dieser vor Gott sein unverdientes Leiden ausbreitet, an Gottes Treue und Gerechtigkeit appelliert, mit seinem Fall den aller Unglücklichen verbindet und im Tiefsten die Sache des Menschen schlechthin plädiert. Doch gehen Gott und der Mensch größer aus dieser Diskussion hervor, denn der Dichter hat nicht die Absicht, den einen dem anderen zu opfern. Überall ist das biblische Menschenbild vorausgesetzt und zugrunde gelegt: In 7, 17-18 greift Job sogar mit einer bitteren Ironie Ps 8, 5-7 auf, einen Text, der an Gn 1, 26-28 erinnert. Doch er wird bei ihm in einer seltsamen Weise erweitert. Weit davon entfernt, sich glücklich zu preisen über das Los, das ihm bereitet wird, ist der Mensch ein Wesen, das keine Befriedigung findet. Am Ende eines zu kurzen und qualvollen Lebens (14, 1-2) verschwindet er für immer: Der Tod ist für ihn ein radikales Ende (14, 7-12), das seine «Hoffnung auf Glück» auslöscht (7, 6-7; 14, 7 und 19; 17, 15; 21, 25), seinen Durst nach Gerechtigkeit ungestillt läßt (vgl. 19, 23-27) und selbst die begonnene Freundschaft mit Gott abbricht (7, 8; 14, 14-15). Da er unaufhörlich Enttäuschungen zu erleiden hat, wäre es ihm besser, gar nicht zu existieren oder gleich nach seiner Geburt zu sterben (3, 1-23; 10, 18-19). Es folgt darauf ein langes Plädoyer, in dem der Mensch an seine Würde (10, 8-12) erinnert wird, an sein Bedürfnis nach Autonomie (10, 13-14 und 20; 14, 6), an seine Sehnsucht, von Gott verstanden, geschätzt, angehört... ja geliebt zu werden, als sei dieser es seiner Kreatur schuldig, sie zu lieben, und als bedürfe er ihrer (7, 8 und 21; 14, 15; 19, 26-27). Der unmittelbare Beweggrund für seine Klage aber ist bei Job das ungerechtfertig-

te Leiden, das ihn zu Boden schmettert. Doch steht er Gott gegenüber allein, ohne sich auf etwas anderes stützen zu können als auf das Zeugnis seines persönlichen Gewissens. Denn sein Glaube an einen einzigen, persönlichen Gott, der alles lenkt (9, 5–7 und 24; 12, 7–10. 14, 25; usw.), nachdem er alles geschaffen hat (9, 8–10), ist absolut. Er ist auch sehr rein, ja vergeistigt und völlig von materiellen Riten losgelöst. Um das Gesetz der Vergeltung in der Zeit zu verteidigen und die Gerechtigkeit Gottes zu wahren, wollen seine drei Gesprächspartner ihm eine Verfehlung zu Bewußtsein bringen und sprechen – einer nach dem anderen – von Warnung, heilsamer Zucht oder Strafe für geheime oder offenkundige Sünden. Job weigert sich, auf eine solche Stellung des Problems einzugehen und wendet sich voll Verzweiflung an Gott. Er möchte mit ihm diskutieren, seine Sache vertreten, sein Recht zur Anerkennung bringen oder erfahren können, ob er aus einem anderen Grund geschlagen wird. Doch weiß er nicht, wie er diesen geheimnisvollen Gott erreichen soll, der auf einer anderen Ebene lebt und wirkt und für menschliche Überlegungen vollkommen unzugänglich zu sein scheint. Schließlich geht Job in seiner Fassungslosigkeit, Trostlosigkeit oder Enttäuschung soweit, Gottes Güte, Loyalität oder Gerechtigkeit dem Menschen gegenüber in Frage zu stellen. Er macht sich zum Sprecher all derer, die gleich ihm vom Leben enttäuscht (3, 20–23) oder ungerecht bedrückt sind (9, 22–24; 12, 6; 24, 1–12). Alles in der Welt verläuft, als lenke Gott nichts, sanktioniere nichts oder zeige eine vollendete Indifferenz Gut und Böse gegenüber (21, 7–34; 24, 1–17). Sollte er engherzig, kleinlich (7, 20–21; 9, 29–31; 10, 4; 13, 23–28; 14, 3–4) oder grausam, rachsüchtig, nur auf seine Rechte bedacht und für menschliches Leid unempfindlich sein (7, 12–14; 9, 13 und 17–18; 10, 15–17; 16, 12–14; 19, 6–12; 30, 18 und 21–22)? Diese unterschiedlichen Eindrücke sind stark genug, um Job Äußerungen von unerhörter Heftigkeit zu entreißen. Doch können sie letztlich nicht die Oberhand gewinnen über seinen Glauben an einen guten und getreuen Gott, der es sich schuldig ist, das Zeugnis eines menschlichen Gewissens zu achten. Und das Gespräch schließt mit einer Herausforderung (31, 35–37). Doch in diesem titanischen Bemühen betont und verstärkt Job in seltsamer Weise gewisse Aspekte der göttlichen Transzendenz. Dieser Gott, der für alles verantwortlich und in allem am Werk ist, entzieht sich völlig dem Zugriff des Menschen; er bleibt unwahrnehmbar, unerfaßbar; er handelt mit

