

Hans Schwarz

Kurs: Gotteslehre

Band III

Gottes Selbstoffenbarung in der
jüdisch-christlichen Tradition

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schwarz, Hans:

Kurs: Gotteslehre 7 Hans Schwarz. - Göttingen ; Zürich : Vandenhoeck und Ruprecht

Bd. 3. Schwarz, Hans: Gottes Selbstoffenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition. - 1984

Schwarz, Hans:

Gottes Selbstoffenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition / Hans Schwarz. - Göttingen ; Zürich : Vandenhoeck und Ruprecht, 1984

(Kurs: Gotteslehre / Hans Schwarz ; Bd. 3) ISBN 3-525-61372-5

English edition copyright (c) 1975 Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN.

Deutsche Ausgabe: © Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1984. Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Schrift: 9/11 p Baskerville auf der Monophoto 3000

Satz: Tutte Druckerei GmbH, Salzweg-Passau

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Umschlag: Michael Rechl

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
KAPITEL 1: Vom Stammesgott zum Retter der Menschheit	6
1. Der hervortretende Gott des israelitischen Glaubens	6
a) Der Gott der Väter	6
b) Der Gott vom Sinai	8
c) Gott und die Götter	12
2. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus	14
a) Gott als der Vater Jesu Christi	15
b) Ausschließlichkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus	18
c) Mehrdeutigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus	21
KAPITEL 2: Das Antlitz Gottes	
Wie kann der Mensch von Gott reden?	23
1. Gott als zutiefst personhaft	25
a) Gott und das Personsein	26
b) Erbarmen und Heiligkeit	29
2. Die Geschichtswirksamkeit Gottes	36
a) Geschichte und Heilsgeschichte	36
b) Anfang und Bestimmung der Geschichte	41
Quellensammlung	45
Literaturverzeichnis	58

QUELLEN

Zu Kapitel I	45
1. Der hervortretende Gott des israelitischen Glaubens.....	45
Helmer Ringgren: Die Stammvätergestalten am Anfang der Geschichte Israels	45
Albrecht Alt: Der Gott der Väter	45
William Foxwell Albright: Die mosaische Religion	46
Walther Zimmerli: Das erste Gebot	47
2. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus	47
Herbert Braun: Von der Vergegenständlichung zur Vergeistigung Gottes	47
Joachim Jeremias: Gott der Vater	48
Oscar Cullmann: Die heilsgeschichtliche Sicht der Christologie	48
Wolfhart Pannenberg: Die Gottheit Jesu	49
Wolfhart Pannenberg: Das Anwachsen der Gottesoffenbarung	50
Zu Kapitel II	51
1. Gott als zutiefst personhaft	51
Paul Tillich: jede konkrete Aussage über Gott muss symbolisch sein	51
Otto Weber: Gottes Eigenschaften sind in seiner Selbstschließung begründet	51
Walther Eichrodt: Der Personcharakter Gottes	52
Helmut Thielicke: Die Personhaftigkeit Gottes	52
Th. C. Vriezen: Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes	53
2. Die Geschichtswirksamkeit Gottes	54
Gerhard von Rad: Die Geschichtsbezogenheit des Alten Testaments	54
Oscar Cullmann: Perspektivischer Christozentrismus im Neuen Testament	55
Wolfhart Pannenberg: Gott erweist seine Gottheit in der Sprache der Tatsachen	56
Jürgen Moltmann: Der Erwartungshorizont des Reiches Gottes	57

Einleitung

In Band II haben wir nur auf die Besonderheit der jüdisch-christliche Tradition hingewiesen und sie als den primären Zeugen für das Heil angesehen, das uns Gott durch eine ständige Einladung anbietet. Ihr zutiefst monotheistischer Charakter erzeugt eine weltbejahende Haltung und fährt zu einer durchgehenden Desakralisierung. Im Gegensatz zur modernen Säkularität, die durch das Zusammenwirken von griechisch-römischem Denken und dem christlichen Glauben herbeigeführt wurde, sieht die jüdisch-christliche Tradition in Gottes explizitem Befehl und nicht im menschlichen Willen die Voraussetzung für die Unterwerfung und Verwaltung der Welt. Diese Weltbejahung ist mit einem theozentrischen Verständnis der ganzen Welt gepaart und kulminiert in einer letztgültigen Hoffnung auf eine neue Schöpfung. In der nachfolgenden Untersuchung wollen wir uns der Frage widmen, ob die Sonderstellung des christlichen Glaubens auch an Gottes Selbstoffenbarung, wie sie in der jüdisch-christlichen Tradition reflektiert ist, erwiesen werden kann.

Die annähernd 2000 Jahre, die die biblische Tradition umspannt, zeigen eine Vielfalt von Wegen, auf denen Gott sich offenbart hat und von Begriffen, mit denen diese Selbstoffenbarung ausgedrückt wurde. Doch bei aller Verschiedenheit kommen immer wieder zwei Themen vor. (1) Die jüdisch-christliche Tradition der Selbstoffenbarung Gottes ist unmissverständlich monotheistisch und (2) sie bezeugt einen Gott, der den Menschen nicht durch dessen Befolgung gewisser Gesetze oder ritueller Handlungen erretten will, sondern allein durch Gottes Initiative, durch Annahme seiner Einladung.

Diese beiden Überzeugungen können vom Beginn des israelitischen Verständnisses von Gott als einem Stammesgott bis zum gegenwärtigen christlichen Verständnis als dem Retter der ganzen Menschheit aufgezeigt werden.

Wiederum sind diesem Bändchen Quellentexte beigegeben, bei deren Durcharbeitung man sich in den dargestellten Problemkreis selbständig einlesen kann.

KAPITEL I *Vom Stammesgott zum Retter der Menschheit*

1. Der hervortretende Gott des israelitischen Glaubens

Der uns historisch bekannte Gott ist eng mit der Geschichte Israels verbunden. Doch wenn wir das Alte Testament durchblättern, bemerken wir, dass es viele Namen für Gott gibt, wie etwa Elohim, Jahwe, El Schaddaj, El Elyon, Zebaoth oder einfach El. Der Hauptname für Gott im Hebräischen ist jedoch Elohim. Er kann entweder Gott als Eigenname bedeuten, oder Gott, Götter und sogar die Götter. Die verschiedenen Funktionen dieses Namens deuten an, dass er nicht für den israelitischen Gott im strengen Sinn reserviert ist. Anders verhält sich dies mit dem Namen Jahwe.

Jahwe bezeichnet nicht nur einen Gott, sondern allein den Gott, der der Gott Israels ist (Ex 5,1). Obwohl das Alte Testament keinen Versuch unternimmt, die Tatsache zu verbergen, dass Israels Vorfahren nicht von Anfang an von Jahwe gewusst haben, behauptet der Jahwist, dass die Anbetung Jahwes die Urreligion der Menschheit ist (Gen 4,26).¹ Aber Israel kannte Gott nicht immer mit seinem Eigennamen Jahwe. Als Mose zur Errettung Israels ausgesandt wurde, fragte er sich, wie er den Gott bekannt machen sollte, der Israels Vorfahren geholfen hatte. Die Antwort war klar: Jahwe war mit Israels Vorfahren und er wollte jetzt Israel von der ägyptischen Unterdrückung erretten (Ex 3,13f).²

Ein weiterer Beweis für das spätere Aufkommen des Namens Jahwe ist seltsamerweise durch die jüngste Quelle des Pentateuch, der Priesterschrift, gegeben. In Gen 17,1 und in Ex 6,2-3 behauptet der Schreiber, dass Gott sich den Patriarchen nicht mit seinem Eigennamen Jahwe offenbart hat; für sie ist er immer noch der El Schaddaj oder allmächtige Gott.³ In der israelitischen Religion ist der Eigenname Gottes, Jahwe, späteren Datums, und seine Kundmachung ist eng mit Mose verknüpft. Dies stimmt mit der Beobachtung überein, dass wir erst von der Zeit Moses an Eigennamen finden, die aus Zusammensetzungen des Eigennamens Jahwe gebildet sind.⁴ Aber wer ist dann dieser anonyme Gott der Vorfahren Israels?

a) *Der Gott der Väter*

Unser Versuch, die frühe Periode der israelitischen Religion zu beschreiben, wird dadurch erschwert, dass die biblischen Quellen Dokumente eines 'Glaubensbekenntnisses' sind. Weder können noch wollen sie einen streng historischen Bericht über die Geschichte Israels geben. Darüber hinaus sind außerbiblische Quellen aus der Periode der frühesten Geschichte Israels nur bruchstückhaft vorhanden.⁵ Doch seit Albrecht Alts epochemachendem Werk *Der Gott der Väter* (1929) ist es wenigstens klar, dass die Patriarchengeschichten in der Genesis nicht einfach Märchen sind, sondern wertvolle Information über die tatsächliche Gottesverehrung geben, die durch

¹ Vgl. *Das Alte Testament Deutsch*, Bd. II/4: *Das erste Buch Mose. Genesis*, übers. und erkl. v. Gerhard von Rad, 9. überarb. Aufl., Göttingen 1972, 83, in seiner Exegese von Gen 4,26.

² *Das Alte Testament Deutsch*, Bd. V: *Das zweite Buch Mose. Exodus*, übers. und erkl. v. Martin Noth, 4. Aufl., Göttingen 1968, 28f., in seiner Exegese von Ex 3,13f.

³ Vgl. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, 154f., in seiner Exegese von Gen 17,1, der erwähnt, daß in der Theologie des P die Offenbarung Gottes als EL Schaddaj ein bestimmtes, zeitlich begrenztes Stadium in der Offenbarung Gottes an die Patriarchen kennzeichnet. Vgl. auch Martin Noth, *Das zweite Buch Mose*, 43, in seiner Exegese von Ex 6,2f.

⁴ Dies wurde auch von Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 4. überarb. Aufl., Tübingen 1966, 23, betont.

⁵ Wir können hier nicht dem sonst ausgezeichneten Buch von Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 2 1, zustimmen, wenn er sagt "daß außerbiblische Quellen fehlen". Die Archäologie hat uns zumindest bescheidene Hinweise gegeben, die diesen Zeitabschnitt beleuchten.

historische Personen, wie etwa Abraham, Isaak und Jakob vollzogen wurde.⁶ In seiner Studie nahm Albrecht Alt an, dass es einen tatsächlichen Kult gab, der mit dem Gott Abrahams (Gen 15,1) verbunden war, mit dem Schrecken Isaaks (Gen 31,42) und dem Mächtigen Jakobs. Die drei Patriarchen verehrten drei bestimmte Numina eines einander ähnlichen Typus.

Im Verlauf der Besetzung Palästinas wurden diese Numina mit verschiedenen vorisraelitischen Heiligtümern verbunden und kamen schließlich in dem Gott der Väter unter der Vorherrschaft des Gottes Abrahams zusammen.⁷ Alt meint nun, dass es sicher auch andere Patriarchengottheiten gegeben habe; aber nur diese drei wurden in die Genesiserzählungen aufgenommen. Nach Alt sind einige ihrer Charakteristika, wie etwa ihre Verbindung zu gewissen Gruppen von Leuten, ihre Fürsorge für das Wohlbefinden ihrer Verehrer und ihr Interesse an sozialen und historischen Funktionen, auch in einem höheren Grad für Jahwes Charakter bestimmend. Deshalb meint er, dass diese Gottheiten der Väter schließlich in Jahwe absorbiert wurden, dem Gott ganz Israels. So geschah der Übergang von Stammes- und Lokalgottheiten zu einem Nationalgott, und Alt nennt zu Recht die Gottheiten der Väter "*die Paidagogoï auf den größeren Gott [hin], der später ganz an ihre Stelle trat*".⁸

Alts Untersuchungen sind sehr verdienstvoll und wurden von den meisten alttestamentlichen Gelehrten mit einigen Abänderungen angenommen.⁹ Aus seiner Analyse ist ersichtlich, dass jede Patriarchengruppe ihre eigene Art hatte, Gott zu charakterisieren. Vielleicht sind jedoch diese Charakterisierungen nur die Art, wie diese Gruppe Gott erfuhr und über ihn dachte, aber - im Gegensatz zur Auffassung Alts - nicht Eigennamen, die sie für ihren besonderen patriarchischen Gott gebrauchten.¹⁰ Alts eigene Vermutung, dass diese Numina vom gleichen Typ seien, scheint unserer Folgerung Überzeugungskraft zu verleihen. Alt hat auch herausgestellt, dass die Führer oder Gründer dieser Stammesgruppen nicht die tatsächlichen Gründer der entsprechenden Kulte waren. Der Gründungsprozess wurde immer durch die Offenbarung der Gottheit in Gang gesetzt, mit der der Führer oder Gründer in dieser oder jener Weise in Berührung kam. Erst nach diesem ersten Schritt der Gottheit entschied sich dann der Führer, diese Gottheit anzunehmen. Die Entscheidung des Führers zieht natürlicherweise die Verehrung der Gottheit nach sich. Aufgrund dieses Schemas von Herausforderung und Antwort sind die persönlichen Bindungen der Patriarchen zu ihren Göttern stärker betont als in den meisten anderen Religionen. So lesen wir von dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks und dem Gott Jakobs. Alt hat auch gezeigt, dass diese Patriarchengottheiten weder Himmelsgötter noch Götter lokaler Heiligtümer waren, sondern Gottheiten, die die frühen israelitischen Stämme auf ihren nomadischen Wanderungen inmitten anderer und oft feindlicher Stämme begleiteten, beschützten und leiteten. Wir haben gesehen, dass diese Gottheiten der Väter weder Eigennamen noch Charakteristika haben, die sich sehr von

⁶ Albrecht Alt, "Der Gott der Väter", in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I, München 1953, 1-78; vgl. zum Folgenden 47f. Vgl. zum Komplex Gott der Väter auch Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1968, 17ff. Dabei jedoch einfach von einem Polytheismus der Ahnen Israels zu reden scheint die Situation nicht ganz zu treffen.

⁷ ebd., 56.

⁸ ebd., 63.

⁹ Vgl. Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 20ff., zum gegenwärtigen Stand der Diskussion über den Gott der Väter.

¹⁰ Georg Fohrer, a.a.O., 22f, erklärt dazu sehr richtig: "Das Vorkommen von El in den Namen aber ist nicht eindeutig zu erklären. Es kann sich darin um eine bloße Bezeichnung für >Gott<, um einen Gottesnamen als Ausdruck einer nomadischen Religion oder um den Namen des kanaanäischen Hochgottes El" handeln. Frank Moore Cross Jr., behauptet in seiner umsichtigen und überzeugenden Studie, "Yahweh and the God of the Patriarchs", in: *The Harvard Theological Review* LV (October, 1962), 232, daß die patriarchischen Gottheiten nicht grundsätzlich namenlos waren, außer der Bezeichnung, die sie durch den mit der Gruppe assoziierten Namen bekamen und durch den Namen, der sich vom Begründer ihrer Verehrung ableitete. Obwohl die Gottheiten der Patriarchen im verheißenen Land fremd waren, wurde (n) doch der Gott (die Götter) der Väter schnell mit Merkmalen identifiziert, die sie mit den Göttern gemeinsam hatten, die im neuen Land nach verschiedenen liturgischen Bezeichnungen verehrt wurden. Cross scheint einen Hinweis auf die leichte Assimilation darin zu finden, daß der Kult des El, von dem auch Jaweh als ein kultischer Name Els abstammt, den örtlichen und nomadischen Kulte des El Abraham, El Elyon, El Schaddaj usw. zugrunde liegt. (ebd., 256f).

denen Jahwes unterscheiden. Deshalb fragen wir uns, ob man sie mit Alt als eine Vielzahl verstehen muss und nicht eher, wie wir vorschlagen wurden, als vorbereitende Manifestationen des einen und selben Gottes, der sich ihnen später als Jahwe zu erkennen gibt. Dabei übersehen wir natürlich nicht, dass die Vorfäter Israels ursprünglich andere Götter verehrten, wie ja die alttestamentlichen Dokumente sehr offen zugeben (Jos 24,2; 14f).¹¹

b) Der Gott vom Sinai

Wenn wir die Zeit der Patriarchen hinter uns lassen, kommen wir zu Mose, der oft der Gründer der israelitischen Religion genannt wird. Obwohl die alttestamentlichen Texte in ihrer gegenwärtigen Form Mose sehr eng mit dem Exodus und den Sinai-Ereignissen verbinden, hat die Forschung infrage gestellt, ob dies schon immer so gewesen war. So haben alttestamentliche Forscher etwa aufgezeigt, dass die Sinai-Tradition länger als jede andere Tradition einen ziemlich unabhängigen Status besaß.¹² Gerhard von Rad und andere nahmen an, dass sie erst sekundär mit der Tradition der Wüstenwanderung verbunden wurde. Diese Folgerung darf uns nicht überraschen, da wir an der gegenwärtigen Anordnung der Schriften des Alten Testaments leicht erkennen können, dass die Sinai-Tradition als bevorzugte Tradition behandelt wurde, die den Hauptgesetzeskodex für das Verhältnis von Jahwe zu Israel beinhaltete. Die Traditionsbildung zeigt sich jedoch in einem anderen Licht, wenn wir Mose betrachten, wie er sich in den Exodus-Wildnis-Sinai-Komplex einfügt. Aus dieser Traditionsbildung ergibt sich, dass die Mose-Gestalt erst sekundär in einige Traditionen aufgenommen wurde und wir nicht mehr länger bestimmen können, was sich ursprünglich wirklich zutrug.¹³ Wir würden jedoch unsere Schwierigkeiten überschätzen, wenn wir uns auf die Frage nach der Historizität mit Martin Noth auf einen historischen Skeptizismus zurückzögen und behaupteten, dass die noch sicherste Tradition die des Mosegrabes ist, und dass wir darüber hinaus nicht viel Konkretes über ihn sagen können, besonders nicht, inwieweit er an den Sinai-Ereignissen beteiligt war.¹⁴

Wir möchten hier eher Albright folgen, der behauptet, dass "Mose tatsächlich der Gründer des israelitischen Reiches und der Schöpfer von Israels religiösem System gewesen ist".¹⁵ Es wäre falsch annehmen zu wollen, dass Mose dadurch auf derselben Ebene zu stehen kommt wie Zoroaster, Buddha oder Konfuzius. Die Jahwistische Tradition im Pentateuch macht nicht etwa Mose zum Führer Israels, sondern zeigt, dass die Führung Israels allein die Aufgabe Jahwes war. Mose wird eher als inspirierter Mensch beschrieben, den Jahwe benutzt, um seinen Willen kundzumachen.¹⁶ In ähnlicher Weise beschreibt der Elohist Mose als Instrument Gottes, als seinen Propheten, der aktiv an den Ereignissen beteiligt war, die Jahwes Selbstoffenbarung umgaben. Das Deuteronomium, um noch einen Schritt weiter zu gehen, zeichnet Mose als beispielhaften Propheten, durch den Jahwe die ständige Verbindung zwischen sich und seinem Volk garantiert. Da die priesterliche Tradition am meisten an den Sinai-Ereignissen interessiert ist, führt sie Mose mehr als traditionellen Wunderwinker, Propheten und Priester ein. Mose wird als der Mittler zwischen Gott und seinem Volk angesehen, als der einzige, durch den Jahwe zu seinem Volk spricht, und der allein mit Gott sprechen kann. Obwohl sein Abglanz der Herrlichkeit Gottes das

¹¹ Vgl. *Das Alte Testament Deutsch*, Bd. IX: *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, übers. und erkl. von Hans Wilhelm Hertzberg, 4. Aufl., Göttingen 1969, 133, in seiner Exegese von Jos 24,2 und 14f., der die Bedeutung der Ablehnung anderer Götter betont.

¹² Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 6. Aufl., München 1969, 200f.

¹³ ebd., 302f.

¹⁴ Martin Noth, *Geschichte Israels*, 6. Aufl., Göttingen 1966, 128, Anm. 2: "Genauer über seine spezielle Rolle und Bedeutung wäre dann freilich in der Überlieferung im Zuge der Ausweitung seiner Gestalt zu gesamtisraelitischen Ausmaßen verlorengegangen, so daß darüber jedenfalls nichts mehr auszumachen ist."

¹⁵ William Foxwell Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden*, übertr. v. Irene Lande, München 1949, 258.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden die vortreffliche Analyse bei Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 302-308.

Volk erschreckt (Ex 34,29), ist er ein wirklicher Mensch, der nicht von Sünde und Rebellion gegen Gott frei ist. Alle Traditionen reden also von einem wirklichen Menschen, der, soweit wir wissen, "ein in Ägypten geborener und unter stark ägyptischem Einfluss aufgewachsener Hebräer war".¹⁷ jedoch ist nicht Mose, sondern, Jahwe der Mittel- und Ausgangspunkt dieser Traditionen.