einer absoluten, unvorhersehbaren Freiheit; seine Wege sind nicht menschlicher Vernunft entsprechend, und zwischen ihm und dem Menschen klafft ein Abgrund, den nur ein Glaube wie der Jobs zu überschreiten vermag. Doch dieser Glaube verlangte Garantien oder Zeichen; er fordert unbewußt einen Schlichter oder Mittler zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 9, 33–34; 16, 18–21?; 19, 25–27?).

Die göttliche Transzendenz wird gleichfalls durch Jobs Gesprächspartner in Erinnerung gebracht: Gott ist der Heilige, der nichts Böses duldet (4, 17–18; 11, 7–9; 15, 14–16; 25, 4–6); er ist das unendlich erhabene Wesen (22, 12), der Schöpfer voll unbegrenzter Macht, der über die Mächte des Chaos triumphiert (26, 12–13), der furchtbare Herr und Herrscher (25, 2). Doch diese Transzendenz, eingefangen in bestimmte Kategorien und irgendwie statisch geworden, weckt bei den Gerechten Zuversicht und Sicherheit. Sie kennen die Regel der Regierung der Vorsehung: Gerechtigkeit wird immer hienieden belohnt, und die scheinbaren Ausnahmen, für die es aber besondere Erklärungen gibt (heilsame Zucht, Warnung, Aufforderung zur Demut), bestätigen nur die Regel. Lebt der Mensch nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit, so muß er also von seinem Los befriedigt sein und darf weiter nichts mehr erhoffen. In Wirklichkeit haben die drei weisen Männer – zwar nicht den Sinn für Gott, wohl aber den für sein Mysterium verloren. Zugleich ist ihre Haltung dem Menschen gegenüber in eine Sackgasse geraten: Sie sind zu keinem echten Mitleiden mit den Unglücklichen mehr fähig. Selbst der Tod erscheint ihnen als normal, am Ende eines glücklichen Lebens (vgl. 5, 26), während Job ein tiefes Empfinden für die Anomalität des Todes und einen Schrecken vor ihm hat. Und schließlich sehen die Drei nicht mehr die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 5, 1 und 8).

Wenn auch Gottes eigenes Eingreifen (Kap. 38–42) die durch das Gespräch geschaffene Spannung mildert, so löst es dennoch nicht das eigentliche Problem. Gott antwortet Job aus den innersten Tiefen seiner Transzendenz («aus dem Gewittersturm» 38, 1), begnügt sich damit, ihn auf das Schauspiel der Schöpfung zu verweisen und ihn mit Fragen zu überhäufen. Die Macht und die Vernunft, die beim Aufbau der Welt gewaltet haben, und die Weisheit, die weiterhin in der Welt waltet, demütigen den Menschen und überzeugen ihn von seinen eigenen Grenzen. Im übrigen ist das Schauspiel der Natur nur ein Bild für