Es ist das Grundbekenntnis des Volkes Israel, dass Jahwe es einst aus Ägypten herausgeführt hat. So sagt etwa das Bekenntnis im Dtn 26,5-9: "Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schriehen zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen."

Es erscheint seltsam, dass sich dieser Gott erst mit den Sinai-Ereignissen durch Mose ganz Israel offenbart. Indem er auf seine Taten beim Auszug aus Ägypten hinweist, erlässt er seine Gebote und schließt mit Israel einen Bund am Sinai-Berg (Ex 20,2). Während die Exodus- und Sinai-Erzählungen zweifelsohne zwei verschiedene Themen beinhalten, sind beide Traditionen und die Ereignisse, die in ihnen reflektiert werden, nicht notwendigerweise auf zwei verschiedene Gruppen von Israeliten zurückzuführen.¹⁸ Moses Aufenthalt in Midian, die Offenbarung am Sinai oder am Gottesberg, die Rettung, die dort verheißend wurde, die Beauftragung Moses, diese Rettung anzukündigen oder durchzuführen, der Hinweis auf die späteren Sinai-Ereignisse, der Exodus und die Errettung vor den Verfolgern, der Zug zum Sinai und die Ereignisse dort, all das sind Dinge, die man nicht so leicht voneinander abtrennen und verschiedenen, voneinander unabhängigen Traditionen zuweisen kann. Sehr wahrscheinlich gehörten sie alle von Anfang an zusammen.

Aber wer ist der Gott, der hinter diesen Ereignissen steht? Obwohl man annimmt, dass er mit dem Gott der Väter identisch ist (Ex 3,6), ist es für den Elohisten notwendig, den Namen Jahwe als "ich bin, der ich bin" und "ich bin" (vgl. Ex 3,14) zu interpretieren. Zwei Fragen ergeben sich aus diesem Versuch einer Erklärung: Warum wussten die Israeliten nicht die Bedeutung des Namens Jahwe? Und was bedeutet dieser Name? Die meisten Gelehrten gestehen, dass die Interpretation des Namens, der durch den Elohisten gegeben ist, unpräzise ist. So hat er zu vielen anderen Erklärungsversuchen geführt.¹⁹ Im Gegensatz zu unserer Denkweise ist "Sein" im Hebräischen nicht als ein statisches Sein verstanden, sondern als eine dynamische, aktive Existenz. Deshalb beschreibt die elohistische Erklärung des Jahwe-Namens Jahwe nicht als ein ewiges Wesen, sondern, als einen aktiven, schöpferischen Gott. Demgemäß schlägt Albright vor, dass "ich bin, der ich bin" übersetzt werden sollte: "Er veranlasst zu sein, was ins Dasein tritt."²⁰ Dieses Verständnis Jahwes als Schöpfer und lebenserhaltende Kraft von allem, was existiert, ist in weiten Teilen des späteren Alten Testaments dokumentiert. Damit bleibt immer noch die Frage offen, warum die Israeliten den Namen Jahwes nicht schon früher kannten. Eine Antwort auf diese Frage kann in den biblischen Hinweisen auf die Midianiter gefunden werden.

Wir hören, dass Mose einige Zeit in Midian verbrachte, wo er die Tochter des midianitischen Priesters Jitro heiratete (vgl. Ex 2,15ff. Als Jitro seinen Schwiegersohn besuchte (Ex 18,12), brachte er ohne zu zögern Jahwe ein Opfer dar. Wir lesen auch von den Midianitern, dass sie den Gottesberg in der Wildnis besuchten (Ex 18,5). Einige von ihnen scheinen mit den Kenitern verwandt gewesen zu sein.²¹ Und wir hören, dass die Keniter von den Israeliten in besonderer

¹⁷ William Foxwell Albright, a.a.O., 254.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 56f., der an diesem Punkt sehr überzeugend argumentiert. Vgl. ihn auch zu anderen Gesichtspunkten als von dem uns angenommenen.

¹⁹ Vgl. Georg Fohrer, a.a.O., 63ff., wo er die Versuche aufzählt, den Namen "Jaweh" zu erklären.

²⁰ William Foxwell Albright, a.a.O., 261.

²¹ Vgl. Ri 4,11 und Num 10,29, wo Moses Schwiegervater entweder als Keniter oder Midianiter beschrieben ist.

Weise behandelt wurden, da sie sich "gegenüber allen Israeliten freundlich verhalten [haben], als sie aus Ägypten heraufzogen" (1 Sam 15,6). Nach Num 10, 29-32 führte auch Moses Schwiegervater die Israeliten durch die Wildnis, nachdem sie ihr Lager nahe am Gottesberg aufgeschlagen hatten. Natürlich wäre es leicht, aus diesen Aussagen zu folgern, dass die Israeliten einfach einen kenitischen oder midianitischen Gott verehrten.²² Obwohl Mose Jahwe zuerst in midianitischer Gegend begegnete, waren es die Erfahrung der Errettung aus Ägypten (durch Jahwe bewirkt) und der Bund (den Jahwe mit ihnen schloss und dem sie am Sinai-Berg zustimmten), die konstitutiv für Jahwes Verehrung durch Israel waren. Die Funktion Moses kann dabei analog zu der der Patriarchen vor seiner Zeit gesehen werden. Er ist der Führer, dem sich Gott offenbart, und er wiederum überzeugt die Gruppen, die von ihm geführt werden, dass sie den Gott annehmen sollen, der ihm begegnet ist. Aber wer ist dieser Gott, der einst von den Patriarchen angenommen wurde, dann von Mose und schließlich von ganz Israel?

Jahwes Charakteristika können sehr leicht in Analogie zu einem Vulkan- oder Sturmgott gesehen werden, zu ägyptischen Göttern und den Göttern Mesopotamiens.²³ Obwohl diese Analogien gewisse Züge Jahwes verdeutlichen, kann diese Verfahrensweise jene Züge nicht völlig klären. Die Charakteristika, die man auf Jahwe überträgt, sind nicht ein Produkt des Synkretismus, sondern resultieren aus der Erfahrung einer bestimmten Geschichte, die als das Ergebnis der Herrschaft Jahwes verstanden wurde. Diese Erfahrung wurde durch ein grundlegend anthropomorphisches Verständnis Jahwes erleichtert. Während die meisten Götter des Nahen Ostens in Form von Sternen, Tieren oder als Mischgestalten verehrt wurden, war das Verständnis Jahwes immer anthropomorph. Dies ist kennzeichnend für die ganze israelitische Geschichte, angefangen von den groben Anthropomorphismen, wo Gott in der Abendkühle im Garten wandelte (Gen 3,8), und wird im Neuen Testament mit dem "Vater unser im Himmel" weitergeführt, das der Herr seine Jünger lehrte. Obwohl sein mächtiger Arm, seine laute Stimme, seine Liebe und sein Hass, seine Freude und sein Leid, seine Rache und seine Reue menschliche Form implizieren, bleibt Jahwe wegen seiner ihn umgebenden Herrlichkeit unnahbar und unsichtbar. Die einzige Ausnahme ist im Pentateuch (33,23), wo es Mose erlaubt ist Jahwes Rücken zu sehen, aber nicht sein Gesicht.²⁴

Man könnte hier einfach behaupten, dass die anthropomorphen Züge der Erscheinungen Jahwes den menschlichen Nöten gemäß geformt sind und so eine Projektion des menschlichen Geistes darstellen. Wir folgen jedoch lieber Albrights Einsicht, dass diese Anthropomorphismen eine reine Notwendigkeit waren (und noch sind), wenn Jahwe der Gott für alle Israeliten und auch für das ganze Volk bleiben sollte. Für Israel war es "wesentlich, dass sein Gott eine Gottheit sei, die seine menschlichen Gefühle und Empfindungen mitzufühlen vermag, ein Wesen, das er abwechselnd lieben und fürchten kann, und auf das er seine heiligsten Gefühle, die mit seinen Erinnerungen an Vater, Mutter und Freund verknüpft sind, übertragen kann. Mit anderen Worten, gerade Jahwes Anthropomorphismus war für den Anfangserfolg der Religion Israels wesentlich."²⁵

Sogar heute, da wir eine vergeistigtere Auffassung von Gott bevorzugen, ist es immer noch sehr schwierig, ein lebendiges Verhältnis zu dem Grund des Seins oder dem Gott, der Liebe ist, zu haben. Doch war es gewöhnlich für Israel selbstverständlich, dass diese Anthropomorphismen keine Beschreibungen Jahwes waren. Jahwe transzendierte alle menschlichen Charakteristika, denn sie dienten dazu, sein Verhältnis zu dem Einzelnen und zu ganz Israel in Begriffe zu fassen. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass der Glaube an Jahwe jede materielle Repräsentation Jahwes verbot. Wenn immer solche Repräsentationen eingeführt wurden, dann be-

²² So richtig Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 22f.; vgl. auch Georg Fohrer, a.a.O., 58f.

²³ Vgl. William Foxwell Albright, a.a.O., 262f. und 270f.

²⁴ Man könnte hier auch Dtn 34,10 anführen. Aber diese Stelle paßt deswegen nicht, weil der Schreiber dort betont, daß Jahwe Mose von Angesicht zu Angesicht kannte und nicht umgekehrt. Mit anderen Worten, Mose war der, zu dem Gott ein besonders enges Verhältnis hatte.

²⁵ William Foxwell Albright, a.a.O., 265.

mühten sich die alttestamentlichen Schreiber zu zeigen, dass das gegen den Willen Jahwes geschah und deshalb nicht ohne Folgen bleiben würde (Ex 32).²⁶

Ein weiteres wichtiges Charakteristikum Jahwes ist, dass, ähnlich wie der Gott der Väter, er nicht als ein Wesen verstanden wurde, dem eine ständige Residenz oder eine bestimmte Gegend zugewiesen wurde. Er war kein Territorialgott, sondern ein Gott, der sich mit einer gewissen Gruppe von Menschen verband und ihr zu Hilfe kam. Obwohl er der Herr der Schöpfung war, der Sonne, Mond und die Sterne überwachte, wurde er nicht mit einem dieser Gestirne identifiziert. Gewöhnlich dachte man, dass er im Himmel wohnte, von wo er herabkam, entweder auf einen hohen Berg, wie den Sinai oder den Horeb, oder in ein Heiligtum, wie etwa das Zelt der Begegnung, oder auf irgendeinen Platz, den er auswählte. Oft wurde er auch so verstanden, dass er vom Berg Seir oder von Paran oder einfach von Edom kam. Es scheint fast so, als ob die Israeliten kein Interesse daran hatten, den exakten Ort zu lokalisieren, an dem Jahwe wohnte. Das bedeutet nicht, dass es keine heiligen Plätze gab, wie etwa den Sinai-Berg. Doch gab es keinen besonderen Kult, der mit solchen Orten verbunden war. Deshalb waren der genaue Name und der genaue Ort des Sinai unbedeutend. Für die Israeliten war es weit wichtiger, dass Jahwe von dorthier kam, um seine Verehrer auf ihren Wanderungen zu begleiten und seine mächtigen Taten während des Exodus, in der Wildnis und im Kulturland, zu vollbringen.

Jahwes wichtigstes Charakteristikum ist jedoch sein Vermögen, zu Menschen eine Beziehung aufzunehmen. Oft wird das so verstanden, dass Jahwe mit seinem Volk einen Bund schließt. So sprechen wir vom Alten Bund oder dem Alten Testament und vom Neuen Bund oder vom Neuen Testament. Aber eine solche Ausdrucksweise ist leicht missverständlich. Der hebräische Begriff *berith*, der in den Jahwistischen (Ex 34,10;27) und den elohistischen Traditionen (Ex 24,7f.) benutzt wird, um das konstitutive Ereignis zu beschreiben, das das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk bestimmt, bedeutet nicht Bund oder Bündnis.²⁷ Es beinhaltet vielmehr, dass sich Jahwe einer affirmativen Verpflichtung unterwirft oder dass er eine Verpflichtung auf Israel überträgt. So sind wir nicht überrascht, die kultischen (Ex 34,10-26) und ethischen (Ex 20, 1-17) Dekaloge im Kontext des "Bundes" zu sehen. Am Sinai geschah ein einzigartiges Ereignis, das zu einem dauerhaften Verhältnis zwischen Jahwe und denen um Mose führte. Israel wurde zu Jahwes Volk, indem es zu ihm ein besonderes Verhältnis hatte, wie es etwa in der Teilnahme am Heiligen Mahl und in der Annahme von bestimmten Verhaltensregeln zum Ausdruck kam (Ex 24). Entscheidend für diesen "Bund" ist, dass er in Jahwes freiem Willen begründet war. Gott selbst wollte sich Mose offenbaren und eine dauerhafte Beziehung mit Israel herstellen. So war dieser "Bund" kein konditionelles Verhältnis, durch das man sich gewisse Dienstleistungen sichern oder gewisse Privilegien erhalten konnte, sondern es war Jahwes Angebot an Israel, vermittelt durch dessen Sprecher Mose.

Israel war sich immer bewusst, dass der "Bund" mit Jahwe nicht das Ergebnis eines freien Willensentschlusses beider Partner, Jahwes und Israels, war. Auch war Israel niemals so naiv zu denken, dass es einen "Bund" mit Jahwe schließen könnte, da es klar war, dass der Bund das Er-

²⁶ Martin Noth, *Das zweite Buch Mose*, 203, bemerkt in seiner Exegese von Ex 32, 1-6, daß das Kalb "als eine Gottesdarstellung erklärt [werden kann], und zwar als eine Abbildung des Gottes, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat". Vgl. auch William Foxwell Albright, a.a.O., 266, der eine etwas andere Interpretation von Ex 32, 1-6 bietet.

²⁷ Die Interpretation der alttestamentlichen Bedeutung von "Bund", der für die Sinaierzählungen so wichtig ist, ist sehr umstritten. Wir wollen hier in leicht abgeänderter Form uns Georg Fohrer anschließen, *Geschichte der israelischen Religion*, 68ff., der die Idee zurückweist, daß die Sinaiereignisse mit dem Modell der Vasallenverträge des alten Orients verglichen werden könnten. Natürlich ist Dennis J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre*, übers. v. Alice Baum, Stuttgart 1966, 86, im Recht, wenn er sagt, daß "die erschließbare Folge der einzelnen Zeremonien beim Bundesritual weitgehend die Aufbaufolge der Vertragsurkunden spiegelt". Doch McCarthy gesteht auch ein, daß viele, wenn nicht alle gegenwärtigen Forscher nicht zugeben, daß diese Vertragsform in den Sinaierzählungen gefunden werden kann (*Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford 1972, Postscript 72). Vgl. auch Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, Berlin 1973, der in diesem Punkt Fohrer stark unterstützt.

gebnis Jahwes eigenen Tuns war.²⁸ Obwohl beide Partner total verschieden waren, bestand ihr Verhältnis nicht einfach in der Dominanz des einen über den anderen. Im Gegenteil, Jahwe verpflichtete sich, sich Israel in einer bestimmten Weise anzunehmen, und Israel antwortete mit der feierlichen Absicht, gewisse Verpflichtungen einzuhalten. So zieht Jahwes Interesse an bestimmten Personen oder Völkern immer gewisse Verheißungen nach sich. Israel weiß auch, dass diejenigen Jahwes Vorherrschaft anerkennen, die mit ihm in ein Bundesverhältnis eintreten. Das drückt sich etwa in der Überzeugung aus, dass nur Jahwe als einziger Gott in Israel verehrt werden darf. Wie die Exodus-Ereignisse zeigen, hat Jahwes Herrschaft auch einen beruhigenden Aspekt, denn er kann sogar die Nationen mit einbeziehen, von denen Israels Wohlergehen abhängt. Dieses Verständnis der Herrschaft Jahwes wird später in zwei Richtungen ergänzt: (1) Jahwe ist der Herr über die ganze Welt, und (2) die ganze Menschheit ist in seinen Bund eingeschlossen. Doch war die Verwirklichung der Verheißungen, die der Bund implizierte, immer davon abhängig, wie sich sein erwähltes Volk verhielt. So wurde die Geschichte, die das Verhältnis zu Jahwe ausdrückte, eine Entscheidungsgeschichte und nicht einfach eine Geschichte der Erfüllungen von Jahwes Verheißungen. Sie zeigte, ob Israel seinen Verpflichtungen aus diesem Verhältnis zu Jahwe nachkam oder nicht.

c) Gott und die Götter

Es war eines der erstaunlichen Phänomene des israelitischen Glaubens, dass die Israeliten ihren scheinbaren Nomadengott nicht verließen, als sie sich im Kulturland Palästinas niederließen. Die Stammesverbände oder Sippen, die mit den Patriarchen assoziiert waren, ließen ihren Vätergott nicht hinter sich, sobald sie kanaanitische Territorien betraten. Im Gegenteil, die Israeliten hielten ihrem Gott auch dann die Treue, als sie heidnische Heiligtümer benutzten und sie sogar allmählich mit ihrem eigenen Gott verbanden. Einige der früheren kanaanitischen Kultätologien wurden oft reinterpretiert, so dass die lokalen Götter schließlich mit dem Gott der Väter gleichgesetzt wurden. Besonders der Gott El scheint mit dem Gott der Väter so mühelos gleichgesetzt worden zu sein, dass er nicht einmal seinen Namen änderte. So finden wir noch im Alten Testament Erzählungen mit El Olam (Gen 21, 14-19) oder El Bethel (Gen 28, 10-22) oder Penuel (Gen 21, 14-19).²⁹ Natürlich handelte es sich nicht nur um eine Gleichsetzung, sondern es wurden dadurch auch spezifische Elemente des Vätergottes in diese Erzählungen eingeführt, während zur gleichen Zeit ein beträchtlicher Teil von kanaanitischen Ideen in das israelitische Gottesverständnis einfluss. Auf lange Sicht gesehen war das ein wirkungsvolles Mittel, das verheißene Land zu erobern und dort jeden ausschließlichen Gottesdienst der kanaanitischen Götter unmöglich zu machen.

Als die Gefolgsleute Moses das verheißene Land betraten, schien die Identifikation Jahwes mit dem Gott der Väter keine Schwierigkeiten bereitet zu haben. Die Sache war jedoch schwieriger bei der Gleichsetzung Jahwes mit den Göttern Kanaans. Es bestand für die Israeliten kein Zweifel, dass diese anderen Götter tatsächliche Mächte waren, die über andere Nationen herrschten (vgl. 1 Kön 11,7f.). Als die Israeliten ihre nomadische Existenz aufgaben und sich im Kulturland niederließen, war die unbefangene Übernahme dieser Götter eine große Versuchung für sie. Die Bräuche und die Sprache des Kulturlandes reflektierten die enge Beziehung zwischen einer

²⁸ Dies wird besonders von Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 46f. betont. Man könnte jedoch II Reg 23,3 als Ausnahme anführen. Aber wie Lothar Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969, 262, erkannt hat, schließt Josua mit seinem Volk einen Bund vor Jahwe im Sinne eines Gelöbnisses oder eines Treueides. Josua würde es nicht wagen, einen Bund mit Jahwe einzugehen.

²⁹ Vgl. Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 57f., der viele Beispiele anführt, in denen der lokale Gott El mit Israels Gott identifiziert wird.

Agrarkultur und der Verehrung dieser Mächte.³⁰ Der Satz in Dtn 32,17 aus dem 11. Jahrhundert v. Chr. "Sie opferten Geistern, die keine Gottheiten sind, und Göttern, die sie früher nicht kannten, Neulingen, die erst vor kurzem gekommen waren, vor denen eure Väter sich nicht fürchteten,"³¹ zeigt das Ausmaß dieses geistigen Kampfes an, der in den ersten Jahrhunderten tobte, nachdem Israel das verheißene Land betreten hatte.