die Wege Gottes in der Geschichte, denn hier entfaltet er dieselbe Macht, dieselbe überlegene Weisheit, dieselbe erhabene Herrschaft über die Kräfte des Bösen. Indem er ihn auffordert, sein Verhalten zu begründen, hat Job sich gleichsam zum Rivalen erhoben. Doch sollte er besser, so wird ihm gesagt,<sup>3</sup> nach dem Vorbild seines Schöpfers seine Macht und seinen Verstand gebrauchen, um das Böse zurückzudrängen oder zu beherrschen (40, 7-14). Doch – noch tiefer und gründlicher – wird er auf seine Situation als einfaches Geschöpf verwiesen und aufgefordert, seinen Glauben in einer vorbehaltlosen Selbstaufgabe an das Mysterium Gottes zu reinigen. Der Glaube wird zur vertrauenden Annahme dieses Mysteriums im Verzicht auf eine zu enge oder oberflächliche Sicht der Dinge. Job hat in einer Art Erleuchtung, die zugleich den empfangenen Lehren und seinen eigenen natürlichen Reaktionen widerspricht (42,5), die absolute Transzendenz Gottes erfahren. Dadurch, daß er diese anerkennt und sich demütigt (42,6), geht er gereinigt, ja selbst gerechtfertigt aus der Prüfung hervor, weil er auf die Rechtfertigung Gottes verzichtet, die er zunächst gefordert hatte. Diesen entscheidenden Schritt von der Auflehnung zur Selbstaufgabe, von der «Verweigerung zur Hinnahme», wollte Gott ihn tun lassen, ohne indessen irgendeine unmittelbare Antwort auf seine Fragen zu geben. Wenn man schließlich das Buch als ein Ganzes nimmt, so wird die Lauterkeit und Redlichkeit Jobs von Gott im Epilog (42,7-8) bestätigt, während seine drei Freunde kritisiert werden: Um die Sache Gottes zu verteidigen, sind sie soweit gegangen, daß sie einen Unschuldigen verurteilt haben; um seine Transzendenz zu retten, haben sie geglaubt, den Menschen quälen zu müssen. Wenn aber die Transzendenz sich dem Menschen geradezu als eine Notwendigkeit des Göttlichen darstellt, so darf sie bei ihm keine völlige Selbstaufgabe hervorrufen, noch ihn dazu bringen, daß er sich nicht mehr auf sein eigenes Gewissen stützt. Sie fordert ihn nur auf, in vollem Bewußtsein in ein Mysterium einzutreten, das größer ist als er und seine Fassungskraft. Gewiß, das Buch schließt mit einer beschwichtigenden Schlußfeststellung, welche die Theorien der drei Freunde zu rechtfertigen scheint: Die Tugend empfängt am Ende ihren Lohn hienieden. Doch auch dieser Rückgriff auf das Wunderbare vermag das Unbehagen nicht mehr zu zerstreuen, das die angstvollen Fragen des Gespräches geweckt haben. Das Gesetz des Ausgleiches in der Zeit läßt sich aus der Erfahrung nicht mehr verifizieren.

## II. DIE WEGE DER ANNÄHERUNG ZWISCHEN GOTT UND MENSCH

Neben dieser Weckung des Bewußtseins von dem Abstand zwischen Mensch und Gott werden vom Alten Testament auch andere Perspektiven eröffnet. Manche halten dem Menschen seine von Natur gegebene Sonderstellung vor Augen, um ihn aufzufordern, daß er mit Gott zusammenarbeitet oder sich ihm irgendwie nähert, indem er ihn nachzuahmen sucht. Aus anderen gewinnt man den Eindruck, als wolle Gott sich schrittweise dem Menschen nähern.

### *Der Mensch – Bild Gottes*

Geschaffen «nach dem Bild Gottes» oder «Gott ähnlich» (Gen 1,26-27; 5,1), erhebt sich der Mensch von Natur aus über die animalische Welt: Er gleicht in gewissem Maße Gott (und den *elohim*, die seinen Hofstaat bilden, vgl. Ps 8,6; Gen 3,22), und er ist auf Erden wie sein sichtbarer Vertreter, mit dem Auftrag, als Zweiter bestimmte Bereiche der geschaffenen Welt zu regieren (Gen 1,26 und 28; Ps 8,7; Sir 17,2-4; Weish 9,2-3; 10,2). Nach dem Vorbild des Schöpfer-Gottes aus Gen 1<sup>4</sup> ist er ein Wesen, das spricht, entscheidet, wählt, befiehlt; ein vernunftbegabtes und freies Wesen, fähig zur Selbstbestimmung und zur Übernahme der Verantwortung für seine Handlungen (Gn 3,5 und 22; Sir 15,14; 17,7); er ist Person und nicht irgendein Individuum (vgl. Gen 9,6). Eine derartige Wesensverfassung stellt den Menschen vor ein ständiges Problem. Sie fordert von ihm Selbstachtung und Achtung der Mitmenschen. Sie fordert ihn auf, mit Gott zusammenzuarbeiten: Dem Auftrag, die niederen Wesen zu regieren, ja selbst die geschaffenen Kräfte sich zunutze zu machen (Weish 14,5), entspricht die Verpflichtung, keine Geschöpfe zu mißbrauchen und sich ihres Schöpfers zu erinnern (vgl. Weish 13,1-9). Sie drängt ihn vor allem, soweit wie möglich in einer Weise zu leben, die ihn Gott näher bringt: Der Gottähnlichkeit entspricht die Notwendigkeit, ihn nachzuahmen, wie in einem besonderen Zusammenhang Lev 19,2 mahnt: «Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.» Die israelitische Gemeinde wird die transzendente göttliche Heiligkeit widerspiegeln; sie wird «ausgesondert» sein aus den anderen Völkern, fern der Sünde und vereint durch gegenseitige Liebe, wenn jedes ihrer Glieder getreulich ein System moralischer und ritueller Vorschriften beobachtet (Lev 19,3-37). Doch die Ein-