Gideon kann hier als Hauptbeispiel dienen, um diesen inneren Kampf innerhalb der neu entstehenden israelitischen Gemeinschaft zu illustrieren (Ri 6-8). Er selbst folgt vorbehaltlos Jahwe, zerstörte den Altar des Baal in seiner Heimatstadt Ofra und fällte die heilige Aschera. Aber sein Name Jerubbaal zeigt kanaanitischen Einfluss, denn es ist eine Mischform von Baal, dem Namen der kanaanitischen Gottheit. Der Name seines Vaters Joasch war noch eine Mischform von Jahwe, dem Gott Israels. Wir hören auch, dass Gideons eigene israelitischen Leute über seine zerstörerischen Taten gegenüber den kanaanitischen Gottheiten erzürnt waren. Aber dann wird mitgeteilt, dass sogar Gideon selbst ein goldenes Efod in Ofra aufrichtete. Soweit wir wissen, ist ein Efod ein kostbares Gewand, das mit Gold oder Silber bedeckt und mit Sternen und anderen kosmischen Symbolen verziert ist. Die Israeliten, die noch der strengen mosaischen Tradition anhängen, konnten es in Analogie zu kanaanitischen Götterstatuen leicht als ein Götzenbild ansehen. Aber im offiziellen Jahwekult der damaligen Zeit konnte es auch als sichtbares Symbol der unsichtbaren Gottheit verstanden werden.³² Die Geschichte von Gideon gibt uns einen Einblick in den geistig-religiösen Prozess von Aufnahme, Umformung und Zurückweisung, der in diesen ersten Jahrhunderten nach der Landnahme Israels stattfand.

Wir erinnern uns, dass die Israeliten keine Schwierigkeiten hatten, den kanaanitischen Gott El zuerst mit dem Gott der Väter und dann auch mit Jahwe zu identifizieren. Aber die Geschichte verlief anders, soweit sie den kanaanitischen Fruchtbarkeitsgott Baal betrifft. Ursprünglich mögen vielleicht einige Israeliten Baal mit Jahwe gleichgesetzt oder ihn auch gleichzeitig neben Jahwe verehrt haben. Auch einige seiner Charakteristika mögen vielleicht auf Jahwe übertragen worden sein. So finden wir etwa Namen, die Mischformen des Namens Baal sind, wie Ischbaal, der Sohn Sauls, und analog zum Aleyan Baal, dem Gott des Donners, wurde Jahwe als der gepriesen, der "auf den Wolken einherfährt" (Ps 68,5)³³. Jedoch zeigt der ständige Kampf der Propheten gegen den Gottesdienst unter den Bäumen und auf den Hochplätzen und sogar gegen den ganzen Opferkult (Am 5,21-27), in welche Richtung sich das offizielle Denken bewegte.³⁴ Das

³⁰ Vgl. Georg Fohrer, a.a.O., 88f. Wir müssen hier James Barr, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten*, übers. v. Erhard Gerstenberger, München 1967, 68f. zustimmen, daß die Götter außerhalb Israels so verstanden wurden, daß sie in der Geschichte handeln. Barr hat auch Recht, wenn er behauptet, daß die Offenbarung in der Geschichte nicht im Zentrum des hebräischen Denkens steht. Doch betont das Alte Testament fast auf jeder Seite, daß Israel sich eines besonderen Verhältnisses zu einem Gott erfreut, der tätig an der Geschichte Israels beteiligt ist und der sich selbst durch diese Beteiligung offenbart. Sogar die Weisheitsliteratur folgt diesem Denken, obwohl sie mehr die Majestät und letztlich Unfaßbarkeit Gottes betont (vgl. Hi 26, 14).

³¹ Vgl. auch William Foxwell Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Garden City, NY 1969, 198, der sich auf diese Stelle bezieht.

³² Vgl. William Foxwell Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 199-203, in seinen Hinweisen auf Gideon.

³³ Vgl. *Biblischer Kommentar*, Bd. XV/1: *Psalmen* v. Hans-Joachim Kraus, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1966, 472, in seiner Exegese von Ps 68,5-7. Morton Smith, in seinem provokativen Buch *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971, 19, scheint Recht zu haben, wenn er behauptet: "Although the cult of Jawehh is the principle concern of the Old Testament, it may not have been the principle religious concern of the Israelites." Während Smith erkennt, daß im 10. Jh. v. Chr. der vorherrschende Kult im palästinischen Bergland der Kult Jawehs war, behauptet er, daß dies keine Vernachlässigung anderer Götter der gemeinsamen Religion des Nahen Ostens nach sich zog (28f.). Mit anderen Worten, die allgemeine Frömmigkeit war weitgehend synkretistisch. Jedoch meint Smith, daß eine Bewegung existierte, die wollte, daß allein Jaweh verehrt wurde. Sie gewann immer mehr an Einfluß und schließlich gipfelte sie in der Wiedererrichtung und dem Kult des zweiten Tempels in Jerusalem. Von dieser Bewegung und ihrem Einfluß stammt nicht nur das sehr stark redigierte Alte Testament, "but Christianity, rabbinic judaism, and Islam" (30). Obwohl Smith sein Argument überzieht, kann man kaum bezweifeln, daß die öffentliche vorexilische Frömmigkeit weit mehr synkretistisch war als allgemein angenommen.

³⁴ *Biblischer Kommentar*, Bd. XIV/2: *Dodekapropheten, 2: Joel und Amos* v. Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1969, 307, sieht in seiner Exegese von Arn 5, 21-27 in diesem Abschnitt eine "Grundsatzklärung lei-

Deuteronomium reflektiert die Situation nach der Besitznahme Palästinas und verdeutlicht unsere Ausführungen: "Wenn Du in das Land hineinziehst, das der Herr, dein Gott, dir gibt, sollst du nicht lernen, die Gräueltaten dieser Völker nachzuahmen. Es soll bei dir keinen geben, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, keinen, der Losorakel befragt, Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, Gebetsbeschwörungen hersagt oder Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt. Denn jeder, der so etwas tut, ist dem Herrn ein Gräueltat. Wegen dieser Gräueltaten vertreibt sie der Herr, dein Gott, vor dir. Du sollst ganz und gar bei dem Herrn, deinem Gott, bleiben. Denn diese Völker, deren Besitz du übernimmst, hören auf Wolkendeuter sind Orakelleser. Für dich aber hat der Herr, dein Gott, es anders bestimmt." (Dtn 18, 9-14).

Natürlich drückt sich in dieser Stellungnahme kein Monotheismus im modernen Sinn des Wortes aus. Die Tatsache der Existenz anderer Mächte neben Jahwe ist noch immer anerkannt. Aber es gibt keinen Zweifel, dass Leitung und Hilfe allein von Jahwe kommen können. Er hat Israel seine Hilfe angeboten und fordert von diesem Volk Treue.

2. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus

Es ist fast unverzeihlich, von der Zeit des frühen Israel geradewegs zur neutestamentlichen Zeit zu kommen, als ob sich in der Zwischenzeit nichts Wesentliches ereignet hätte. Natürlich vergessen wir nicht, dass es große Unterschiede gibt zwischen den absichtlichen "groben" und bildhaften Anthropomorphismen des Jahwisten, etwa von der Darstellung Gottes, wie er in der Kühle des Abends im Garten spazieren geht (Gen 3), bis zur Begegnung Jesajas mit Jahwe im Tempel, den er auf einem Thron sitzen sah (Jes 6), der Vision Hesekiels von einem Thronwagen am Fluss Kebar in Mesopotamien (Ez 1) und Jesu Verweis auf Gott den Vater, der im Himmel ist. Was sich in diesen verschiedenen Teilen der Bibel widerspiegelt, ist eine progressive und kontinuierliche Veränderung des Gottesverständnisses. Besonders Herbert Braun hat betont, dass sich in der Bibel eine Bewegung von einem objektiveren Gottesverständnis zu einem spiritualisierten vollzieht.³⁵ Braun behauptete, dass dieser Wechsel primär ein Wechsel sei, der auf die Veränderung des begrifflichen Horizonts des Menschen zurückzuführen ist. In der Zeitspanne von Israels Vorfahren bis zu Jesus begegnen wir zunächst einem Polytheismus, gehen durch ein Stadium des Henotheismus (der Verehrung nur eines Gottes) und kommen schließlich zu einem Monotheismus, wenn auch häufig noch im Gewand des "dramatischen Dualismus" der Apokalyptik. Aber es ist immer der gleiche Gott, der hier im Zentrum der menschlichen Erfahrung steht.

Wir müssen hier auch bedenken, dass es in der Apokalyptik, der Übergangsperiode vom Alten Testament zum Neuen, einige wichtige Veränderungen gab. So wurde der nationale, ethnische Gott Israels immer mehr als alleinige Wirkkraft aller historischen und schließlich auch kosmischen Prozesse verstanden. Diese Vorstellung von einer einzigen Wirkmacht verhalf der Geschichte zu einer grundlegenden Einheit. Ein übernationaler und überweltlicher Gott, der Gott Israels, galt nun als alleiniger Herr der Geschichte, der die Welt nach seinem Willen leitete.³⁶

denschaftlicher Ablehnung der kultischen Festbegehungen". Gordon Kaufman, *God the Problem*, 164, steht der Wahrheit sehr nahe, wenn er sagt: "The Old Testament is the principal extant record of the tumultuous and painful history of a growing consciousness, unparalleled elsewhere, of one God sovereign over the entire universe." Vgl. auch den instruktiven Beitrag von Siegfried Kreuzer, "Der Kampf gegen die Baalisierung des Jahweglaubens im Alten Testament," in: *Wer ist das - Gott? Christliche Gotteserkenntnis in den Herausforderungen der Gegenwart*, hg. v. Helmut Burkhardt, Giessen 1982, 71-96. Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1975², 179, stellt sehr treffend fest: "Um andere Götter ihrer Vorherrschaft zu berauben, zog Jahwe Wesenszüge dieser Götter auf sich, während Israel das mit dem eigenen Glauben Unvereinbare ablehnte."

³⁵ Herbert Braun, "Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament", in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964, 403.

³⁶ Zu weiteren Einzelheiten vgl. Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 47f.

Zur gleichen Zeit, da Gott auch als Herrscher außerhalb der ethnischen Geschichte Israels verstanden wurde, kam es zu einer sehr bedeutsamen Veränderung. Während im hebräischen Alten Testament die vorherrschende Bezeichnung für den Gott Israels sein Eigenname Jahwe ist, benutzt die griechische Übersetzung des Alten Testaments meist Herr anstelle von Jahwe.³⁷ Im außerbiblischen Sprachgebrauch war der Begriff Herr oder Kyrios schon lange Zeit geläufig gewesen, um Gottheiten oder den Kaiser zu bezeichnen. Im Neuen Testament jedoch ist nun Kyrios oder Herr nicht mehr Hauptbegriff für Gott wie in der Septuaginta jetzt ist Kyrios durch den genetischen Begriff für Gott, theos, ersetzt. Mit anderen Worten, die zunehmende Auffassung von Gottes universaler Regentschaft geht Hand in Hand mit einem Namenswechsel für Gott vom Eigennamen zum genetischen Begriff. Wir sind deshalb nicht überrascht, dass Lukas und Paulus, die beide in enger Berührung mit der hellenistischen Welt lebten, sogar zu stoisch-pantheistischer Begrifflichkeit greifen, um Gott zu verkünden (Apg 17,27f.; Röm 11,36). Da Gott der einzige Gott ist, weiß jede (religiöse) Person wenigstens zu einem gewissen Grad von ihm. Doch dieses Kenntnis ist unbefriedigend, da wir ohne Christus nicht die volle Geschichte der Heilstätigkeit Gottes kennen.

a) *Gott als der Vater Jesu Christi*

Die neutestamentlichen Schreiber verwandten große Sorgfalt darauf, die Kontinuität der christlichen Gemeinschaft mit dem Volk Israel darzustellen. Im Matthäus-Evangelium lesen wir etwa, dass die Kirche, die durch Jesus gegründet wurde, durch seine Autorität das wahre Israel ist (Mt 16,18).³⁸ Die geschichtliche Nation Israel hat ihren Auftrag, das Licht der Nationen zu sein, vernachlässigt und verloren. Sie wird durch die Kirche ersetzt, die dann die Kontinuität mit dem Israel der Verheißung fortsetzt. Diese Kontinuität zwischen Israel und der christlichen Gemeinschaft wird auf die Person Jesus zurückgeführt, da er als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen verstanden wird.³⁹ Er ist nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten abzuschaffen, sondern sie zu erfüllen (Mt 5,17f. Er erfüllte die Immanuel-Verheißung (Jes 7,14; Mt 1,22f., die Galiläa-Verheißung (Jes 8,23; 9,1; Mt 4,12-16), die Bethlehem Verheißung (Mi 5,1; Mt 2,5f., die Verheißung des Knechtes Jahwes (Jes 53,4; Mt 8,17) und viele andere. Ihm wurde auch eine Vielzahl alttestamentlicher, eschatologischer Titel zuerkannt. Er ist der Messias, der Sohn Davids, der König Israels, der Sohn Gottes und der Menschensohn, um nur einige zu nennen. Sie sollen nicht so sehr zeigen, dass Jesus der Bringer des Eschaton ist, sondern, weit wichtiger, dass er in wahrer Kontinuität mit dem Alten Testament steht.

In seinen Reflexionen über das Schicksal des ethnischen Israel kommt Paulus zu dem Schluss, dass die leibliche Abstammung vom Volk Israel nicht garantiert, Teil des wahren Israel zu sein (Röm 9,6-8). Gott hat in seiner Souveränität die verworfen, die Jesus Christus nicht annahmen, und die erwählt, die ihn annahmen. Aber Paulus warnt die christliche Gemeinschaft davor, sich mit Gottes unverdienter Erwählung als sein Volk zu brüsten (Röm 11,20). Nur durch Glauben kann diese Erwählung und die Nachfolge in den Fußstapfen Israels erhalten bleiben. Während Israel in gewisser Weise als Wegbereiter dieser Nachfolge angesehen werden kann, dient es zugleich als Warnung für die Christen, sich nicht auf ethnische oder religiöse Traditionen zu verlassen. Vielmehr entscheidet sich an Jesus Christus unser Verhältnis zu Gott, ob wir in seinem Bund stehen oder unser zeitliches und ewiges Schicksal verfehlen. Dies scheint auch durch Jesu eigene Verkündigung bestätigt zu sein.

³⁷ Vgl. zum Folgenden Herbert Braun, a.a.O., 401ff.; vgl. auch Werner Foerster, "kyrios: 1. Der Gottesname in LXX", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. v. Gerhard Kittel, Bd. III, Stuttgart 1938, 1056f.

³⁸ Vgl. zum Folgenden Hans Schwarz, a.a.O., 62f.

³⁹ Vgl. Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 170f.

Der Ruf zur Entscheidung, wie er sich in der Verkündigung Jesu zeigt, impliziert, dass in seiner Verkündigung Gottes Offenbarung stattfand.⁴⁰ So wiesen die, die Jesu Verkündigung ablehnten, auch Gottes Offenbarung zurück. Die Besonderheit der Offenbarung Gottes in Jesus war nicht, dass Jesus gewisse Leitsätze über Gottes Willen aufstellte, sondern dass er so sprach, als ob er an Gottes Stelle stünde. Keine vernünftige Person hatte das vor ihm gewagt. Er behauptete zum Beispiel, Sünden vergeben zu können, er interpretierte das Gesetz in autoritativer Weise neu (Mk 2,10; 2,28), er ging auf die von der Gesellschaft Ausgestoßenen zu und verurteilte die, die sich selbst rechtfertigten (Mt 11,16-19). Wir bemerken auch, dass Jesus den alttestamentlichen Theophaniebegriff auf sich anwandte.⁴¹ Das jüdische Volk verstand den Tempel als den Ort der Gegenwart Gottes. Die großen Tempelfeste waren Theophaniefeste, in denen die Gläubigen die Gegenwart Gottes erfuhren. Nach jüdischem Denken ereignete sich diese Selbstoffenbarung Gottes im Wort. Deshalb war die liturgische Selbstverkündigung Gottes entscheidend. Die Festperikope etwa des Laubhüttenfestes im Herbst wurde mit den Worten eröffnet: "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus" (Dtn 5,6). Die Halleluja-Psalmen, die während des Passahfestes gesungen wurden (Ps 113-118), haben die liturgische Selbstverkündigung Jahwes an vielen Stellen. Die Theophanieformel "ich bin" oder "ich bin er" findet sich auch viele Male im Deutero-Jesaja und in nachexilischen Schriften. Die griechische Übersetzung des Begriffes "ich bin" oder "ich bin er" ist "ego eimi".⁴²

An einigen wenigen, bedeutenden Stellen in den Evangelien hat Jesus den Begriff ego eimi analog der alttestamentlichen Theophanieformel gebraucht. Jesus sagt im Markusevangelium (Mk 13,6): "Viele werden unter meinem Namen auftreten und sagen: Ich bin es! Und sie werden viele irreführen."⁴³ Im Matthäusevangelium ist diese theophanische Selbstoffenbarung nicht mehr verstanden und ersetzt durch: "Ich bin der Messias" (Mt 24,5). Als Jesus der Prozess gemacht wird, fragt ihn der Hohepriester: "Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" Und Jesus antwortet nach Markus 14,62: "Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen".⁴⁴ Jesus gesteht hier nicht, der Messias zu sein, sondern er konfrontiert den Gerichtshof mit der alttestamentlichen Theophanieformel. Es wundert uns nicht, dass der Prozess bald vorüber ist, denn in den Augen des Synedriums hat sich Jesus des schlimmsten Verbrechens, das ein Mensch begehen kann, schuldig gemacht, er hat sich als die Selbstoffenbarung Gottes bezeichnet und damit indirekt als Gott selbst. Dies war Blasphemie und machte jegliche weitere Nachforschung über andere mögliche

⁴⁰ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 6., durchges. Aufl., Tübingen 1968, 46. Bultmanns Entdeckung: "Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie" ist einer der großartigen, unbeabsichtigten Beiträge, die Verkündigung Jesu aufzuzeigen.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 59f.; Ethelbert Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 130-146, und Ethelbert Stauffer, "ego", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, 341-359.

⁴² Dies sollte nicht mit den ego-eimi-Sprüchen im Johannesevangelium verwechselt werden (vgl. Joh 6,35), die einen anderen Hintergrund haben. Vgl. Eduard Schweizer, *Ego eimi. Die Religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johannischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, 2. Aufl., Göttingen 1965.

⁴³ *Meyers Kommentar 12: Das Evangelium des Markus*, übers. u. erkl. v. Ernst Lohmeyer, 17. Aufl., Göttingen 1967, 270f., und William Manson, "Ego eimi of the Messianic Presence in the New Testament", in: *Journal of Theological Studies* XLVIII (1967), 137-145. Vgl. auch Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1957, 503ff., der zögert, in diesem Abschnitt eine Theophanieformel zu sehen. jedoch betont er, daß viel dafür spricht, in diesem Abschnitt eine messianische oder quasi-messianische Behauptung zu sehen.

⁴⁴ Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*, 2. durchges. u. verb. Aufl., Berlin 1968, 511f., weist in seiner Auseinandersetzung mit Stauffer die These zurück, daß diese Stelle auf Jesus zurückgeht. Sie gibt nur die Erwartung der ersten christlichen Gemeinde wieder. Da diese Erwartung (die Rückkehr Christi vor dem Tod der Mitglieder des Synedriums) nicht erfüllt wurde, wurde diese Stelle in Matthäus und Lukas verändert. Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 568f., der auch zugibt, daß diese Stelle die apokalyptischen Hoffnungen der Kirche wiedergibt, kommt zum Schluß, daß es in jeder Hinsicht möglich wäre, die Antwort Jesu auf die Herausforderung des Hohenpriesters vor sich zu haben. Taylor schließt, daß in Jesu Antwort die Betonung auf der Inthronisation liegt, und zwar als Symbol des Triumphs.

Verstöße unnötig. Jesus wird auch in den Evangelien so dargestellt, dass er sich verehren ließ, wie vom blinden Manne, den er heilt (Joh 9,38), oder von der Mutter der Söhne des Zebedäus, als sie ihn um eine Gunst bat (Mt 20,20). Der Begriff "proskynein", der hier gebraucht ist, um diese Verehrung zu beschreiben, bedeutet nicht die einem Menschen zustehende Verehrung, nicht einmal die, die einem Wundertäter zuteil wird, sondern die Verehrung, die allein einer göttlichen Gestalt zukommt.⁴⁵ Jesu Verständnis seines Verhältnisses zu Gott wird am besten durch die Bezeichnung Sohn ausgedrückt. Nach alttestamentlichem Verständnis war Israel der Erstgeborene Gottes, der unter allen Nationen Erwählte (Dtn 14,1f.; Ex 4,2 2; Jer 31,9).⁴⁶ Obwohl sich diese Erwählung durch den Exodus aus Ägypten geschichtlich manifestierte, erinnerten die alttestamentlichen Propheten Israel ständig daran, dass dieses Vater-Sohn- oder Vater-Kind-Verhältnis durch Israels Sündhaftigkeit bedroht war (vgl. Dtn 32,5f.; Jer 3,19f., Mal 1,6; Jes 64,7f.). Joachim Jeremias hat darauf hingewiesen, dass Jesus dieses Vater-Sohn-Verhältnis in einzigartiger Weise annahm.⁴⁷ Jesus sprach von Gott als seinem Vater und deutete damit an, dass Gott sich ihm so offenbarte, wie sich nur ein Vater seinem Sohn offenbaren kann. Der Gebrauch des Vaterbegriffes, obwohl er schon im Alten Testament vorkommt, findet keine Analogie in der rabbinischen Literatur. Er ist in der Davidverheißung vorgeformt, zu dem Jahwe durch den Propheten Nathan sprach: "Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein" (2 Sam 7,14), und in den königlichen Ankündigungen in Ps 2,7 und 89,19f. Erst später war diese Verheißung dahin ausgeweitet worden, dass sie ganz Israel einschloss. Der Gebrauch des Vater-Sohn-Bildes, das dem Verhältnis von Jahwe und David nachempfunden wurde, deutet an, dass wir in Jesus die wahre Fortsetzung der davidischen Verheißung finden.

Jesus verknüpfte eine Aussage über sein besonderes Verhältnis zum Vater oft mit einer unmittelbaren Offenbarung des Willens Gottes (Mt 11,25-27). Er verhält sich nicht wie ein Prophet, der etwa den Beginn des Vater-Sohn-Verhältnisses verkündet, sondern wie ein Sohn, der dieses einzigartige Verhältnis zu seinem Vater für sich beansprucht. So unterscheidet Jesus auch immer zwischen "meinem Vater" und "eurem Vater". Mit anderen Worten, das Verhältnis zwischen Gott und Jesus ist so exklusiv, dass es zwar eine Analogie, aber keine Identität des Verhältnisses zwischen Gott und den Jüngern Jesu gibt. Sogar die ersten Worte des Vater Unser waren ursprünglich "Vater" oder "lieber Vater" und nicht "unser Vater" (vgl. Lk 11,2).⁴⁸ Trotzdem ermutigt Jesus seine Jünger, Gott als ihrem Vater zu vertrauen. Unter diesem Einfluss wagte es die erste christliche Gemeinde, Gott ihren Vater zu nennen (Gal 4,6; Röm 8,15f., während sie zur selben Zeit Jesus ihren Herrn nannte.⁴⁹ Beide Verhältnisse, das Jesu zu Gott und das der Jünger zu Gott, scheinen untrennbar miteinander verbunden zu sein, wenn wir den neuen Bund als Bindeglied ansehen. Da Jesus Gottes Selbstoffenbarung und deswegen identisch mit Gott ist, kann er seinen Nachfolgern in Analogie zum alten einen neuen Bund anbieten. Dieser neue Bund ermög-

⁴⁵ Meyers Kommentar II. Abt.: *Das Evangelium des Johannes*, erkl. v. Rudolf Bultmann, 19. Aufl., (unv. Nachdr. der 10. Aufl.), 257, in seiner Exegese von Joh 9,38.

⁴⁶ Joachim Jeremias, "Abba", in: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 16f.

⁴⁷ Zum Folgenden vgl. Joachim Jeremias, a.a.O., 54ff. Hier betont Jeremias noch die Verbindung der Anrede abba mit der Weise, in der Kinder ihren Vater anreden (69f.). Später argumentierte er etwas vorsichtiger, indem er zugab, daß auch erwachsene Söhne und Töchter ihren Vater als abba anredeten. Vgl. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 1. Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 72. Lothar Lohfink, "Gott in der Verkündigung Jesu", in: *Heute von Gott reden*, hg. v. Martin Hengel u. Rudolf Reinhardt, München 1977, 55, sagt zu Recht, die Besonderheit, ja Einzigartigkeit dieser Anrede "im Munde Jesu ist eines der wichtigsten Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung."

⁴⁸ Vgl. Joachim Jeremias, "Das Vater Unser im Lichte der neueren Forschung", in: *Abba*, 157f.

⁴⁹ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 191 bemerkt richtig: "Als Glieder der familia Dei dürfen sie zu Gott Vater sagen und ihn um gute Gabe bitten. Die älteste Kirche hat es von Beginn an als etwas ganz Großes angesehen, daß Jesus damit den Jüngeren Anteil an seiner Sohnesvollmacht gab." Vgl. auch Donald Guthrie, *Galatians*, London 1969, 121, der in seiner Exegese von Gal 4,6f. schreibt, "that the apostle assumes that adoption into the status of sons carries with it the full privileges of sonship". Er behauptet auch, daß der Apostel eine seltsame Vorliebe für die Idee hat, Sohnschaft und Erbschaft zu verbinden. Doch dürfen wir selbst hier zu Recht annehmen, daß Paulus nur die Implikation der neu erworbenen Sohnschaft zu einem folgerichtigen Abschluß bringt.

licht es denen, die Jesus nachfolgen, sich als neues Israel und damit als Söhne Gottes zu verstehen und Gott ihren Vater zu nennen. Diese neue Sohnschaft blickt wieder auf ihre geschichtliche Manifestation zurück, dieses Mal nicht im Exodus, sondern im Leben, im Tod (und in der Auferstehung) Jesu des Christus. Da der ehemalige ethnische Vorzug des alten Israel keine Gültigkeit besitzt, wird jetzt das Verhältnis zu Jesus als dem Christus entscheidend für jedes bewusste Verhältnis zu Gott.

b) Ausschließlichkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus

Das Neue Testament hat die Ausschließlichkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus sehr stark betont. So sagt etwa nach dem Johannes-Evangelium Jesus zu seinen Jüngern: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich." (Joh 14,6).⁵⁰ Damit ist die Überzeugung ausgedrückt, dass Jesus als Offenbarer der einzige Zugang zu Gott ist. Dies bedeutet aber nicht, dass Jesus Zugang zu Gott vermittelt und danach überflüssig wird. Wie sehr sich der Mensch auch danach sehnt, es gibt keinen unmittelbaren Zugang zu Gott. Gott ist nur in und durch den historischen Jesus von Nazareth zugänglich. Die Begegnung mit Jesus und nicht die Zustimmung zu bestimmten esoterischen Regeln oder Weisheitssätzen ist entscheidend für unsere Gotteserkenntnis, oder, um in johanneischer Ausdrucksweise zu sprechen, für unser "Sein in der Wahrheit". Wer Jesus zurückweist, weist Gott zurück und damit die Möglichkeit, mit Gott eins zu sein (Joh 3,18). In ähnlicher Weise hören wir von Petrus: "Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen." (Apg 4,12) - So wie dieses Bekenntnis heute vor uns liegt, besteht kein Zweifel, dass mit dem Namen, der Heil bringen soll, der Name Jesu gemeint ist. Aber wenn wir uns den jüdischen Hintergrund dieses Satzes vor Augen führen, dann konnte ursprünglich so nur der Name Jahwe zitiert werden.⁵¹ Dies bedeutet, dass durch die Identifizierung von Jesus Christus mit Jahwe dieses Zitat wieder die Ausschließlichkeit der Gottesoffenbarung in Christus anzeigt.

Da die neutestamentlichen Schreiber überzeugt waren, dass sich Gott mit Jesus von Nazareth identifizierte und letzterer sich wiederum mit Gott, folgt daraus, dass die Selbstoffenbarung Gottes unübertrefflichen Charakter hatte. Wir sind hier mit einer tatsächlichen direkten Selbstmitteilung Gottes in der für den Menschen besten Kommunikationsform konfrontiert, nämlich in und durch einen anderen Menschen. Gott wird Mensch und wird dadurch mittelbar und verstehbar. Obwohl solch eine Selbstoffenbarung Gottes in einem Du, in einem menschlichen Wesen, unübertrefflich ist, muss man doch fragen, ob sie ausschließlich ist. Gott könnte sich in der Menschengeschichte auch mit anderen Menschen total identifizieren und so bräuchte die Möglichkeit anderer Erlöser nicht ausgeschlossen zu werden. Ähnlich dem neuen Bund, den die christliche Gemeinschaft erfuhr, könnte es noch andere Bundesverhältnisse geben. Aber die Annahme einer Vielzahl letzlicher Selbstoffenbarungen Gottes erweist sich als ungerechtfertigt.

Schon der Schreiber des Hebräerbriefes behauptet in seinem ersten Satz: "Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen, durch die Propheten; in dieser Endzeit hat er aber zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat" (Hbr 1,1f.).⁵² Er scheint hier seine Leser an die verschiedenen Weisen zu erinnern, auf die Gott sich in der alttestamentlichen Zeit offenbart hat, wie etwa

⁵⁰ Vgl. zum Folgenden Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 467ff., in seiner Exegese von Joh 14,6.

⁵¹ Vgl. *Meyers Kommentar III. Abt.: Die Apostelgeschichte*, neu übers. u. erkl. v. Ernst Haenchen, 7. durchges. u. verb. Aufl., Göttingen 1977, 215f., in seiner Exegese von Apg 4,12.

⁵² Otto Michel behauptet in *Meyers Kommentar XIII: Der Brief an die Hebräer*, übers. u. erkl. v. Otto Michel, 6. neubearb. Aufl., Göttingen 1966, 92f., in seiner Exegese von Heb 1,1f. zu Recht, daß die Vielfalt und Verschiedenheit der Wege und Mittel der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie im Alten Testament bezeugt ist, für den Verfasser dieses Briefes nicht mehr als Zeichen der Fülle Gottes dient. Sie zeigen für ihn vielmehr die Unvollständigkeit und Unbestimmtheit des prophetischen Verständnisses auf. Michel betont auch den eschatologischen Charakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.

durch Träume, Visionen, Auditionen, Engel und auch durch Tiere. Aber das ist heute ganz anders, da Gott in einer eschatologischen Zeit gesprochen hat. Jesus ist dabei der entscheidende Faktor, denn er sprach in einer eschatologischen Zeit als eschatologische Gestalt und predigte eine eschatologische Botschaft. Natürlich wurden in der apokalyptischen Situation zur Zeit Jesu auch mit vielen anderen eschatologischen Erwartungen verknüpft, wie etwa mit Johannes dem Täufer, den Zeloten, Judas dem Galiläer, Simon, dem Sohn Gioras und, vor allem, mit Bar Kochba.⁵³ Doch können wir nur im Leben und Geschick Jesu erkennen, dass dort das noch ausstehende Eschaton schon begonnen hat. Wenn Jesus etwa darauf hinweist: "Blinde sehen wieder, Lahme gehen und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Lk 7,22), und behauptete, dass das durch ihn geschehe, dann wusste jeder halbwegs gebildete Jude, dass Jesus damit die alttestamentlichen Bilder, die mit der Erlösungszeit verbunden waren, auf sich selbst bezog (Jes 35,5f.). Mit anderen Worten, Jesus stellt sich selbst als der vor, durch dessen Tätigkeit das Heil manifestiert wurde. Das gleiche trifft auch für seine Verkündigung zu. Wenn er sagt, dass der neue Wein nicht in alte Schläuche gegossen werden solle (Mt 9,17), dann wollte er damit betonen, dass die alte Zeit vergangen ist und die Zeit des Heils angefangen hat. Einmal sagte Jesus das auch noch deutlicher: "Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20).

Mit Jesus hat die Königsherrschaft begonnen.⁵⁴ Was viele Jahrhunderte lang erwartet und so viele Male in die Zukunft und auch in die Gegenwart hinein projiziert worden war, hatte jetzt begonnen. "Das Reich Gottes ist in Eurer Mitte," sagte Jesus. Er rief nicht deswegen zu einer Entscheidung auf, weil er ein so bedeutender Prediger war oder eine so bedeutende Botschaft hatte. Das Reich Gottes hatte sich in seiner Erscheinung realisiert und deshalb war jetzt die entscheidende Zeit angebrochen. Das Kommen Jesu ist der Wendepunkt der Geschichte.

Aber die entstehende christliche Gemeinde hat Jesu Botschaft nicht einfach als Dokument seiner Taten aufbewahrt. Unter dem Eindruck des Osterereignisses ist der Verkünder plötzlich der Zentralpunkt der christlichen Verkündigung geworden. Im Kontext der apokalyptischen Erwartungen, die Jesus mit seinen Jüngern und Teilen der jüdischen Gemeinde teilte, wird dieser radikale Umschwung verständlich. Den apokalyptischen Hoffnungen gemäß ist die Auferstehung der Toten ein wesentlicher Teil des letzten eschatologischen Dramas. Indem die Jünger diese Hoffnungen und Erwartungen teilten, konnten sie jetzt erkennen, dass Jesus tatsächlich der war, von dem er gesprochen hatte, der Urheber des Eschaton, das er in proleptischer Vorwegnahme durch seine eigene Auferstehung her beigebracht hatte.⁵⁵ Aber Christi Auferstehung wurde nicht nur als Bestätigung vorherrschender apokalyptischer Ideen verstanden. Wenn Paulus etwa auf Christi Auferstehung zu sprechen kommt, dann sieht er sie nicht einfach als Bestätigung der apokalyptischen Hoffnung auf die Auferstehung, sondern er versteht Christi Auferstehung als Voraussetzung unserer eigenen Auferstehung.⁵⁶ Mit anderen Worten, durch die Auferstehung Jesu Christi ist die apokalyptische *Idee* einer allgemeinen Auferstehung um Christus und seiner Auferstehung willen zur christlichen *Hoffnung* auf die Auferstehung modifiziert worden. So ist Christus nicht nur der Wende- oder Bezugspunkt der Geschichte, sondern zugleich das Ziel der Geschichte, ein Ziel, das er in seiner eigenen Auferstehung vorwegnahm. jeder Christ kann und

⁵³ Vgl. zu den messianischen Führern der Zelotenbewegung die ausgezeichnete Studie von Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, 2. verb. u. erw. Aufl., Leiden 1976. Hengel zeigt auch, daß Jesus nicht mit den Zeloten gemeinsame Sache macht. Er stand ihnen oft kritisch gegenüber. Trotzdem denunzierten ihn die Juden bei den Römern als einen angeblichen zelotischen Bewerber um den Messiasitel (385f.).

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 56.

⁵⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 4. Aufl., Gütersloh 1972, 65ff., der überzeugend behauptet, daß der eschatologische Charakter der Auferstehung Christi auch seine vorösterliche Tätigkeit in einem neuen Licht erscheinen läßt.

⁵⁶ Vgl. Meyers Kommentar *V. Abt.: Der erste Brief an die Korinther*, übers. u. erkl. v. Hans Conzelmann, Göttingen 1969, 294, in seiner Erklärung von 1 Kor 15, 1-11, wo er zeigt, daß Paulus unverkennbar betont, daß unser Glaube an die Auferstehung im Christusereignis begründet ist.

wird an dieser Vorwegnahme partizipieren, denn, wie Paulus sagte: "Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden." (2 Kor 5,17). Dies bedeutet nicht, dass die Christen nicht den Bedingungen und Begrenzungen der empirischen Welt unterworfen wären. Soweit sie sich aber mit Christus identifizieren, ist ihr letztlches Schicksal nicht mit dem der Welt, sondern mit dem Christi übereinstimmend.

Damit ist auch die Idee einer weiterführenden Offenbarung, die von Christus und seinem Schicksal absieht oder sogar darüber hinausgehen will, ein Widerspruch gegen den abschließenden Charakter der Sendung und Gestalt Christi.⁵⁷ Eine Offenbarung Gottes, die dieser Welt ihren Grund, ihren gegenwärtigen Kurs und ihr letztes Schicksal gegeben hat, ist ohne Jesus Christus nicht denkbar. Natürlich muss hier gefragt werden, ob die Betonung der Ausschließlichkeit der Selbstoffenbarung Gottes nicht dem Stellenwert widersprechen würde, den wir früher den nichtchristlichen Religionen zuerkannt haben. Dazu müssen wir bedenken, dass die Offenbarungsgeschichte Gottes, die mit den Vätern Israels begann und im Leben und Schicksal Jesu Christi kulminierte, wesentlich eine Geschichte der Initiative Gottes ist, oder, anders ausgedrückt, die Geschichte einer großen Einladung. Die religiöse Menschheitsgeschichte, die sich außerhalb dieser Einladung(sgeschichte) vollzieht, ist weder nur ein Ausdruck der menschlichen Sündhaftigkeit noch eine Geschichte, die gradlinig zu Christus hinführt. Es ist die Geschichte des Menschen als eines Geschöpfes, das durch die existentielle Trennung von seinem Schöpfer bewegt wird. Während einige religiöse Manifestationen mehr das Missverständnis ausdrücken, dass der endliche Mensch seine existentielle Trennung von Gott selbst heilen kann, zeigen andere die Einsicht, dass nur Gott die Welt mit sich selbst versöhnen kann.

Die Betonung der Ausschließlichkeit von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus richtet sich jedoch nicht gegen die nichtchristlichen Religionen per se, sondern an die, die mit der christlichen Botschaft konfrontiert werden. Wer mit der christlichen Botschaft und ihrem Entscheidungsruf konfrontiert wird, kann nicht anders, als zu antworten, und, soweit wir wissen, wird diese Antwort ewige Bedeutung haben. Für die nichtchristlichen Religionen sind unsere Schlussfolgerungen jedoch von viel bescheidenerer Art. Da Gott sich in Jesus Christus in unübertrefflicher Weise offenbarte, wissen wir, was für ein Gott er ist. Wir wissen, dass er nicht nur ein Gott der Heiligkeit, sondern auch ein Gott des Erbarmens ist. Deshalb können wir auch auf das Heil derer hoffen, die niemals in rechter Weise mit der christlichen Botschaft konfrontiert wurden. Damit wird für uns die gottesoffenbarende Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition eine Quelle der Klarheit und Hoffnung in unserem Verständnis der ganzen Geschichte der Religionen. Natürlich könnte jetzt entgegnet werden, warum Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus exklusiv und unübertreffbar sein muss. Solche Entgegnung kann nur mit dem Hinweis auf Gottes Primat im ganzen Offenbarungsprozess adäquat behandelt werden. Das Anerkennen, dass es Gott so gefiel, ist der tiefste Grund für die Ausschließlichkeit seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus.

c) Mehrdeutigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus

Wir haben gesehen, dass die Ausschließlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus letztlich ebenso wenig beweisbar ist wie die Tatsache, dass eine solche Selbstoffenbarung überhaupt stattfand. Diese Grundeinsicht der strukturellen Mehrdeutigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist nichts Neues.

⁵⁷ Natürlich können wir nicht leugnen, daß Gott ständig in der Welt tätig ist und sich dabei auch ständig offenbart. Besonders Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott*, 338-374, hat die Notwendigkeit der ständigen Offenbarung Gottes betont. Er zeigt auch auf, daß Gott sich in der Geschichte und in geschichtlichen Personen innerhalb und außerhalb der Kirche offenbart (366f.). Diese Feststellung kann nicht genug betont werden. Eine "Offenbarung" ist kein Mittel, Gottes letztgültige Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth zu interpretieren, sondern Gottes letztgültige Selbstoffenbarung ermöglicht uns vielmehr seine ständige Tätigkeit in der Welt annähernd zu interpretieren. Um ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden, sprechen wir besser nicht von Gottes weiterführender Offenbarung, sondern von seiner weiterführenden und beständigen Wirksamkeit.

Zuerst bemühte sich die entstehende christliche Kirche, die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus Christus auf streng logischer Grundlage zu definieren. Nach mehreren Generationen harter geistiger und politischer Kämpfe wurde es immer klarer, dass die Frage, wie sich der Mensch Jesus Christus zu seiner gottoffenbarenden oder göttlichen Natur verhielt, nicht so leicht mit dem Verstand erfasst werden konnte. Die Kirche verlegte sich schließlich auf die Minimaldefinition, dass Jesus Christus identisch mit Gott und trotzdem noch ein wahres menschliches Wesen war; mit anderen Worten, dass er eines Wesens mit Gott und trotzdem wahrer Mensch war.⁵⁸ Aber als sich die Kirche zu ihrem ökumenischen Konzil in Chalcedon (451) versammelte, erkannte sie schließlich endgültig die Grenzen der menschlichen Vernunft an. Statt das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus zu definieren, bot das Konzil eine negative Lösung an. Es sagte, dass beide Naturen in Jesus in solcher Weise gegenwärtig waren, dass sie weder zu einer "höheren" Einheit vermischt oder verändert, weder auseinandergerissen noch getrennt wurden. Diese Zurückhaltung bei der Frage, wie sich beide Naturen in Jesus Christus zueinander verhielten, und das gleichzeitige Pochen auf ihre tatsächliche Gegenwart und ihr untrennbares Zusammensein bewahrte Gottes letztgültige Selbstoffenbarung vor ihrer Verzerrung zu einer zeitlosen philosophischen Wahrheit.