ladung zur Nachahmung Gottes nimmt im Alten Testament noch andere Formen an, namentlich in den Fällen, in denen das historische Handeln Jahwes (Deut 24,17–22; Lev 25,39–43; usw.), seine Gefühle oder seine Reaktionen (Ex 20,5; 22,26; 34,14; Deut 25,16; usw.) oder seine Attribute (Gerechtigkeit, Treue, Güte) als Modell hingestellt werden. Und schließlich erhält das Motiv des «Bildes» eine griechische Färbung in Weish 2,23, ja es wird zu dem aufgrund des Berichtes von Gen 2–3 erschlossenen Privileg der «Unverweslichkeit» in Beziehung gesetzt. Für den Autor bleibt die Unsterblichkeit der Gerechtigkeit auf immer zugesichert (1,15), und sie stützt sich auf eine Naturwirklichkeit, die nichts anderes ist als die Seele. Doch läßt sie sich nicht auf einen natürlichen Anspruch zurückführen: Der Mensch muß sie durch die Gerechtigkeit gewinnen und schützen; sie führt in die Gemeinschaft mit Gott, und dieser verleiht ihr zugleich etwas wie einen Lohn, eine Gunst. Der Autor spricht also in einem originellen Zusammenhang von einer bleibenden Berufung zur Unsterblichkeit: Der Mensch ist als lebendiges Bild dessen geschaffen, «was Gott eigen ist», nämlich seiner Ewigkeit, und er bewahrt durch seine Natur ständig die Fähigkeit, dieses Bild zu verwirklichen und endgültig zu fixieren.

Gott scheint sich auf vielerlei Weise dem Menschen nähern, zu ihm «kommen» zu wollen. Man kann sie in zwei Arten von Fällen einteilen. Im einen wird ein Mensch – König oder Repräsentant eines Kollektivs – bis an die göttliche Sphäre heran erhoben, im andern stabilisieren und humanisieren sich göttliche Kräfte und Attribute, die in der Welt wirksam sind, mehr und mehr.

#### *Der Messias-König*

Wir wollen hier nicht der Geschichte des «persönlichen Messianismus» nachgehen, sondern nur die großen Etappen dieser Geschichte in Erinnerung bringen, mit den sukzessiven Abwandlungen des Themas. Nathan hatte David den ewigen Bestand seiner Dynastie zugesichert (2 Sam 7,11–16); einige Jahrhunderte später zeichnet Isaias ein unvergleichliches Bild von einem König der Zukunft, der auf dem Throne Davids sitzen wird. In einer Reihe von Wendungen weist er auf die Geburt eines wunderbaren Kindes hin, die eine Art ständiger Gegenwart Gottes bei dem «Rest» Israels eröffnet, denn dieses Kind wird auf den Namen Emmanuel, «Gott mit uns» (7,15; 8,8 und 10), Anspruch haben. Andere Titel (9,5) erheben es

offenbar über die rein menschliche Sphäre hinaus, denn einige von ihnen zeigen Anklänge an das Göttliche (das gilt vor allem in 10,21 für «starker Gott»). In ihm wohnt der Geist Gottes (11,2), der es mit Weisheit und Kraft erfüllen wird. Und schließlich wird es einen Frieden ohne Ende in Recht und Gerechtigkeit bringen (9,6; 11,5–8), und «die Erkenntnis Jahwes wird das Land erfüllen» (11,9). Das hier entworfene Bild hat Parallelen, die es noch bereichern (Mich 5,1–2; Ps 110), oder Fortführungen und Erweiterungen (Ps 72); in manchen Punkten wird es durch die späteren Propheten abgewandelt (Jer 23,5; Ez 34,23; 37,24–25; Zach 9,9–10). Doch das Wesentliche ist von Isaias gesagt, und nirgendwo anders in der Bibel erscheint der Messias-König, der Gesalbte Jahwes, zugleich Gott so nah und so sehr imstande, seine Gegenwart inmitten eines gereinigten Restes auszustrahlen. Doch diese Zukunftsperspektiven verlieren nach und nach ihre Schärfe und Anziehungskraft – zweifellos weil die israelitischen Könige immer enttäuschender sind. Die Verheißungen der späteren Propheten überschauen häufig geradezu die Mittlerrolle des Königs der Zukunft oder verwandeln ihn in einen «Fürsten» (Ez 37,25) oder in das Oberhaupt einer Theokratie, die Gott, der wahre Hirt, durch feste und endgültige Institutionen regieren wird. Daneben tauchen andere Gestalten auf, die den davidischen Messias zu verdunkeln scheinen: die des Gottesknechts im Deutero-Isaias (42,1–9; 49,1–9; 50,4–11; 52,13; 53,1–12) und dann die des Menschensohnes im Danielbuch.