Die Kirche bekannte zunächst, dass das, was sich mit Jesus ereignet hatte, sich mit ihm in Raum und Zeit ereignet habe. Zugleich betonte sie, dass das, was sich ereignet hatte, nicht unserem Raum-Zeit-Kontinuum verfügbar oder zugänglich war. Hätte es sich anders verhalten, gäbe es keine Gründe, warum die Kirche nicht auf rationale Weise definieren könnte, wie sich Gottes Selbstoffenbarung zu einem anderen Phänomen in Raum und Zeit verhielt, nämlich zu der menschlichen Natur Jesu. Infolgedessen kann die empirische Forschung niemals zu einer Aussage gelangen, die besagt: "Jesus war Gottes Selbstoffenbarung". Sogar die Exegese kann uns nur Informationen über ein wahrhaft menschliches Wesen, nämlich Jesus von Nazareth, vermitteln. Würde sie Behauptungen über Jesu göttliche Natur aufstellen, hätte sie ihre empirische Grundlage verlassen und entweder Glaubensaussagen gemacht oder sich der Spekulation hingegeben. Solche Überlegungen müssen natürlich auch unser Verständnis von Jesus Christus als dem gottoffenbarenden Ereignis berühren.

Wir haben bereits gesehen, dass die Bedeutung Jesu nur im Zusammenhang mit der israelitischen Verheißungs- und Erwartungsgeschichte sachgemäß verstanden werden kann. So offenbart das Christusereignis die Gottheit Jahwes nur im Kontext der Geschichte Israels und nicht als isoliertes Ereignis.⁵⁹ Aber die Geschichte Israels ist nicht ein spezieller Fall der Geschichte, deren Verlauf im Christusereignis kulminiert und deshalb Gottes Selbstoffenbarung unmissverständlich deutlich machen würde. Auf der anderen Seite haben sowohl Israel als auch die christliche Gemeinde durch diese historischen Ereignisse Einsichten gewonnen, die die empirische Verifikation transzendieren. Mit anderen Worten, die Geschichte Israels und als Christusereignis scheinen gottoffenbarende Macht zu haben. Sie kann aber dann Gott in solchen Ereignissen offenbart werden, wenn, wie das Bekenntnis von Chalcedon zugesteht, er weder als zusätzliche

⁵⁸ Conc. Chalcedonense (451), "De duabus naturis in Christo" (300), in Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 106-109. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 295, hat sicherlich Recht, wenn er sagt: "Das Verhängnis des Dogmas von Chalcedon war es, daß es eben nur eine Kompromißformel war, keine neue Problemebene erreichte, sondern die theologischen Gegensätze auf ihrer eigenen Ebene zusammenzwängen wollte." Doch müssen wir auf Albert C. Outler, "Jesus Christ as Divine-Human Savior", in: *The Christian Century* LXXVIII (May 3, 1961), 555, hören, wenn er sagt, daß die Definitionen Chalcedons der einzige Ort sind, "in the history of Christian thought where the New Testament compound was explicated in exact balance so as to discourage the four favorite ways by which the divine and human >energies< of the Christ event are commonly misconstrued". Vielleicht hatte Chalcedon deswegen nicht die beabsichtigte Einigungswirkung, da wir immer in der Versuchung stehen, einen dieser von Chalcedon ausgeschlossenen Wege zu gehen.

⁵⁹ Vgl. Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: *Offenbarung als Geschichte*, 107, der in These 5 den gleichen Punkt betont, wenn er sagt: "Das Christusgeschehen offenbart nicht als isoliertes Ereignis die Gottheit des Gottes Israel, sondern nur, sofern es Glied der Geschichte Gottes mit Israel ist."

Komponente zum historischen Prozess hinzukommt noch davon abgetrennt werden kann? Wir scheinen es hier mit einem Paradox zu tun zu haben.

Obwohl jede Ursache und Komponente der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte innerhalb eines streng empirischen Bezugssystems erklärt werden kann, müssen sie gleichzeitig als vollständig von Gott gewirkt verstanden werden. Wenn wir dieses Paradox beachten, dann sind die Verkündigung, die Taten und das Schicksal Jesu nicht als Ergebnis eines religiösen Fanatikers, wie man auch meinen könnte, sondern die Offenbarung von Gottes Anspruch und Verheißung. Dieses Paradox erinnert uns daran, dass es der Mensch Jesus Christus ist, durch den Gott transparent wird. Da wir Gottes letztgültige Kundgabe und Handlung immer durch einen anthropomorphen Schleier sehen, können wir Gott in seinem Selbstsein nicht sehen, sondern nur seine annähernde anthropomorphe Form. Deshalb ist auch diese letzte Selbstoffenbarung Gottes immer noch eine Offenbarung in Annäherung, denn Gott wird nur in der von ihm gewählten menschlichen Form mitteilbar.⁶⁰

Die notwendige Annäherung, durch die Gott sich in unseren Bereich begibt, und das Paradox, dass Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, führen zum entscheidungsfördernden Charakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Da die jüdisch-christliche Heilsgeschichte den Hörer mit der Behauptung konfrontiert, dass sie die gottoffenbarende Geschichte ist, kann er sich einer Entscheidung nicht entziehen. jedoch ist eine positive Entscheidung nicht einfach das Ergebnis einer Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Da die jüdisch-christliche Heilsgeschichte die Macht hat, sowohl Skeptiker von ihrer Wirklichkeit zu überzeugen als auch Suchenden ihren göttlichen Inhalt vorzuenthalten, erkennt der Gläubige, dass Gott selbst im Entscheidungsprozeß beteiligt ist. Wenn man die grundlegende Paradoxie dieser Offenbarungsgeschichte akzeptiert hat, erlaubt diese approximative Selbstoffenbarung eine zunehmend gründliche Erforschung dieses Offenbarungsprozesses. Das Resultat wird ein immer tieferes Verständnis der Selbstoffenbarung Gottes sein, die in der menschlichen Form Jesu von Nazareth beinhaltet ist. Aber welcher Gott zeigt sich uns in dieser Offenbarung?

⁶⁰ Es ist fraglich, ob man hier von der Unverfügbarkeit Gottes sprechen sollte. So etwa Hermann Dembowski, "Gott im Wort. Ein Versuch zur Rede von Gott", in: *Wie können wir heute verantwortlich von Gott reden?*, hg. v. Werner Licharz, Frankfurt/Main 1982, 242f. Gerade durch sein Uns-sich-verfügbar-machen entschwindet Gott unserem Zugriff.

KAPITEL 2 *Das Antlitz Gottes* *Wie kann der Mensch von Gott reden?*

Wenn wir davon reden wollen, wer Gott ist, stehen wir zunächst vor einer Vielzahl von Problemen. Kierkegaard zeigte uns, dass es einen unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen gibt. Karl Barth, der eine ähnliche Linie verfolgte, erkannte die darin verborgene Schwierigkeit sehr genau, wenn er sagte: "*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.* Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel."¹ In ihrem Versuch, von Gott zu reden, haben viele Philosophen und Theologen den Weg verfolgt, der von Pseudo-Dionysius (etwa 500 n.Chr.) aufgezeigt worden war. Obschon in Wirklichkeit ein Schüler des neuplatonischen Philosophen Plotin, schrieb er unter dem Pseudonym Dionysius der Areopagit. Er war ein Mann, der von Paulus in Athen bekehrt worden war, und bekam dadurch fast apostolische Autorität. In seiner Abhandlung *Über heilige Namen* legte er seine Methodik, von Gott zu reden, dar und sagte: "Hierbei ist nun zu fragen, auf welche Weise wir Gott erkennen, da er weder Gegenstand des verstandesgemäßen Erkennens noch einer Sinneswahrnehmung noch überhaupt etwas von Dingen ist. Dürfte also nicht in Wahrheit zu behaupten sein, dass wir Gott nicht aus seiner eigenen Natur erkennen (denn das ist etwas Unerkennbares und Vernunft und Verstand allenthalben übersteigend), wohl aber aus der Ordnung und Einrichtung des ganzen Universums, indem wir, da sie von ihm vor Augen gelegt ist und gewisse Nachbildungen und Ähnlichkeiten seiner göttlichen Eigenschaften enthält, zu dem allüberragenden Wesen auf methodischem Wege nach unseren Kräften emporsteigend, alles von ihm negieren und es über alles erheben und als Ursache von allem betrachten."²

Pseudo-Dionysius vertritt hier einen dreifachen Weg, um zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen, nämlich die *via negativa* oder den negativen Weg, die *via eminentia* oder den superlativen Weg und die *via causalitatis* oder den Weg des ursächlichen Schlusses. So können wir Gott Adjektive wie unendlich, unsterblich und unfassbar, nach dem negativen Weg zuerkennen, indem wir versuchen, Attribute zu negieren, mit denen wir gewöhnlich menschliche Wesen ausstatten, wie Endlichkeit, Sterblichkeit und Fassbarkeit. Oder wir können Gott Adjektive wie allmächtig, allwissend oder allgegenwärtig nach dem superlativen Weg zuerkennen, indem wir versuchen, Attribute zu übertreffen, die gewöhnlich mit menschlichen Wesen verbunden werden, wie mächtig, wissend oder gegenwärtig. Schließlich wird Gott nach dem Weg des kausalen Bezugs auch als die erste unverursachte Ursache oder als der Schöpfer aller Dinge angesehen. Sogar Grundaxiome, wie Gott als die moralische Weltordnung (Kant), das Heilige (Otto) oder der reine Akt (Scholastik) stammen letztlich von einem dieser drei Wege her, die uns Pseudo-Dionysius vorgezeichnet hat.

¹ Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", in: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1929, 158. Vgl. auch *Anfänge der dialektischen Theologie*, hg. v. Jürgen Moltmann, Bd. I, München 1966, 199. In seiner Untersuchung, *The Being of God. Theology and the Experience of Truth*, New York 1981, bes. 157-177, zeigt Robert P. Scharlemann von Paul Tillich herkommend die Schwierigkeit auf, in rechter Weise von Gott zu reden.

² Dionysius Areopagita, "Über heilige Namen" (VII,3), in: *Ausgewählte Schriften*, übers. v. Joseph Stiglmayr, München 1933, 199.

Natürlich ist keines dieser Attribute Gottes jemals ganz wörtlich genommen worden. Sie werden fast immer durch das Zugeständnis qualifiziert, dass sie nicht deskriptiv zu verstehen sind.³ Paul Tillich etwa hat im ersten Band seiner systematischen Theologie betont, dass alle Aussagen über Gott symbolischer Natur sind. Nur der "Satz, dass Gott das Sein-Selbst ist, ist ein nicht-symbolischer Satz. Er weist nicht über sich selbst hinaus. Was er sagt, meint er direkt und eigentlich."⁴ Im zweiten Band ist er jedoch vorsichtiger, wenn er sagt, "dass alles, was die Religion über Gott, über seine Eigenschaften, sein Handeln und seine Manifestationen aussagt, symbolischen Charakter hat und man den Sinn des Begriffs Gott völlig verfehlt, wenn man die symbolische Ausdrucksweise wörtlich versteht". Die Frage, ob es eine nicht-symbolische Aussage über Gott gibt, beantwortet er dahingehend: "Es gibt einen Punkt, wo eine nicht-symbolische Aussage über Gott gemacht werden muss. Eine solche Aussage gibt es: Alles, was über Gott gesagt werden kann, ist symbolisch."⁵ Tillich hat jetzt erkannt, dass, ganz gleich, was wir über Gott sagen, alle unsere Aussagen höchstens symbolischen Charakter haben. Das bedeutet für Tillich jedoch nicht, dass sie belanglos sind.

In seinen weiteren Reflexionen darüber unterscheidet Tillich zwischen Zeichen und Symbol: "Während das Zeichen nicht notwendig verbunden ist mit dem, worauf es hindeutet, partizipieren das Symbol an der Wirklichkeit dessen, für das es Symbol ist."⁶ Deshalb weist ein religiöses Symbol nicht nur auf das Göttliche, sondern als wirkliches Symbol partizipiert es auch an der Macht des Göttlichen. Schon bei einem kurzen Überblick über die sehr umfangreiche Literatur zur Gottesfrage muss man sich aber fragen, ob die dort angeführten Symbole tatsächlich Wesentliches über Gott aussagen, denn es scheint kaum eine Übereinstimmung zwischen ihnen zu bestehen. Wolfgang Trillhaas charakterisiert diese Situation sehr treffend, wenn er sagt: "jeder einzelne, vorab neuzeitliche Dogmatiker bestimmt die Eigenschaften [Gottes] anders als der andere, so dass man den Eindruck nicht von der Hand weisen kann, es walte hier eine gewisse aus der Fülle biblischer und zugleich philosophischer Überlieferung sich ernährende willkürliche Spekulation."⁷

Schon Friedrich Schleiermacher bemerkte diese subjektive und spekulative Tendenz, als er sagte, dass nach dem Zeitalter der Scholastik die Metaphysik in der philosophischen Disziplin, die natürliche Theologie genannt wird, separat und getrennt von der christlichen Lehre getrieben wurde. Doch mahnte er, nicht zu vergessen, dass alle Darstellungen der göttlichen Attribute religiösen und nicht philosophischen Ursprungs sind. "Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen."⁸ Mit anderen Worten, die Gott zugeschriebenen Adjektive sind weder deskriptiv noch entspringen sie der menschlichen Phantasie. Sie sind ein Versuch, auszudrücken, wie wir Gottes Verhältnis zu uns erfahren. Somit ist das Sprechen von Gott und seinen Attributen mehr, als wenn wir mit erhobener Stimme vom Menschen sprechen.⁹ Wenn diese Attribute wirklich ausdrücken, wie wir Gottes Verhältnis zu uns

³ Dies wurde besonders gut von Gordon D. Kaufmann, *Systematic Theology. A Historicist Perspective*, New York 1968, 121, herausgearbeitet; vgl. auch sein Buch *God the Problem*, 133, wo er sagt: "All concepts of God ... including that of scripture and faith, must be understood as creations of the human imagination: the >real God< is never available to us or directly knowable by us." Vgl. auch Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 555, der zu Recht betont, daß unser Sprechen von Gott nie eindeutig ist, sondern höchstens "analog," d.h. indirektes Sprechen von Gott.

⁴ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 277.

⁵ ders., *Systematische Theologie*, Bd. II, 15f.

⁶ ders., *Systematische Theologie*, Bd. I, 277.

⁷ Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, 2. verb. Aufl., Berlin 1967, 121. Doch fragen wir uns, ob Trillhaas sein Argument nicht überzieht, wenn er sich weigert, auch nur die Attribute aufzuführen. Er behauptet, daß diese Attribute doxologischer Natur sind und deswegen in die Verkündigung gehören. Aber erfüllt die Theologie nicht wenigstens teilweise auch eine doxologische Funktion?

⁸ Zum Folgenden vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. I, 255, (§50).

⁹ Vgl. Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", 164. Es fällt jedoch schwer, in die Kritik Barths an Schleiermacher einzustimmen, daß er statt von Gott "in etwas erhöhtem Ton vom Menschen" spre-

erfahren, dann offenbaren sie Gottes Dasein für uns. Oder um Tillichs Terminologie zu gebrauchen, sie sind wahre Symbole und partizipieren an der Macht des Göttlichen, auf die sie weisen.

Diese Attribute offenbaren jedoch nicht, wie Gott in seinem göttlichen Sein an sich ist, d.h. abgesehen von seiner Selbstoffenbarung. Luther hat dies sehr deutlich herausgestellt, als er in seiner drastischen und bildhaften Weise sagte: "Es ist deshalb verrückt, über Gott und die göttliche Natur, abgesehen von dem Wort oder seiner Bedeckung zu streiten. Wenn jemand sicher sein will und sich nicht in Gefahr begeben will, während er sich mit so großen Sachen befasst, dann soll er sich einfach an die Formen, die Zeichen und die Bedeckungen der Gottheit halten, wie etwa sein Wort und seine Werke. Denn in seinem Wort und in seinen Werken zeigt sich uns Gott."¹⁰ An anderer Stelle warnte er auch: "Durch ihre Spekulationen steigen manche in den Himmel und spekulieren über Gott den Schöpfer usw. Lasst euch nicht mit diesem Gott ein. Wer immer gerettet sein will, der sollte sich von der Majestät Gottes wegbewegen, denn er und die menschliche Kreatur sind Feinde. Wir sollten Gott eher dort fassen, wo ihn auch David fasst. Es ist der Gott, der sich in seine Verheißungen kleidet.... Solch einen Gott muss man haben.... Wir wissen keinen anderen Gott, als den, der in seine Verheißungen sich kleidet. Wenn er zu mir in seiner Majestät reden würde, würde ich weglaufen, wie es die Juden taten. Aber wenn er in eine Menschenstimme gekleidet ist und sich an unsere Verstehensfähigkeit akkommodiert, dann kann ich mich ihm nähern."¹¹

Es wäre gewiss interessant, über die Allmacht oder Aseitigkeit Gottes zu spekulieren. Das einzige Kriterium jedoch, das wir in unserem Bemühen bekommen können, in theologisch rechter Weise über Gott zu reden, liegt in der gottoffenbarenden Geschichte, die in Jesus Christus kulminierte. Damit sind die philosophischen Begriffe, durch die das Sein Gottes ausgedrückt werden kann, nicht irrelevant geworden. Die Reflexion über Gottes Selbstoffenbarung, wie sie in der Bibel bezeugt ist, wurde nicht in ursprünglicher "Bibelsprache" geschrieben. Wir bemerken fast auf jeder Seite der Bibel, dass ihre Begrifflichkeit von verschiedensten Quellen gespeist ist. Aber alle begrifflichen Werkzeuge, die das Zursprachekommen dessen unterstützen, der sich in dieser Geschichte offenbart hat, müssen entsprechend der Erfüllung dieser Funktion beurteilt, transformiert oder verifiziert werden. Da die ganze Offenbarungsgeschichte in Gottes letztgültiger Selbstoffenbarung in Jesus Christus gipfelt, könnten wir auch sagen, dass die Bedeutung und Wirklichkeitsnähe, die den philosophischen oder religiösen Erfahrungen und Begriffen zugeschrieben werden, durch ihren Bezug auf Jesus Christus bestimmt werden müssen.¹²

Somit müssen wir uns an Luthers reformatorischem Prinzip orientieren, dass das, was uns den Christus mitteilt, wahr und annehmbar ist. Deshalb sagte Luther in seiner bildhaften Weise: "Was Christus nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Peter oder Paul lehren. Wiederum, was Christus predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes sagte."¹³ So wird unsere Rede von Gott nie aus einem reinen Destillat der Offenbarung Gottes bestehen, das von menschlichen und besonders heidnischen oder nichtbiblischen Erfahrungen und Gedanken gereinigt wäre. Wir müssen ja bedenken, dass Jesus selbst ein wirkliches menschliches Wesen war. Unser Reden von Gott muss sich also immer gewisser anthropomorpher, transzendenter, ontologischer oder sonstiger Kategorien bedienen. Doch sollten wir uns

che. Es scheint vielmehr, daß Schleiermacher versuchte, von einer anthropologischen Sprache über Gott wegzukommen.

¹⁰ Martin Luther, *Vorlesungen über 1. Mose* (1535-1545), in: WA 42, 11, 19-25, in seiner Exegese von Gen 1,2; vgl. auch Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 31-34, in seinem Abschn. über "Gottes An-sicht und Gott in seiner Offenbarung."

¹¹ Martin Luther, *Ennaratio* Psalm LI (1532 [1538]), in: WA 40, II, 329,8-12 und 330, 1-7, in seiner Exegese von Ps 51,3.

¹² Gordon Kaufman, *Systematic Theology*, 115. Vgl. dazu auch die Überlegungen von Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977², in seinen Überlegungen zur Sagbarkeit Gottes als erzählende Geschichte (bes. 418-429).

¹³ Martin Luther, "Vorrede auf die Episteln S. Jakobi und Judä", in: *Das Neue Testament* (1522), in: WA DB 7, 384, 29-32.

bemühen, ungeachtet unserer immer unzulänglichen Begriffswerkzeuge das Verständnis des Gottes zu erhellen, der sich uns in Jesus Christus offenbart hat.

1. Gott als zutiefst personhaft

In einer Zeit, in der Gott als das Woher unseres Umgetriebenseins oder als die kosmische Kraft des Evolutionsprozesses beschrieben wird, bleibt sein zutiefst personhaftes Wesen nicht unangetastet. jedoch ist es gerade dieser zutiefst personhafte Charakter, der sich uns im Zentrum seiner Selbstoffenbarung kundgibt. Wir haben bereits bemerkt, dass wir von Gott nur so reden können, dass wir ihn in seinem Verhältnis zum Menschen beschreiben. Da sich dieses Verhältnis zum Menschen in der gottoffenbarenden jüdisch-christlichen Geschichte widerspiegelt, ist es im wesentlichen ein Verhältnis, das sich schlecht durch gewisse Prinzipien ausdrücken lässt. Es kann eher durch Nachzeichnung einer großartigen und beständigen Einladung Gottes an die Menschen beschrieben werden. Deshalb wäre es unangemessen, von Gott in nichtpersonhaften Begriffen zu reden.

a) Gott und das Personsein

Der zutiefst personhafte Charakter Gottes drückt die menschliche Erfahrung aus, dass Gott ansprechend und ansprechbar, also ein wesenhaft tätiger Gott ist. Das Bild eines personhaften Gottes tritt in seiner letztgültigen Selbstoffenbarung in der Person Jesu zutage sowie in der gottoffenbarenden israelitischen Geschichte, in seiner Begegnung mit einzelnen Menschen oder ganzen Nationen. Martin Buber behauptet zu Recht: "Die Bezeichnung Gottes als Person ist unentbehrlich für jeden, der wie ich mit 'Gott' kein Prinzip meint, wiewohl Mystiker wie Eckhart zuweilen 'das Sein' mit ihm gleichsetzen, und der wie ich mit 'Gott' den meint, der - was immer er sonst noch sei in schaffenden, offenbarenden, erlösenden Akten zu uns Menschen in eine unmittelbare Beziehung tritt und uns damit ermöglicht, zu ihm in eine unmittelbare Beziehung zu treten."¹⁴

Eine solche Feststellung besagt natürlich nicht, dass wir Gottes innerstes Wesen bestimmen, indem wir den Begriff der Personhaftigkeit für Gott gebrauchen. Die Erfahrung der gottoffenbarenden Geschichte deutet in entgegengesetzte Richtung. Da Gott uns in einem Du begegnet, können wir uns als Wesen verstehen, die fähig und ermuntert werden, sich von ihm ansprechen zu lassen. Die Geschichte dieser großen Einladung zeigt an unzähligen Punkten, dass Gott aus freien Stücken uns anbietet, ein Verhältnis zu ihm einzugehen.¹⁵

Eine sehr wichtige Stelle, um die Angemessenheit eines personhaften Gottesverständnisses genauer zu bestimmen, ist Gen 1, 27, wo der priesterliche Schreiber sagt: "Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. "Obwohl gewöhnlich die Frage auf-

¹⁴ Martin Buber in seiner klassischen Schrift *Ich und Du*, in: *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962, 169. Karl Barth hat sicher Recht, wenn er uns an diesem Punkt daran erinnert: "Der Begriff der >Persönlichkeit< Gottes ... ist ein Produkt des Kampfes gegen den modernen Naturalismus und Pantheismus." Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 370. Vgl. auch Harminus Martinus Kuitert, *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel*, übers. v. Erich-Walter Pollmann. München 1967, 27, der zu zeigen versucht, daß die Anthropomorphismen in der Bibel nicht menschlicher Natur sind und deswegen inadäquate Begriffe von Gott, die auf Gott projiziert wurden. Zu Bubers Gesamtverständnis Gottes vgl. Christian Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung*, Zürich 1975.

¹⁵ Vgl. Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, 2. Aufl., Zürich 1963², 90, wo er behauptet: "Die Beziehung Gottes zum Menschen ist immer die erste, die Beziehung des Menschen zu Gott immer die zweite auf Grund dieser ersten und in Beziehung auf diese erste. Darum ist die Beziehung Gottes zum Menschen eine ganz andere als die des Menschen zu Gott. Die Beziehung Gottes zum Menschen ist schlechthin setzend, schaffend, voraussetzungslos... Das ist der Urgegensatz des biblischen gegen den idealistischen, pantheistischen und mystischen Gottesgedanken."

geworfen wird, wie Gott als personhaft verstanden werden kann, ist hier die Frage umgekehrt: Wie können wir vom Menschen als Person reden, wenn wir von Gott absehen?¹⁶ Die Behauptung, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, bezeichnet nicht nur seine Würde, sein Personsein oder seine Möglichkeit, moralische Entscheidungen zu fällen.¹⁷ Sie bedeutet auch nicht, dass der Mensch eine Replik Gottes wäre, obwohl dieser Gedanke gedacht werden muss. Kurz vor der soeben zitierten Genesisstelle hören wir von Gott: "Lasst uns Menschen machen als unser Abbild." Der Plural deutet hier vielleicht an, dass sogar der priesterliche Schreiber den Satz etwas verwegen fand, dass Gott den Menschen als sein eigenes Bild schuf. So impliziert der Plural, dass der Mensch sowohl zum Bilde Gottes als auch zum Bild der mit Gott assoziierten himmlischen Wesen geschaffen wurde. Dies deckt sich mit der Aussage in einem der Schöpfungspsalmen, dass Gott den Menschen "wenig geringer als Engel" gemacht hat (vgl. Ps 8,6). Wiederum ist hier der Plural Elohim gebraucht.¹⁸ Aber was bedeutet das, dass der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen wurde?

Stellen wie Gen 3,22; 2 Sam 14,17; 20; 1 Sam 29,9 lassen erkennen, dass Gott und sein himmlischer Hof als rein und um den Unterschied zwischen Gut und Böse wissend verstanden wurden. Aber der priesterliche Schreiber ist nicht so sehr an einer Definition dessen interessiert, was das Ebenbild Gottes ausmacht. Er möchte eher den Zweck betonen, zu welchem es geschaffen ist, nämlich die Erde zu unterwerfen und Herrschaft über sie auszuüben. Mit anderen Worten, der Mensch wurde als Ebenbild Gottes geschaffen, um Gottes Herrschaft über die Erde zu festigen und aufrechtzuerhalten. Zur Erreichung dieses Zweckes wurde er so geschaffen, dass er rein war und den Unterschied zwischen Gut und Böse kannte. Aber wir wissen, dass das noch nicht das Ende seiner Geschichte war.

Der Mensch hat bis jetzt seine Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, dazu gebraucht, das Böse zu wählen, und hat so seinen reinen Zustand verloren. Statt sich um Gottes Herrschaft über die Erde zu bemühen, versuchte er, seine eigene Herrschaft aufzurichten. Da sich der Mensch nur um sich selbst bemüht, strebt die Gesamtheit der Menschen kein sie verbindendes gemeinsames Ziel mehr an. Jeder sucht sein eigenes Ziel zu erreichen. Das Ergebnis besteht entweder darin, es mit Erfolg anderen aufzuzwingen, so dass, ähnlich wie im Faschismus, alle ihre eigenen Bestrebungen den Bestrebungen eines einzelnen unterwerfen müssen, oder, analog zu Hobbes' *Leviathan*, dass jeder auf Kosten aller anderen sein eigenes Ziel verfolgt und versucht, ein sich selbst bestimmender Mensch zu werden. Beide Extrempositionen sind in der Menschheitsgeschichte in vielen verschiedenen Weisen wiederholt worden. Sie zeigen den Verlust des Bewusstseins, dass der Mensch als Bild Gottes geschaffen wurde und führen auch zum Verlust der Personhaftigkeit. Dies trifft besonders für den modernen säkularen Menschen zu, der durch seine Entfremdung von Gott sich selbst zum letzten Maßstab wird. Während der Mensch einerseits in seiner Geschichte niemals so autonom war wie jetzt, war er andererseits auch noch

¹⁶ Helmut Thielicke in seinem großen Werk *Der evangelische Glaube, Grundzüge der Dogmatik, Bd. 11: Gotteslehre und Christologie*, Tübingen 1973, 138, erinnert uns zu Recht daran, daß das Verständnis Gottes als Person nicht dahingehend mißverstanden werden sollte, als sei es eine Projektion eines menschlichen Phänomens auf Gott. Gerade das Gegenteil ist richtig: Das göttliche Ich, das sich selbst offenbart, macht das menschliche Du zu einem persönlichen Gegenüber. So kommt Thielicke zu dem Schluß: "Wenn wir von Gott als Person sprechen, meinen wir das nicht anthropomorph. Wir meinen es vielmehr theomorph, wenn wir von der menschlichen Person reden." Wolfhart Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, 38 1ff, argumentiert in ähnlicher Richtung. Da die Idee der Person in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung ihren Ursprung hat, behauptet er, daß man vom Menschen als Person im vollen Sinn nur reden kann, wenn man einen persönlichen Gott anerkennt. Die Notwendigkeit einer religiösen Dimension, um ein menschliches Wesen als Person zu erkennen, ist noch weiter durch Jürgen Moltmanns Behauptung unterstrichen, daß irdische Utopien und Zukunftsrevolutionen dem Leben gegenüber militante und erpresserische Züge annehmen, falls sie nicht Gewißheit angesichts des Todes und eine Hoffnung beinhalten, die die Liebe über den Tod hinausführt. (Vgl. Jürgen Moltmann, "Hope and Confidence: A Conversation with Ernst Bloch", in: *Dialog* VII, [Winter 1968], 49). Wir dürfen deshalb sicher annehmen, daß die Zurückweisung einer Dimension jenseits des Menschen und seiner Welt eine Zurückweisung der menschlichen Teilnahme an der unverletzlichen Majestät Gottes einschließt. Somit wird der Mensch zu einem strikt biologischen Wesen reduziert und auch entsprechend behandelt.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, 37ff, in seiner Exegese von Gen 1,26ff.

¹⁸ Die Vorstellung eines himmlischen Hofes kommt im Alten Testament nicht selten vor (vgl. Hi 1 und Jes 6).

nie so vielen verborgenen und offenen Einflüssen durch Institutionen der Gesellschaft und Wirtschaftsunternehmen ausgesetzt, die er selbst geschaffen hat.

Es wäre äußerst falsch anzunehmen, dass durch die Anerkennung eines persönlichen Gottes unser Personsein und unser Verhältnis zum Mitmenschen leiden müssten. Vielmehr werden wir durch unser Erkennen der Personhaftigkeit Gottes und durch unser Verhältnis zu ihm Personen im wahren Sinne und damit fähig, andere als Personen anzuerkennen.¹⁹ Mit dem Einsetzen dieser Erkenntnis verschwinden die obengenannten Einflüsse nicht plötzlich. Sie beeinflussen immer noch unsere individuelle Existenz, doch bestimmen sie diese nicht mehr entscheidend. Während ein Christ immer noch in dieser Welt lebt und sein Leben weiterhin von geschichtlichen Mächten beeinflusst wird, die diese Welt kontrollieren, sind sein letztes Ziel und seine Verantwortlichkeit nicht mehr durch das Spiel von oft feindlichen Mächten bestimmt.²⁰ Indem wir Gott als den Herrn anerkennen, in dessen Namen sich jedes Knie derer, die "im Himmel, auf der Erde und unter der Erde" sind, beugt (Phil 2,10), ist unser letztes Schicksal in das der ganzen Weltgeschichte aufgenommen. Durch Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus sind wir fähig, Gott als unseren Herrn anzuerkennen, der nicht nur den Beginn der Menschheitsgeschichte bereitet hat, sondern auch für ihre Erfüllung sorgen wird, wie sie im Christusereignis angezeigt ist.

Es wird immer klarer, dass der moderne säkulare Mensch in seinem Versuch, sich seiner christlichen Wurzeln zu entledigen, letztlich sich selbst gefährdet. Der christliche Glaube dagegen fährt zur wahren Humanisierung des Menschen, ohne dabei die Dynamik, die die moderne Säkularität charakterisiert, aufzugeben. Deshalb müssen wir diese Dynamik in das Christentum reintegrieren, ohne damit die für diese Dynamik richtungsweisende christliche Spiritualität aufzugeben. In dieser Reintegration liegt die große Verheißung des christlichen Glaubens für das "christliche Abendland" und darüber hinaus für die ganze Menschheit.

Wir könnten uns nun den Fragen zuwenden, ob die Personhaftigkeit Gottes impliziert, dass er als männlich oder weiblich anzusehen ist, oder wo er sich aufhält. Obwohl diese Fragen gewiss interessant sind, haben sie nur sekundäre Bedeutung und werden entsprechend den jeweils verfügbaren Begriffskategorien von jeder Generation etwas anders beantwortet. Obschon Israel Jahwe in bestimmten Zügen als männlich charakterisierte, war ihm der Gedanke einer sexuellen Differenzierung Jahwes uninteressant. Jahwe war kein Fruchtbarkeitsgott. Auch war der Tempel das Zentralheiligtum für den Jahwekult, und Jahwe wurde dabei als im Tempel gegenwärtig gedacht. Doch hören wir Salomo auch sagen: "Wohnt denn Gott wirklich auf der Erde? Siehe, selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wie viel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe." (1 Kön 8,27). Mit anderen Worten, Gott ist nicht auf eine räumlich lokalisierbare Residenz begrenzt.

Der entscheidende Punkt für die Personhaftigkeit Gottes ist nicht, wo er ist oder wie er aussieht, sondern dass der Mensch nur eine wahre Person sein kann, indem er zu einem persönlichen Gott in Beziehung gesetzt wird. Dies ist auch durch unsere frühere Beobachtung untermauert, dass der Mensch ein wesentlich religiöses Wesen ist. Während der Mensch zu einem gewissen Grad auch Person sein kann, indem er auf den Gott bezogen ist, der in der Vielzahl der menschlichen Religionen zur Sprache kommt, kann er Person im vollen Sinne nur sein, wenn er mit dem Gott verbunden ist, der durch seine letztgültige Selbstoffenbarung in Jesus Christus zu uns kam. Nur dann wird die für ihn ursprünglich intendierte Ganzheit zu einer tatsächlichen proleptischen Möglichkeit, denn nur in dem erlösenden Christusereignis begegnet er dem tiefsten Erbarmen und der wahren Heiligkeit Gottes.

b) *Erbarmen und Heiligkeit*

¹⁹ Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, 169; vgl. auch Anmerkung 16 oben.

²⁰ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 257. Natürlich kann Bultmann wegen seiner sehr stark an der Gegenwart orientierten Sicht nicht vom "letzten Ziel" der christlichen Existenz sprechen.

Die ganze Geschichte Gottes mit dem Menschen ist eine Illustration seines Erbarmens.²¹ In der Bibel wird nirgendwo darauf hingewiesen, dass Gott den Menschen als seinen Partner benötigt. Gott schuf den Menschen aus seinem freien Willen. Sogar die Naturwissenschaften bestätigen das implizit, wenn sie feststellen, dass der Mensch kein notwendiges, sondern ein zufälliges Ergebnis der Evolution ist. Es gibt auch keinen Hinweis dafür, dass Gott andere Menschen erwählen musste, nachdem sich die ersten Menschen von ihm lossagten. Das oft benutzte Bild, dass wir wie Ton in des Töpfers Hand sind (Jer 18,6; Jes 64,7 usw.), bekräftigt diese Ansicht.

Obwohl es absolut keine Notwendigkeit gibt, dass sich Gott unser erbarmt, hören wir dennoch: "Sieh, dem Herrn, deinem Gott, gehören der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt. Doch nur deine Väter hat der Herr ins Herz geschlossen, nur sie hat er geliebt. Und euch, ihre Nachkommen, hat er später unter allen Völkern ausgewählt, wie es sich heute zeigt." (Dtn 10, 14). Gott hatte einst den Vätern Israels sein unbegründetes Erbarmen gezeigt und er zeigt es jetzt Israel selbst. Dieses Erbarmen drückt sich in der unbegründeten Liebe zu seinem Volk aus, obwohl es sich immer wieder von ihm abwendet. Da Liebe nach alttestamentlichem Verständnis die Haltung eines Vorgesetzten gegenüber einem Rangniedrigeren bezeichnet, beschreibt sie nicht das Verhältnis zwischen den Menschen und Gott, sondern umgekehrt zwischen Gott und den Menschen. Nur in einigen wenigen Fällen hören wir, dass Gott einzelne liebt (vgl. 2 Sam 12,24 und Jer 13,25), doch sind diese von königlichem Blut. Meistens beschreibt Gottes Liebe sein Verhältnis zu seinem Volk. Durch diese Liebe wird sein Volk dann befähigt und ermutigt, ihn zu lieben.

Oft wird das Verhältnis Gottes zu seinem Volk durch das Bild der Hochzeit ausgedrückt.²² Der Hochzeit liegt ein spontanes Gefühl, Liebe genannt, zugrunde, das dazu führte, dass zwei Menschen eine bindende Wahl trafen. Aber dieses Gefühl bewegt sich innerhalb gewisser Regeln und Gesetze. So wird ein Bund durch Treue geschlossen. Damit haben wir drei grundlegende Begriffe des Erbarmens Gottes: Liebe, Treue und Bund.²³ jeder von ihnen ist verschieden, doch sind alle drei miteinander verbunden. In Jeremia zum Beispiel ist die Beziehung zwischen Liebe und Treue so ausgedrückt: "Mit ewiger Liebe habe ich Jahwe] dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt." (Jer 31,3). Mit anderen Worten, Gottes Erbarmen schließt ein, dass er seine ursprüngliche Wahl nicht rückgängig macht und Israel weiterhin seine Treue hält. Diese Treue garantiert seinen Bund mit Israel und macht ihn stark und dauerhaft.²⁴ "Daran sollst Du erkennen: Jahwe, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen achtet er auf den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und auf seine Gebote achten." So lesen wir im Dtn 7,9. Hier ist wieder die Dreieinheit von Liebe, Treue und Bund eng miteinander verbunden.

²¹ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile*, übers. u. gekürzt v. M. Greenberg, Chicago 1960, 212f, verknüpft auf sehr interessante Weise diese Geschichte einer Einladung mit dem Status eines Propheten in Israel. Er handelt im Auftrag Gottes und nicht der Menschen. Er wird zu den Menschen gesandt, um ihnen das Wort Gottes und sein Gebot zu bringen. Aber er ist nicht der einzige, da es eine Reihe von Botschaftern Gottes gibt, die im Laufe der Jahrhunderte zu den Menschen kommen. Kaufmann sieht darin einen gravierenden Unterschied zu den heidnischen Religionen. In ihnen sind die Propheten Ausnahmegestalten, die mit einem Charisma ausgestattet sind, das ihnen allein zukommt. Deshalb waren Buddha, Zoroaster oder Mohammed Ausnahmegestalten, deren "Mission" mit ihnen als Gründer oder Umgestalter der entsprechenden Religionen beendet war. In Israel jedoch beauftragte Gott durch die Jahrhunderte immer Menschen. Mit anderen Worten, Kaufmanns Hinweis auf die Aufeinanderfolge von Propheten als Sprecher an Gottes Stelle verdeutlicht das, was wir Gottes Geschichte einer Einladung nannten.

²² Vgl. zum Folgenden Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, übers. v. A.W. Heathcote u. Ph. J. Allcock, New York 1958, 109.

²³ Norman H. Snaith in seinem hilfreichen Buch *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, London 1960, 95, bemerkt, daß *chaesed* ("Liebe" oder vielmehr "Treue") davon abhängt, daß es einen Bund gibt, während *>ahabah<* (Liebe) grenzenlose Liebe ist und die Grundlage und der einzige Grund dafür, daß es einen Bund zwischen Gott und Israel gibt. "Without the prior existence of a covenant, there could never be any *chaesed* at all." So bezeichnet Snaith *>ahabah<* (Liebe) als Gottes ErwählungsLiebe, während er *chaesed* (Treue) als Gottes Bundesliebe bezeichnet.

²⁴ So Edmond Jacob, a.a.O., 104.