#### *Der Gottesknecht*

Was den Gottesknecht anbetrifft, so stehen einander nach wie vor die individuelle und die kollektive Interpretation gegenüber. Dabei sollte man sie miteinander in Einklang bringen: Eine Einzelperson repräsentiert in hervorragender Weise eine Gruppe (die der Israeliten, welche in der Prüfung Gott treu geblieben sind), oder diese Einzelperson erwächst aus ihr. Die königlichen Züge des Gottesknechtes oder seine Berührungspunkte mit dem König der messianischen Erwartung sind wenig greifbar oder sekundär und nur auf dem Weg über eine beträchtliche Transposition zu erreichen. Die prophetischen Züge sind bedeutend ausgeprägter – sowohl für die Berufung, als für die Sendung des Knechtes. Doch geht sein Bild in mehreren Punkten darüber hinaus: Die Sendung des Gottesknechtes gilt den Heidenvölkern, bis zu den

fernsten «Inseln» (42,4 und 6; 49,1 und 6; 52,14–15); seine unverdienten Leiden haben Sühnewirkung für die Sünden der «vielen» (53,5. 6. 8. 10–12); sie bringen ihnen «Heilung» und «Frieden» (53,5); und schließlich am Ende seiner Prüfung, aber erst am Ende, wird ihm die Königsherrschaft über zahlreiche Völkerscharen übertragen (53,12). Das Bild eines neuen Israel, zutiefst gezeichnet von den schmerzlichen Erfahrungen mancher Propheten (vor allem Jeremias) kann im Hintergrund Gestalt gewinnen. Doch hat dieses als Oberhaupt oder Lehrer eine ausgeprägt religiöse Persönlichkeit, deren Mission in der freiwilligen Hinnahme der Demütigung, des Leidens, ja selbst des Todes zum Heil für die «Vielen» gipfelt. Der Gottesknecht identifiziert sich zugleich mit diesen und mit den geheimnisvollen Plänen eines Erlöser-Gottes. In dieser zweifachen Verbundenheit bleibt er voll und ganz solidarisch mit den Menschen und erhebt sich über diese – nicht allein durch seine Frömmigkeit und seine höhere Kenntnis Gottes, sondern darüber hinaus durch seine hochherzige Mitarbeit an einem göttlichen Heilsplan.

#### *Der Menschensohn*

Die Gestalt des Menschensohnes zeichnet sich von Anfang an auf einer transzendenten Ebene ab: «Er kommt auf den Wolken des Himmels», er tritt hin vor den «Hochbetagten», um von ihm die Herrschaft über alle Völker zu empfangen (Dan 7,13. 14). Zwar wird er – annäherungsweise – als «eine Gestalt wie ein Menschensohn» bezeichnet, scheint sich aber nicht als rein menschliches Wesen bestimmen zu lassen; daher hat man vorgeschlagen, in ihm einen Engel zu sehen oder eine Art Inkarnation der göttlichen Herrlichkeit oder Weisheit.<sup>5</sup> Doch dann erleben wir eine Art feierlicher Einsetzung und Machtübergabe, die wie ein Vorspiel zu der der «Heiligen des Allerhöchsten» (7,27) wird, da anschließend diesen dieselbe Herrschaft verheißen wird. Auf der anderen Seite kann eine apokalyptische Vision irdische Realitäten auf eine himmlische Ebene transponieren, um die ganze Tiefe ihrer Bedeutung zu zeigen oder ihre Einmündung ins Transzendente zu betonen. Somit könnte der Menschensohn in einem gewissen Maße oder zunächst der irdischen Sphäre angehören. Namentlich im Hinblick darauf, daß die «Heiligen» ihrerseits nach der Verfolgung unter der Herrschaft des «vierten Tieres» «Königtum und Herrschaft» (7,23–26) empfangen. Es besteht aber ein enges Band zwischen ihnen und dem Menschen-

sohn, so daß man geneigt ist, diesen als ihren hervorragenden Repräsentanten oder Führer anzusehen. Erhält nicht auch er einen herrlichen Lohn nach Prüfungen, die denen des leidenden Gottesknechtes ähnlich oder gleich sind? Auf jeden Fall aber betont Daniel, so scheint uns, die Verherrlichung dieser geheimnisvollen Persönlichkeit, ihre endgültige Erhebung auf die göttliche Ebene, bis hin zur Teilnahme an der göttlichen Herrschaft selbst über alle Völker. Wird er zugleich als übermenschliches Wesen betrachtet? Die komplexen Assoziationen der Gattung der apokalyptischen Literatur machen das durchaus möglich. Doch weiß man nicht, welcher spezielle Einfluß bestimmend gewesen ist: der «göttliche» Glorienschein des von Isaias dargestellten Messias, die zugleich transzendente und den Menschen äußerst nahe Weisheit oder die Feststellung, daß «das Aussehen des Gottesknechtes und seine Gestalt nicht mehr die der Menschenkinder» war (Is 52,14)?