Indem Gott einen Bund mit Israel schließt, zeigt er seine Treue. Das Wesen Gottes wird auch hier wieder nicht so beschrieben, wie Gott in sich selbst ist, sondern wie er sich zu seinem Volk verhält. Aus Stellen wie Mi 6,8: "Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott", entnehmen wir, dass Treue und Liebe nicht als etwas aufgefasst wurden, das im menschlichen Bereich entstand.²⁵ Sie sind von dem Verhältnis Gottes zum Menschen abgeleitet und werden dann zu menschlichen Möglichkeiten. Liebe, Treue und Bund charakterisieren nicht nur Gottes gegenwärtiges Verhältnis zu Israel. Israel kann aus seiner Geschichte der gebrochenen Bünde erkennen - gebrochen von Israel und immer wieder erneuert durch Gott -, dass Gottes Erbarmen in der Vergangenheit entstand und sich in die Zukunft erstreckt. Gott will sogar einen "ewigen" Bund mit Israel schließen (Jes 55,3), auf dessen Erfüllung die Menschen hoffen. Gottes beständige Liebe macht nicht an den Grenzen Israels halt. So wird die Welt- und Menschheitsgeschichte und die ganze schöpferische und lebenserhaltende Tätigkeit Gottes als Ausdruck seiner beständigen Liebe interpretiert (Ps 136).²⁶

Da sich die christliche Gemeinde als Nachfolger des erwählten Volkes verstand, nimmt das Erbarmen Gottes im Neuen Testament natürlich eine prominente Stelle ein. Dabei findet es seinen zentralen Ausdruck im Neuen Bund. Schon bei Jeremia hören wir die Verheißung eines neuen Bundes, der vom alten radikal verschieden sein wird: "Seht, es werden Tage kommen –Spruch des Herrn–, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein." (Jer 31,31ff).

Aber erst durch Jesus Christus wurde dieser Neue Bund Wirklichkeit. Durch die Wirkungsmacht seines Opfertodes wurde der Neue Bund errichtet (1 Kor 11,25). Das alttestamentliche Verständnis des Bundes ist hier weitergeführt. Aber es ist nicht mehr der gleiche Bund, denn es gibt jetzt einen Alten (2 Kor 3,14) und einen Neuen Bund.²⁷ Aber es ist immer noch derselbe erbarmende Wille Gottes, der schließlich über die Sündhaftigkeit des Menschen den Sieg erringen wird. Der Begriff Bund bezeichnet "durchgehend die 'Verfügung' Gottes, die machtvolle Kundgebung des souveränen Willens Gottes in der Geschichte, durch die er das Verhältnis zwischen sich und den Menschen gemäß seiner Heilsabsicht gestaltet, die autoritative göttliche 'Verordnung' (Stiftung), die eine entsprechende 'Ordnung der Dinge' herbeiführt".²⁸ So entspringt das Erbarmen keiner senilen Haltung, sondern charakterisiert den souveränen Willen Gottes. Sein Interesse an der Menschheit, das hier zum Ausdruck kommt, ist grundlegend, so

²⁵ Der Begriff >gut<, den Micha hier benutzt, ist kein "Allerweltsbegriff", wie Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, 5. durchges. u. verb. Aufl. 1968⁸, 193, meint. Theodor Lescow, *Micha 6,6-8. Studien zur Sprache, Form und Auslegung*, Stuttgart 1966, 45, wendet dagegen zu Recht ein, daß Gutes tun und Gott kennen im Alten Testament eng verbunden sind. "Es gibt keine Gotteserkenntnis am >Guten< vorbei. Das Tun des Guten ist Gotteserkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Tun des Guten." Vgl. auch *Das Alte Testament Deutsch*, Bd. XXIV/1: *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten. I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, übers. u. erk. v. Artur Weiser, 5. verb. Aufl., Göttingen 1967, 281f, der in seiner Exegese von Mi 6,8 betont, die Gottesgemeinschaft sei eine gottgewollte Ordnung.

²⁶ Vgl. Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: *Gott und Volk*, 8. durchges. Aufl., Stuttgart 1968⁸, 278, der zeigt, daß die Schöpfung selbst ein Werk der göttlichen *chaesed* ist. Indem Eichrodt jedoch das Bundesverhältnis zum allumfassenden Begriff der alttestamentlichen Theologie macht, kommen notwendigerweise andere, ebenso wichtige Begriffe für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk zu kurz.

²⁷ Vgl. *Meyers Kommentar, VI. Abt.: Der zweite Korintherbrief*, bearb. v. Hans Windisch nach der Aufl. 1924, Göttingen 1970², 121. in seiner Exegese von 2 Kor 3, 14, wo er behauptet daß sich hier ein christlicher Theologe auf Jer 31 in der Absicht bezog, den vorbereitenden und ungenügenden Charakter der mosaischen Gottesoffenbarung zu betonen.

²⁸ Johannes Behm, "diatheke", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, 137.

dass er nicht zögert, einen Bund aufzulösen, um die Verwirklichung seines Heilsinteresses an der Menschheit zu fördern.

Analog dem alttestamentlichen Denken ist im Neuen Testament das Erbarmen wieder durch den Begriff Liebe ausgedrückt. Wir hören etwa im Johannesevangelium, dass Gott die Welt so sehr liebte, "dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat"(Joh 3,16). Durch diese Liebe ruft Gott seine Menschen in Gemeinschaft mit ihm und miteinander (Röm 1,7). Natürlich ist die Liebe auch für die kennzeichnend, die Gott liebt. Doch kommen Gott und der Mensch nicht zur Liebe zusammen, so dass ihr gemeinsamer Bezugspunkt die Liebe wäre. Gott liebt vielmehr die, die er zu sich gerufen hat, um sie so zur Liebe zueinander und zu ihren Mitmenschen anzuspornen (1 Joh 4,19). Obwohl Gott auch das Objekt der menschlichen Liebe ist, wird die Liebe zu Gott im Neuen Testament nur peripher erwähnt.²⁹ Gottes Liebe ist primär darauf gerichtet, dass menschliche Liebe zu entfachen ist, die sich dann auch auf andere erstreckt. Die ethischen Forderungen des Neuen Testaments bezüglich der Mitmenschen werden so verstanden, dass sie nur aufgrund der vorausgehenden Liebe Gottes erfüllbar sind.

Wie wir aus dem Hauptbeispiel der Liebe Gottes, dem Leben und Schicksal Jesu Christi, ersehen können, ist Liebe weder mit Sentimentalität noch mit Sexualität gleichzusetzen. In konsequenter Weiterführung der Liebe Gottes zeigt Jesus Christus Erbarmen und Solidarität bis zum Leiden und zur Selbstaufopferung. So sind die Treue Jesu Christi und die Liebe Gottes manchmal in einem Atemzug genannt (2 Kor 13,13). Die Liebe Gottes zeigt sich in der Treue Jesu Christi, in seinem Opfertod und in seiner fortwährenden Gegenwart in der christlichen Gemeinde. Die Treue Gottes im Neuen Testament ist mit den Begriffen *eleos* und *charis* beschrieben. Obwohl im Neuen Testament *eleos* sehr oft "ein von Gott gefordertes Verhalten von Mensch zu Mensch bezeichnet", macht Paulus in Tit 3,5 klar, dass nicht die Erfüllung einer solchen "Erfordernis" für Gottes *eleos* entscheidend ist, sondern seine eschatologische Heilstat in Jesus Christus.³⁰ Die vom Menschen "geforderte" *eleos* zu seinem Mitmenschen wird eher als Antwort auf Gottes Gnade angesehen.

Charis wird in einer ähnlichen Weise wie *eleos* gebraucht.³¹ So wird *charis* für Paulus der zentrale Begriff, mit dem er Gottes Heilstat in Jesus Christus ausdrückt. Der ganze Ablauf dieser Heilstat wird unter dem Aspekt der Treue und Gnade Gottes gesehen. Sie ist eine unverdiente Gabe Gottes (Röm 3,24f), die in Jesu Opfertod kulminiert und jede kooperative Disposition des Menschen ausschließt. Die Gnade als Gottes Erbarmen mit dem Menschen ist nicht nur die Voraussetzung, den Menschen für Gott annehmbar zu machen, sondern sie konstituiert sich selbst in den Gnadengaben (1 Kor 13) und setzt das Apostolat ein, um anderen Gnade mitzuteilen (vgl. Röm 1,5) - Mit anderen Worten, die christliche Existenz des Menschen ist eine Existenz durch und in Gnade. Um den Eindruck zu vermeiden, dass göttliches Erbarmen als Schwäche gegenüber der menschlichen Haltung missverstanden würde, müssen wir uns jetzt dem anderen Grundzug der Selbstoffenbarung Gottes zuwenden, der Heiligkeit.

Wir haben gesehen, dass Heiligkeit als Grundbegriff der Religion eng mit Mana und Tabu verwandt ist. Das Verständnis der Heiligkeit als einer übernatürlichen und geheimnisvollen Kraft, die eine besondere Qualität auf Personen und Dinge überträgt, ist dem Alten Testament nicht fremd.³² Als etwa Usa die Lade berührte, den Ort der Gegenwart Gottes, musste er sterben, denn er war in Berührung mit dem Heiligen gekommen (2 Sam 6,6 f). Heiligkeit ist immer eine Manifestation der Macht. Nach dem Alten Testament ist alle Macht in Jahwe konzentriert, ohne den kein Leben in der Natur oder Menschheit möglich ist. Die Heiligkeit ist keine göttliche Qua-

²⁹ Ethelbert Stauffer, "agapao", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, 51. Anm. 140.

³⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, "eleos", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, 479f. Wir finden Bultmanns Ausdruck des "von Gott geforderten Verhaltens" etwas irreführend. Besser wäre hier "Antwort" gewesen als das gesetzlich lautende Wort "Forderung".

³¹ Vgl. zum Folgenden Hans Conzelmann, "charis", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, bes. 357-361.

³² Als gute Einführung zum alttestamentlichen Verständnis dieses Aspektes der Heiligkeit Gottes vgl. Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 40f.

lität neben anderen, sondern sie ist ein Grundzug Jahwes. Israeliten und Nichtisraeliten haben in gleicher Weise erfahren, dass Gott ein heiliger Gott ist, vor dem niemand bestehen kann (1 Sam 6,20). Er ist ein heiliger Gott, der den Menschen seine unendliche qualitative Überlegenheit erfahren lässt und damit Furcht und Angst hervorruft (Jes 8,13).³³ Selbst die Orte der Gegenwart Gottes sind heilig und müssen seinetwegen mit besonderer Achtung bedacht werden (Ps 3,5; Ex 3,5).

Der wesentliche Gesichtspunkt der Heiligkeit ist der der Macht. Es ist eine Macht, die im Dienst Gottes steht und alle Dinge in den Triumph seines Reiches einbezieht.³⁴ So ist nicht mehr der verbietende Aspekt der Heiligkeit entscheidend, sondern der lebenswirkende Gemeinschaftsaspekt. Die Heiligkeit ist immer und besonders mit dem Gott des Bundes verbunden. Der Prophet Jesaja deutet dies mit dem Gedanken an, dass Jahwe der Heilige Israels ist (Jes 5,24). "Er ist das jedoch nicht, weil Israel sich ihm geheiligt hätte, sondern weil er sich Israel geheiligt hat, und Israel ist nur heilig durch seine Heiligung für Jahwe".³⁵ "Erweist euch als heilig, und seid heilig, weil ich heilig bin", sagt der Herr (Lev 11,44). Da der Heilige Israel als ein Gott erfahren wird, der mit seiner Hilfe immer nahe ist (Jes 31, 1), werden seine mächtigen Geschichtstaten, durch die Israel von seinen Feinden befreit wurde, als Manifestationen seiner Heiligkeit angesehen. Auch dass sich Israel nach dem Exil wieder als Volk versammeln und seine eigene Nation errichten konnte, wurde als ein Beweis seiner Heiligkeit verstanden (Ez 20,41). Schon Hosea interpretierte Gottes Gegenwart unter seinem Volk als ein Zeichen der Heiligkeit Gottes (Hos 11,9). Durch Gottes Heiligkeit wird Israel angesichts aller es bedrohenden Nationen versammelt, bewahrt und inspiriert, eine heilige und Gott hingeebene Nation zu werden.

Mit der Heiligkeit Gottes ist seine Gerechtigkeit eng verbunden. Die Gerechtigkeit wird als Übereinstimmung mit einer Norm verstanden und nicht primär als strafende, distributive oder rechtfertigende Gerechtigkeit. Sie zeigt sich in einer bestimmten Handlungsweise und manifestiert sich in Gottes Beziehung zum Menschen, die in seinen Geschichtstaten erfahren wird. Gott ist ein gerechter Gott und freut sich über die Gerechtigkeit anderer (Ps 11,7). Er lässt weder die Bosheit ungestraft, noch ignoriert er das Gute. Deshalb werden die Gerechten und Aufrechten in der Gegenwart Gottes des Herrn weilen (Ps 140,14). Die Gerechtigkeit kann manchmal fast mit Gottes Treue identifiziert werden, da Gott das Flehen seines Volkes erhört (Ps 143,1). Dies bedeutet, dass die Gerechtigkeit, die Recht und Urteil einschließt, in Übereinstimmung mit der Bundestreue Gottes gegenüber seinem Volk ausgeübt wird. Das wird am besten bei Jeremia zusammengefasst, wo wir lesen: "Nein, wer sich rühmen will, rühme sich dessen, dass er Einsicht hat und mich erkennt, dass er weiß: Ich, der Herr, bin es, der auf der Erde Gnade, Recht und Gerechtigkeit schafft. Denn an solchen Menschen habe ich Gefallen - Spruch des Herrn." (Jer 9,23). Gott ist kein Urtyrann, der unbarmherzig Gutes und Böses denen zuteilt, die es verdienen. Norman Snaith erinnert uns richtig daran, dass es nach israelitischem Verständnis "keine *ananke* (Notwendigkeit) und keine *dike* (Gerechtigkeit) gibt, der sich sowohl die Götter als auch die Menschen beugen müssen. Gott ist seine eigene Notwendigkeit"³⁶ und sein Wille zeigt sich in der ständigen Tendenz, gute Handlungen hervorzubringen. Gottes Heilstätigkeit, die nicht mit sentimentaler Nachgiebigkeit verwechselt werden darf, zielt immer auf den Vorteil des Menschen und letztlich den Sieg der Königsherrschaft Gottes ab. Dies trifft auch zu, wenn wir den anderen Teil der Heiligkeit Gottes betrachten, seinen Zorn.

Natürlich erhebt sich der Gedanke, dass der Zorn einen menschlichen Charakterzug reflektiert, der dann auf Gott projiziert wurde. Doch die überwältigende Anzahl der Stellen, die im Alten Testament vom Zorn reden, sprechen nicht von einer menschlichen Disposition, sondern von der Gottes. "Der Zorn ist im Alten Testament so sehr ein Teil Gottes, dass der Zorn für die

³³ Theodorus C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Newton, Mass., 2. verb. u. erw. Aufl., 1970, 298, bemerkt zu Recht, daß Jahwe's Heiligkeit "first of all involves *unapproachableness*, even for the angels around His throne".

³⁴ Vgl. zum Folgenden Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, 87ff.

³⁵ ebd., 89.

³⁶ Norman H. Snaith, a.a.O., 77.

alten Israeliten kein Problem war, sondern diese Wirklichkeit als normalen Teil des Irrationalen und Geheimnisvollen in Gott akzeptierten."³⁷

Es ist das Vorrecht Gottes, seine Macht und seinen Zorn zu zeigen, auch wenn sie durch nichts provoziert wurden (vgl. das klassische Beispiel Hiobs oder 2 Sam 24,1).³⁸ Israel erkannte jedoch, dass der Zorn Gottes nicht nur eine Demonstration der Macht und Souveränität Gottes war. Der Pentateuch, besonders in den Ermahnungen des Deuteronomiums, und auch die Propheten bringen den Ausbruch des Zornes Gottes mit Israels Verletzungen des Bundes in Verbindung (Dtn 6, 15; Ez 5,13). Gott ist ein eifersüchtiger Gott, hören wir, und sein Ärger wird sich gegen die entzünden, die seine Gesetze ignorieren. Auch andere Nationen bekommen wegen ihres Stolzes und ihrer Verachtung der Elementarregeln der Menschheit Gottes Zorn zu spüren. Wir hören auch von einem Tag des Zornes, wenn alle Sünden gerichtet werden (vgl. Am 1 und 2).

Israels ganze Geschichte kann als Geschichte des Zornes Gottes verstanden werden, da es eine Geschichte der Abwendung von Gott ist. Obwohl der Tag des Herrn als Tag des Zornes Israel bedroht, hören wir zu unserer Überraschung: "Ich [Jahwe] will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns"(Hos 11,9)³⁹. Hatte der Psalmist recht, wenn er von Gott sagte: "Denn sein Zorn dauert nur einen Augenblick doch seine Güte ein Leben lang"? (Ps 30,6). Gottes selbstoffenbarende Geschichte ist, wie wir bemerkt haben, die Geschichte einer großen Einladung. Es scheint sogar, dass Gottes Zorn als letztes Ziel hat, die Menschen zu bewegen, diese Einladung anzunehmen. Dies ist wenigstens die Überzeugung, die wir im Neuen Testament erkennen.

Das alttestamentliche Verständnis der Heiligkeit Gottes ist im Neuen Testament teilweise weitergeführt und teilweise auch modifiziert. Analog zum Alten Testament wird Gott immer noch als heilig verstanden (Apg 4,8; 1 Petr 1,15f), obwohl dieses Attribut auch auf Jesus Christus (vgl. Mk 1,24) und den Geist übertragen wird. Ähnlich wie Noahs Taube ein neues Zeitalter nach dem Flug ankündigte (Gen 8,8), so kommt der Geist Gottes auf Jesus in Form einer Taube herab und zeigt den Beginn eines neuen Zeitalters an, das durch Jesu Taufe begonnen hat (1 Petr 3,19ff). Der Heilige Geist Gottes, anfänglich ausschließlich mit der Gestalt Jesu verbunden, wird durch Christi Auferstehung freigesetzt (Joh 20,22) und den Jüngern Jesu mitgeteilt. Besonders Lukas betont die Tätigkeit des Heiligen Geistes, der seit Pfingsten schöpferisch und richtungsweisend in der christlichen Gemeinde arbeitet. Der Heilige Geist Gottes, der zur Zeit Mose und sogar in der nachexilischen Zeit in Israel war (Jes 63, 10f; Hag 2,5), wohnt jetzt in der christlichen Gemeinde (1 Thess 4,8).⁴⁰ Die Zeichen dieser neuen Gemeinde sind das Herrenmahl und die Taufe durch den Heiligen Geist Gottes, die durch den Tod Jesu Christi möglich gemacht wurden (1 Kor 12,13). Deshalb können die Christen die Heiligen genannt werden (Kol 3,12), die durch Christi Opfertod geheiligt wurden. Die Intention der Heiligkeit Gottes, eine Gemeinde

³⁷ Vgl. Edmond Jacob, a.a.O., 114, der hier auch den statistischen Befund zitiert, nach dem der am häufigsten benutzte hebräische Ausdruck für "Zorn" ungefähr viermal so oft benutzt wird, um eine Haltung Gottes zu bezeichnen als die des Menschen.

³⁸ Es muß hier auch erwähnt werden, daß der spätere Chronist die Anregung, Israel zu zählen, nicht mehr Jaweh, sondern dem Satan zurechnete (1 Chr 21,1). Sollte das einen aufkommenden Zweifel andeuten, ob der furchterregende Zug in Gott mit seiner moralischen Integrität vereinbar ist? Vgl. zur weiteren Diskussion Norman H. Snaith, a.a.O., 40f. Wenn Gotthold Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, 129, feststellt, daß in Gott selbst auch das Negative enthalten ist, scheint er diesen ursprünglichen, furchterregenden Zug in Gott beibehalten zu wollen. Es scheint jedoch angemessener mit Helmut Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, Bd. 2, 115, davon zu sprechen, daß Gott die Norm des von uns gemeinten Guten transzendiert, während die Einsicht in das Gute Gottes uns unverfügbar ist.

³⁹ Artur Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, T. 1, 86, kommentiert zu dieser Stelle, daß im Gegensatz zu unserem Denken der Ernst des Gerichts Gottes und seine suchende, pädagogische Liebe sich nicht gegenseitig ausschließen. "Gottes Zorn ertötet nicht seine Liebe; er ist nur eine andere Seite derselben göttlichen Grundgesinnung, die Jaweh dem Volk gegenüber nie aufgegeben hat."

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden Otto Procksch, "*hagios*", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, 94ff.

jener zu schaffen, die wieder mit Gott eins sind, wird dadurch erfüllt, dass Gott in Jesus Christus zu den Menschen kommt und der Geist Gottes seine schöpferische und leitende Funktion weiterführt. Dass die Heiligkeit Gottes auf die Errettung der Menschen abzielt, zeigt sich noch mehr in dem Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit.