#### *Das Wort*

Mit dem Wort, dem Geist oder der Weisheit nähert sich Gott fortschreitend dem Menschen. Wesen, die aus ihm hervorgehen und seiner providentiellen Tätigkeit Gestalt geben, konsolidieren sich mehr und mehr, bringen die Zusicherung einer ständigen Präsenz und schaffen bereits eine Art Verbindung zwischen ihm und dem Menschen. Das Wort hat nicht allein im Anfang die Welt geschaffen (Gen 1; Ps 33,6 und 9; Jdt 16,14; Weish 9,1), es bleibt ständig in der Natur am Werk (Ps 107,25; 147,15 und 18; 119,89; Is 40,26; 44,27; usw.). Es ist auch ein Wort der Offenbarung, das Israel die Willensäußerungen seines Gottes bekanntgemacht hat. Wenn dieses Wort sich fortschreitend in einem geschriebenen Gesetz niedergeschlagen hat, so bleibt es doch lebendig, für jeden einzelnen aktuell (Deut 30,11–14; Ps 119, 103 und 140; vgl. auch Deut 8,3 und Weish 16,26). Die sukzessiven Erfahrungen der Propheten, vor allem des Jeremias, haben gezeigt, daß es unter anderem nicht allein ein Licht, sondern eine unwiderstehliche Kraft war (Deut 18,18; Jer 1,9 ff; 20,7–9; 23,29; usw.). Und schließlich ist es ein Wort des Heiles, das kommt, um aus jeder denkbaren Gefahr zu befreien (2 Kön 2,21–22; Ps 107,20; Weish 16,12) und um den gesamten Plan Gottes auszuführen, indem es die entscheidenden Ereignisse in Gang setzt (Is 40,5; 41,4 und 9; 44,26; usw.), mit einer unumschränkten (Is 55, 10–11) und unaufhebbaren Wirksamkeit (Is 40,8; 45,23).

*Der Geist*

Die Tätigkeit des Geistes wechselt ab mit der des Wortes, hat aber ihre eigenen Charakteristika. Man schreibt ihm gern Formen göttlichen Tätigwerdens zu, die durch ihre Plötzlichkeit und ihre Macht überraschend wirken, denn er ist die Quelle einer transzendenten Kraft, vergleichbar dem stärksten Sturmwind. Bildlich dargestellt als Lebenshauch des lebendigen Gottes, wird er selbst zu einem belebenden Prinzip: Als solches vielleicht in Gen 1, 2 erwähnt, teilt es allen Geschöpfen das Leben mit (Ps 104, 29–30; Weish 21, 1) und vor allem dem Menschen (Gen 2, 7; Ez 37, 5–10; Job 27, 3; 33, 4; 34, 14–15). Ferner ist er ein übernatürliches Erkenntnisprinzip, möglicherweise weil man ihn als Informator oder Berater der göttlichen Erkenntnis und Einsicht versteht (vgl. Is 40, 13): Er teilt Rat, Klugheit und Weisheit aus (Num 11, 17 und 25; 27, 15–18; Deut 34, 9; Is 11, 2; Job 32, 8), sowie die verschiedensten Erkenntnisse (Ex 28, 3; 31, 3; 35, 31; usw.), und man schreibt ihm mehr und mehr die prophetischen Offenbarungen zu (2 Sam 23, 2; 2 Kön 2, 9 und 19; Os 9, 7; Ez 11, 5; Joel 3, 1–2; Neh 9, 30; Zach 7, 12). Und schließlich ist er ein heiliger Geist, denn er ist der Geist eines transzendenten Gottes, der seiner Natur nach der Sünde des Menschen widerstrebt: Unter diesem Aspekt, kombiniert mit den vorher genannten, wird er, vor allem in den messianischen Ausblicken, zum beherrschenden Prinzip des gesamten religiösen und sittlichen Lebens, nachdem er die Menschen von der Sünde gereinigt hat (vgl. Ps 51, 12–14; 143, 10; Is 4, 4; 11, 2–3; 32, 15–17; Ez 11, 19–20; 36, 25–27; 37, 14; Zach 12, 10). Hinter all diesen verschiedenen Funktionen steht immer die Tendenz, den Geist als bleibenden göttlichen Einfluß zu bezeichnen, während dem Wort vielmehr Fälle eines begrenzten, vorübergehenden Tätigwerdens zugeschrieben sind. So «weilt er» auf gewissen prophetischen (Num 11, 17–25; 2 Kön 2, 9 und 15), königlichen (1 Sam 16, 13) und messianischen (Is 11, 2; 42, 1; 61, 1) Persönlichkeiten oder erscheint in den Rückblicken auf die Vergangenheit als ständiger Führer des auserwählten Volkes (Is 63, 10. 11. 14; Neh 9, 20), in dem er gegenwärtig bleibt (Agg 2, 5). Und schließlich macht ihn, während Ezechiel ihn auf einer transzendenten Ebene am Werk sieht, um die Gegenwart Jahwes an verschiedenen Orten zu wirken (1, 12–20), das Buch der Weisheit zu einer über-kosmischen Kraft, die «das Universum erfüllt», «alle Wesen zusammenhält» (1, 7) und um alles weiß.

*Die Weisheit*

Doch in diesem Buch selbst erlebt man am Ende einer langen Entwicklung der Weisheitsliteratur eine seltsame Vermischung des Geistes und des Wortes mit der Weisheit. An dieser Stelle können wir diese Entwicklung nicht verfolgen. Wir wollen uns nur die beiden Pole der biblischen Spekulationen über die göttliche Weisheit vergegenwärtigen. Bald betont man auf diese oder jene Weise ihre Transzendenz: Sie ist früher als die Schöpfung (Spr 8, 22 ff; Sir 1, 4); sie inspiriert den Schöpfer (Job 28, 25–27; Sir 1, 19; Weish 8, 4); sie ist sein Werkzeug (Spr 3, 19; Jer 10, 12) oder seine Mitarbeiterin (Spr 8, 30?; Weish 7, 12 und 21; 8, 6; 14, 5); sie kennt von Grund auf die Welt, ihren geheimnisvollen Plan, ihre Gesetze und den Daseinsgrund von allem; doch ein solches Wissen bleibt dem Menschen unzugänglich (Job 28, 1–23; Bar 3, 15–31), der in die Grenzen seiner eigenen Situation und Verfassung verwiesen ist (Job 28, 28; Sir 3, 21–24; vgl. auch Gen 3, 5 und 22; Ez 28, 1–5). Als Attribut dessen, der allein den Namen Weiser verdient (Job 12, 13; Sir 1, 8), als Personifizierung seines Rates (vgl. Is 40, 13–14; Weish 8, 4) oder der Herrschaft seiner Vorsehung (Spr 8, 15–16; Job 12, 13–25) vereitelt die Weisheit jegliche menschliche Vorausschau oder Klugheit (vgl. Job 11, 6). Bald dagegen erscheint sie als Freundin des Menschen: Von Anbeginn ist sie mit ihm verbunden (Spr 8, 31) und fordert ihn auf jede erdenkbare Weise auf, den Weg der Gerechtigkeit zu wählen und darauf zu bleiben (Spr 1, 20ff; 8, 1–11 und 23–36; 9, 1–6). Sie lehrt ihn im wesentlichen, nach den Grundsätzen der «Furcht des Herrn» zu leben (Spr 1, 7; Job 28, 28; usw.), aber sie ist auch Herrin einer ganzen Lebensweisheit, die in den verschiedenen Völkern verbreitet ist und einen hervorragenden Ausdruck in Salomo gefunden hat (1 Kön 5, 9–14). Sie wird ferner dargestellt als eine Heilmacht: Nachdem sie die ersten Schritte der Menschheit gelenkt und befreiend oder rettend in die alte Geschichte eingegriffen hat (Weish 10, 1–8), hat sie die Vorfäter des auserwählten Volkes beschützt (Weish 10, 9–14) und zum Entstehen des Volkes beigetragen (Weish 10, 15–11, 1). Danach hat sie sich mit der besonderen an Israel ergangenen Offenbarung identifiziert, die im Gesetz gipfelt (Deut 4, 5–8; Sir 24, 23; Bar 3, 37–4, 4). Und schließlich verkörpert oder symbolisiert sie eine Präsenz der Gnade: Obwohl sie Herrin des ganzen Universums ist, hat sie sich dafür entschieden, in Israel und vor allem im Tempel zu Jerusalem zu

wohnen, wo sie dem dortigen Kult vorsteht (Sir 24,6–12). Doch diese Einengung ihres Wirkungsbereiches ist nur scheinbar oder zeitweilig. An anderen Stellen wird dann auch ihre universale kosmische Tätigkeit nachdrücklich betont: Sie beherrscht die Welt mit Macht, sie regiert sie nach Art einer Vorsehung (Weish 7,24; 8,1). Ihre Vorliebe richtet sich nach wie vor auf den Menschen, «den sie liebt» (Weish 1,6): Sie kann ihm alle erdenkliche Wissenschaft und Erkenntnis mitteilen (Weish 7,17–21; 8,8), doch geht es ihr vor allem darum, ihn zur Tugend und zur Frömmigkeit anzuhalten (Weish 1,4–5; 8,7; 10,12); «und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und schafft so Freunde Gottes und Propheten» (Weish 7,27). Dieser heilige (sainte) Einfluß ist ein bevorzugter Aspekt ihrer tätigen Gegenwart in der Welt. Zugleich wird die Weisheit weitestmöglich mit Gott identifiziert, als in der unmittelbaren Ausstrahlung seiner Transzendenz gelegen (Weish 7,25–26). Da man sie nicht im strengen Sinne zu einem vermittelnden Faktor machen kann, personifiziert sie die göttliche Tätigkeit als solche, in ihrer Quelle und ihren Auswirkungen betrachtet: als eine vollständig von den göttlichen Hauptattributen durchdrungene und zugleich transzendente

wie immanente Tätigkeit, welche die individuelle und kollektive Geschichte in wirksamer Weise lenkt, um sie auf ein Ziel hinzuführen. Durch die Komplexheit ihrer in der Bibel greifbar werdenden Züge hindurch läßt die Weisheit ein hervorragendes Geschenk Gottes erahnen: ein ständiges Wohnen Gottes unter den Menschen und eine Vereinigung aller seiner Pläne in einer zugleich göttlichen und dem Menschen sehr nahen Wirklichkeit.

<sup>1</sup> Vgl. S.N.Kramer, *Man and his God: Supplement zu VT III* (Leiden 1955) 170–182; J.Nougayrol, *Une Version ancienne du «Juste souffrant»*: RB (1952) 239–250; usw.

<sup>2</sup> *Text in Ancient Near Eastern Texts relating to the OT* (hrsg.) Pritchard (Princeton 1950) 434–437; vgl. auch P.Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris 1907) 372–379.

<sup>3</sup> Vgl. E. Jacob, *Théologie de l'A.T.* (Neuchâtel 1955) 139.

<sup>4</sup> Vgl. W.Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II* (Leipzig 1935) 61.

<sup>5</sup> Vgl. A.Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB (1953) 170–202; 321–346.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### CHRYSOSTOME LARCHER

geboren am 29. Februar 1908 in Louvigné-du-Désert, Dominikaner, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lyon, am Studium der Dominikaner in Lyon und an der École Biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Philosophie, Lektor der Theologie und Lizentiat der Bibelwissenschaften. Er hat an der Bibel von Jerusalem und an der Ökumenischen Bibel mitgearbeitet.

John Crossan

## Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu

Die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus soll hier nur unter einem einzigen Aspekt betrachtet werden. Die Einheit des in einer menschlichen Natur inkarnierten göttlichen Wortes in Jesus; Jesu eigenes Verständnis seines Wesens und seiner Sendung; die Scheidung dessen, was er selbst während seines irdischen Lebens erklärt hat, von dem, was seine Jünger nach seinem Tod unter dem Beistand des Geistes verstanden haben – das alles birgt so viele und verwickelte Probleme, daß es in einem so kurzen Artikel nicht behandelt werden kann.

#### *Problemstellung*

Hier mag es zunächst genügen, die Hauptzüge des allgemeinen Problems in Erinnerung zu bringen,<sup>1</sup> ehe wir auf den besonderen Aspekt eingehen, der hier näher betrachtet werden soll. Dieses Problem berührt zwei hart umstrittene Bereiche. In keinem von beiden zeichnet sich eine Lösung oder auch nur eine Übereinstimmung der Meinungen ab. Das Gesamtproblem des historischen Jesus befindet sich noch in der Diskussion. Was tat und sagte Jesus in seinem irdischen Leben, zu seiner Zeit und an seinem Ort, und was bewahrten die ersten Gemeinden in ihren mündlichen Traditionen und evangelischen Bekenntnissen von ihm im Gedächtnis und zeichneten es auf für ihre unterschiedlichen liturgischen, katechetischen und polemischen Zwecke? In dieser allgemeinen Problemstellung, ja vermutlich in ihrem Kern, liegt eine zweite Schwierigkeit. Sie betrifft das Selbstverständnis des historischen Jesus. Wie hat Jesus sich selbst gesehen, wie hat er seine eigene Identität