Schon in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, bemerken wir, dass der Begriff Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) nicht nur benutzt wird, um das hebräische Wort Gerechtigkeit (*zedaka*) zu übersetzen, sondern auch das hebräische Wort Treue oder Mitleid (*chaesed*) ins Griechische zu übersetzen (vgl. Gen 19,19).⁴¹ Dies zeigt uns, dass schon die Septuaginta die Gerechtigkeit Gottes mehr als heilbringend denn als richtend interpretierte. An einigen wenigen Stellen im Neuen Testament ist die Gerechtigkeit noch als Gottes gerechtes Gericht bei der Wiederkunft Christi verstanden (Apg 17,31) oder als Gottes Gerechtigkeit, die die Tätigkeit der christlichen Gemeinde leitet (2 Petr 1,1). Auch außerhalb der paulinischen Schriften bezeichnet der Begriff Gerechtigkeit in den meisten Fällen die Situation des Menschen. Er "bezeichnet im NT fast durchweg das mit Gottes Willen übereinstimmende, ihm wohlgefällige, rechte Verhalten des Menschen, die Rechtschaffenheit des Lebens vor Gott, die Rechtstat vor seinem Urteil."⁴² Eine Antwort auf die Frage, warum der Begriff Gerechtigkeit zunächst primär eine Haltung Gottes beschreibt, aber dann fast ausschließlich eine Situation des Menschen, kann man im paulinischen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes finden.

Paulus versteht die Gerechtigkeit als Gottes alleinige Gerechtigkeit, in die der Mensch erst aufgenommen und hineingestellt wird. Gerechtigkeit ist ein Zusammenkommen von Gericht und Gnade, das Gott gefällt und das er uns zeigt. Letztlich ist es sein vergehendes Urteil, durch das er den Menschen in das neue Leben seines Reiches bringt und das sich im letzten Gericht vollständig manifestiert (vgl. Röm 1,16f). Die Interpretation der göttlichen Gerechtigkeit durch Paulus muss vor dem Hintergrund des Alten Testaments gesehen werden. Dort war Gott als der Richter verstanden worden, der Gehorsam fordert und demgemäß belohnt oder straft. Durch seine Begegnung mit Christus hat jedoch Paulus viel stärker erfahren, als es ihm jemals im Judentum, aus dem er kam, möglich war, dass man ungerechtfertigt optimistisch ist, wenn man Gott durch genaues Erfüllen des Gesetzes gehorsam zu sein versucht. Doch behauptet Paulus auch jetzt noch, dass nur der Gerechte mit einem heiligen und gerechten Gott Gemeinschaft haben kann. Paulus ist jedoch überzeugt, dass die Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, vom Menschen nicht mehr erreicht werden kann, falls das dem Menschen überhaupt jemals möglich war. Sie ist allein Gottes Tun. Diese Gerechtigkeit ist durch Gottes souveräne, gnädige und entscheidende Intervention in Jesus Christus vollbracht worden (Röm 3,25f).

So wird die Gerechtigkeit Gottes zu einer Macht, die zu neuem Leben führt. Da Gottes Tätigkeit immer darauf abzielt, seinem Reich zur Verwirklichung zu verhelfen, betrifft seine Gerechtigkeit nicht nur die Gegenwart, sondern sie ist gleichbedeutend für die eschatologische Erfüllung im ewigen Leben (Röm 5,21). Jetzt verstehen wir, warum die Gerechtigkeit Gottes im Neuen Testament so oft gebraucht wird, um ein anthropologisches Phänomen zu beschreiben. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich im Christusergehn zeigte, ermöglicht dem Menschen, wieder gerecht zu sein und Gemeinschaft mit dem zu erreichen, der die Gerechtigkeit selbst ist (vgl. Mt 6,33 und Lk 1,75). Dies zieht auch ein anderes Verständnis des Zornes Gottes nach sich.

Es wäre ein großes Missverständnis, anzunehmen, dass das Neue Testament den Menschen plötzlich über die wirkliche Natur Gottes erleuchtet, und dass Gott, der bis dorthin als zornig verstanden wurde, jetzt plötzlich gnädig würde.⁴³ Gott ist und bleibt ein Gott des Zorns, sogar für den Christen. Sowohl Johannes der Täufer als auch Jesus verkünden nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ein Evangelium, das die Verkündigung des Zornes Gottes mit einschließt (vgl. Mt 3,7; Lk 21,23). Der Zorn Gottes ist für das neutestamentliche Gottesverständnis unausweichlich, denn es ist schrecklich, "in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen" (Heb 10,31). Das bibli-

⁴¹ Vgl. Gottlob Schrenk, "dikaiosyne", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, 197f, der eine ausführliche Bearbeitung dieses Themas bietet.

⁴² ebd., 200.

⁴³ So Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 287f.

sche Denken kann wohl kaum Schleiermachers Behauptung unterstützen, dass der Mensch ohne Christus nicht "ein Gegenstand des göttlichen Missfallens oder Zornes sei, denn dergleichen gibt es nicht".⁴⁴ Wir müssen hier eher mit Paul Althaus übereinstimmen, dass man die Wirklichkeit des Zornes Gottes nicht dadurch abtun kann, dass man auf Gottes bedingungslose Liebe hinweist.⁴⁵ Sowohl die Schwere des Zornes Gottes als auch die Größe seines Erbarmens müssen sorgfältig bedacht werden. Natürlich können Stellen wie Röm 1,17f und 3,23f andeuten, dass die Offenbarung des Zornes Gottes eher der notwendige Hintergrund ist, vor dem die Offenbarung seiner Gnade an Leuchtkraft gewinnt. Dies würde bedeuten, dass sogar die Sündhaftigkeit des Menschen und der darauf folgende Zorn Gottes letztlich nur den Triumph der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes vergrößern würden.

Wir sind hier mit einem paradoxen Geheimnis konfrontiert: Auf der einen Seite ist alles im Heilsplan Gottes begründet und trägt zu seiner Erfüllung bei; auf der anderen Seite kann die Schuld aller widergöttlichen Regungen nicht ungeschehen gemacht werden und verdient den grenzenlosen Zorn Gottes. Dieser Zorn, wie er sich im Zorn Jesu über den widergöttlichen Widerstand ausdrückt (vgl. Mt 12,34; Mk 1,25 usw.), findet den Kulminationspunkt in seinem Zorn als eschatologischer Richter. Wer sich aber hinter den stellt, der zugleich Richter und der um der Menschen willen Gerichtete ist, der braucht sich nicht mehr vor dem noch ausstehenden Vollzug des Zornes Gottes zu ängstigen.⁴⁶ Für ihn ist die Zeit des Zornes schon vergangen und etwas Neues ist gekommen, da Gott durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat (2 Kor 5,17f).

Bei unserem Versuch, das biblische Verständnis des göttlichen Erbarmens und der Heiligkeit zu skizzieren, haben wir gesehen, dass die Hauptbegriffe, die diese Charakteristika beschreiben, wie Liebe, Bund, Gerechtigkeit und Zorn, nicht als der Beobachtung des menschlichen Verhaltens entstammend verstanden werden und dann auf Gott projiziert wurden. Sie entstammen vielmehr der biblischen Erfahrung, wie sich Gott zum Menschen verhält. Diese Erfahrung ermöglicht es dann dem Menschen, Charakteristika wie Liebe, Treue, Bund, Gerechtigkeit und Zorn auch selbst zu verwirklichen.⁴⁷ Weiterhin werden Mitleid und Heiligkeit nicht als etwas verstanden, das uns etwas über Gott an sich mitteilt, sondern über die Weise, in der er den Menschen begegnet.⁴⁸ Dies würde dann bedeuten, dass die "Attribute" Gottes die Geschichte erzählen, wie Gott der jüdisch-christlichen Gemeinde begegnete. Sie laden uns somit ein, uns in ähnlicher Weise treffen zu lassen, damit auch unsere Existenz durch Attribute wie Liebe, Treue, Gerechtigkeit und Heiligkeit charakterisiert wird. Da diese Begriffe eine Geschichte beschreiben, erzählen sie uns auch von einer Bewegung in dieser Geschichte, die in der vollen Verwirklichung des Erbarmens und der Heiligkeit Gottes für alle Menschen kulminiert. In der Begegnung mit Christus als Zentrum und Ziel dieser Geschichte sind wir eingeladen, dieses Ziel proleptisch schon jetzt in der christlichen Gemeinde zu verwirklichen.

2. Die Geschichtswirksamkeit Gottes

Bei unserer Rede von Gott werden wir beständig auf seine Selbstoffenbarung in der Geschichte verwiesen. In unserer geschichtlichen Betrachtung haben wir uns fast ausschließlich der gott-

⁴⁴ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. II, 181, (§109/4).

⁴⁵ Vgl. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 398.

⁴⁶ Vgl. Gustav Stählin, "orge", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. V, 448, der behauptet, daß es nur eine Zuflucht vor dem grenzenlosen Zorn Gottes gibt. "Die Freiheit von Gottes Zorn ist an den Glauben an Christus gebunden."

⁴⁷ Im Neuen Testament wird der Zorn nicht als etwas Schlechtes angesehen, wenn er eine Haltung des Menschen ist. Doch als heiligen Zorn kennt es nur den "Zorn, der das haßt, was Gott haßt, und zeigt ihn vor allem an Jesus selbst". Vgl. Gustav Stählin, a.a.O., 419.

⁴⁸ G. Ernest Wright, *The God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Chicago 1952, 84, hat dies sehr gut gezeigt, wenn er sagte: "The so-called >Attributes< of God are inferences drawn from the way he has acted. His righteousness, justice, love, grace, jealousy and wrath are not abstractions with which we are free to deal abstractly - that is, apart from history. They are descriptive of the way God has directed history; and hence it is inferred that they all find their unity in him."

offenbaren Geschichte zugewandt, wie sie in der jüdisch-christlichen Reflexion präsentiert wurde. Jetzt muss die Frage gestellt werden, ob die fast ausschließliche Beschäftigung mit der jüdisch-christlichen Geschichte nicht zu einer sehr engen und verzerrten Schau derselben führt. So sind wir mit der Frage konfrontiert, wie sich die jüdisch-christliche Offenbarungs- und Erlösungsgeschichte zur allgemeinen Geschichte verhält.

a) *Geschichte und Heilsgeschichte*

Die Frage, wie sich die Heilsgeschichte zur Geschichte im allgemeinen verhält, ist schon für die israelitische Geschichte, wie sie sich im Alten Testament widerspiegelt, wichtig. Die alttestamentliche Forschung hat gezeigt, dass die tatsächliche Geschichte der alttestamentlichen Zeit nicht mit der Geschichte identisch ist, die in den alttestamentlichen Dokumenten zur Sprache kommt. In seiner monumentalen *Theologie des Alten Testaments* hat Gerhard von Rad gezeigt, dass die alttestamentlichen Reflexionen über Israels Geschichte wesentlich bekenntnismäßiger Natur sind. Sie sind uns in den verschiedenen Zeugnissen und Verständnissen überliefert, die die Kompilatoren der historischen Überlieferungen und Denkweisen Israels von dieser Tradition hatten. Von Rads eigenes Bemühen, Ursprung und Umformung solcher Tradition nachzuzeichnen, setzt eine ziemlich gute Rekonstruktion der Geschichte Israels voraus. Doch hinterlässt er bei seiner Arbeit den Eindruck, dass wir im Alten Testament nur eine kerygmatische Geschichte haben, das heißt, eine Geschichte der Verkündigung.⁴⁹ Er gibt selbst zu: "Schon die ältesten Bekenntnisse zu Jahwe waren geschichtsbestimmt, d. h. sie verknüpfen den Namen dieses Gottes mit einer Aussage von einer Geschichtstat."⁵⁰ Eines dieser Bekenntnisse bezeugt, dass Israel von Jahwe aus Ägypten herausgeführt wurde, während andere Jahwe als den bezeichnen, der mit den Patriarchen war und ihnen ein Land verheißen hatte usw.

Eines der bekanntesten und umfassendsten Bekenntnisse ist das sogenannte kleine Credo im Dtn 26,5-9, das die Hauptereignisse der Heilsgeschichte von der Zeit der Patriarchen bis zur Eroberung des verheißenen Landes wiedergibt.⁵¹ "Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrieten zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen."

Obwohl diese Passage nicht nur objektive Fakten wiedergibt, bemerken wir dennoch eine enge Konzentration auf objektive Tatsachen. Der allgemeine Aufriss der israelitischen Geschichte, der hier überliefert ist, wird als Ergebnis des Handelns Gottes gesehen. Mit anderen Worten, die

⁴⁹ Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 134f, sagt: "Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung." Vgl. auch Friedrich Baumgärtel, "Gerhard von Rad's Theologie des Alten Testaments", in: *Theologische Literaturzeitung* LXXXVI (November, 1961), SP. 803, wo er diese Bemerkung von Rads stark angreift. Im Vorw. zur 4. Aufl. seiner *Theologie des Alten Testaments* antwortet von Rad seinen Kritikern und betont, daß er niemals daran dachte, zwischen Historischem und weniger oder überhaupt nicht Historischem zu trennen (11f). Aber dies scheint genau der Punkt zu sein, den Baumgärtel angreift. Glaube und Geschichte scheinen in von Rads alttestamentlicher Theologie untrennbar verwoben zu sein.

Als ausgezeichnete Einführung in die Problematik von Geschichte und Heilsgeschichte vgl. Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics*, Bd. II, in: *New Directions in Theology Today*, hg. v. William Hordern, Philadelphia 1966. Braaten kommt hier Pannenberg sehr nahe, wenn er den progressiven, eschatologischen Charakter der Geschichte betont, in der das Christusereignis ihr proleptisch vorweggenommenes Ziel ist.

Vgl. sein Buch *The Future of God. The Revolutionary Dynamics of Hope*, New York 1969, in dem er die Kirche als "prolepsis of a new world" bezeichnet.

⁵⁰ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 135.

⁵¹ Vgl. Gerhard von Rad, a.a.O., 135ff, der die Bedeutung dieses Bekenntnisses betont.

biblischen Ereignisse, die in diesem Bekenntnis und in den meisten anderen Teilen des Alten Testaments reflektiert sind, stellen eine Konzentration und manchmal sogar ein Destillat historischer Ereignisse dar, die zugleich als Handlungen Gottes interpretiert werden.⁵²

So präsentiert das Alte Testament den Verlauf der Geschichte als eine Art Heilsgeschichte, die durch ein Wort des Gerichts und der Rettung, das beständig damit verbunden ist, geformt und zur Erfüllung gebracht wird. Die kontinuierliche und fortschreitende Reinterpretation der Traditionen Israels wird durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte notwendig gemacht und verleiht auch diesen Geschichtsverlauf der Tradition ein. So werden die älteren Verheißungen niemals aufgegeben oder durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte überflüssig, sondern sie werden in einer erfüllten, modifizierten oder ausgeweiteten Weise Teil der Tradition. Die Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung wurde nicht einfach durch den Fortschritt der Geschichte Israels aufgehoben, sondern war in starker Weise schöpferisch am historischen Fortschritt Israels beteiligt.⁵³

Israels Verständnis der Heilsgeschichte wurde nicht nur auf die Zukunft hin ausgeweitet, sondern auch über die eigene Nation und sogar über die Menschheit hinaus. Wir haben bemerkt, dass schon die Propheten andere Nationen in Gottes Heilsplan für Israel eingeschlossen sahen (vgl. Jes 2,2-4; Am 1,6-8 usw.). Aber besonders in der Apokalyptik wurde nicht nur die Welt der Menschen und Nationen, sondern der ganze Kosmos als in Gottes Heilsgeschichte einbezogen verstanden. Diese Historifizierung des gesamten Kosmos in bezug auf eine universale Heilsgeschichte ist für die Theologie äußerst wichtig. "Ohne Apokalyptik bleibt die theologische Eschatologie stecken in der Völkergeschichte der Menschen oder in der Existenzgeschichte des einzelnen."⁵⁴ Angefangen mit den Patriarchen umfasste Gottes Heilsgeschichte allmählich ganz Israel, alle Nationen und die ganze Welt. Dies bedeutet, dass zu Beginn des Neuen Testaments die Geschichte als Verwirklichung der Absichten Gottes verstanden wurde oder einfach als Heilsgeschichte.⁵⁵

Die meisten Neutestamentler können sich jedoch nicht darüber einigen, ob diese Perspektive im Neuen Testament weitergeführt wurde. 1806 schrieb der deutsche idealistische Philosoph Johann Gottlieb Fichte: "Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig."⁵⁶ Vor Fichte hatte Gotthold Ephraim Lessing schon darauf hingewiesen, dass es schwierig ist, "den garstigen breiten Graben" zwischen den zufälligen Geschichtsfakten und den notwendigen Fakten der Vernunft zu überbrücken.⁵⁷ Diese Beispiele, die leicht vermehrt werden könnten, zeigen uns, dass man schon lange Zeit geahnt hat, dass die Geschichte kein vertrauenswürdiges Fundament für unseren Glauben und das von Gott dargebotene

⁵² G. Ernest Wright, in seinem instruktiven Aufsatz "Reflections Concerning Old Testament Theology", in: *Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen Dedicata*, Wageningen 1966, 382, stellt dies sehr deutlich heraus, wenn er sagt: "The biblical event was a happening in time which was deemed of special importance because God's word was present within it, interpreting its meaning. The historical happening and its interpretation, the deed and the word of God as its commentary, these constitute the biblical event."

⁵³ Vgl. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968⁷, 98.

⁵⁴ Jürgen Moltmann, a.a.O., 122ff, hat besonders gut die Bedeutung dieser Veränderung für die Eschatologie herausgearbeitet. Doch ist das Entstehen einer Sicht, die das ganze Universum umfaßt, ebenso bedeutend für das Verhältnis zwischen Heilsgeschichte und Geschichte.

⁵⁵ Dies ist besonders im Lukasevangelium zu sehen, in dem Gottes Offenbarung in Christus als Zentrum der Geschichte dargestellt ist. Vgl. Hans Conzelmann, der dies in seiner Studie *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, 5. Aufl. (unv. Nachdr. der 4. ver. u. erg. Aufl.), Tübingen 1964, 146f, verdeutlicht. Der Begriff Heilsgeschichte ist nicht unproblematisch. Doch würden wir gegen Klaus Peter Blaser, *Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit. Überlegungen Beispiele Vorschläge*, Frankfurt/Main 1978, 36, die begriffliche Unterscheidung zwischen "Geschichte des Heils" und "Heilsgeschichte" für nicht glücklich halten. Bedeutsam ist jedoch seine damit verbundene Einsicht, daß das Heil eine Geschichte hat und Geschichte macht.

⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, hg. v. Fritz Medicus, Neudruck auf der Grundlage der 2. Aufl. v. 1923, Hamburg 1954, 97, in seiner 6. Vorl. Dieses Zitat findet sich auch bei Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, 3f.

⁵⁷ Gotthold Ephraim Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", in: *Gesammelte Werke*, Bd. VIII: *Philosophische und Theologische Schriften II*, Berlin 1968, 14.

Heil abgibt. Rudolf Bultmann sprach dieses augenscheinliche Dilemma an, wenn er zugab, dass all unser Wissen über den historischen Jesus auf unsicheren Füßen steht. "Mit einer großen Frage endigt hier die Forschung." Im Gegensatz zu anderen gab er jedoch sein Bemühen nicht voller Verzweiflung auf, sondern folgerte: "Und [hier] soll sie endigen."⁵⁸ Für Bultmann ist Jesus Christus nur ein zufälliges historisches Ereignis. Trotzdem behauptet er, dass dieses Ereignis uns mit dem Anspruch konfrontiert, Gottes Offenbarung zu sein. Damit hat aber Bultmann Jesus nicht vollständig von der Geschichte getrennt.

Bultmann erkannte, dass die entstehende Kirche, obwohl sie den Inhalt der Botschaft Jesu nicht als entscheidend ansah, die Entscheidung vollzog, die er während seines Erdenlebens forderte, nämlich seine Person als den Träger des Wortes Gottes anzunehmen.⁵⁹ Als Ergebnis ihrer Entscheidung wurde für sie der Verkündiger des Wortes der Verkündigte, oder anders gesagt, sie erkannte "Gottes Offenbarung in Jesus". Die entstehende Kirche verstand Jesus "als den, den Gott durch die Auferweckung zum Messias gemacht hat, und dass sie ihn als den kommenden >Menschensohn< erwartet. Denn eben darin zeigt sich, dass sie seine Sendung als Gottes entscheidende Tat verstanden hat. Indem sie ihn als den Kommenden erwartet, versteht sie sich selbst als die durch ihn berufene Gemeinde der Endzeit. Für sie ist faktisch - einerlei, wie weit ins klare Bewusstsein erhoben - das Alte vergangen und die Welt neu geworden."⁶⁰ Da Gott seinen Sohn sandte, "als ... die Zeit erfüllt war" (Gal 4,4), bedeutet das Christusereignis das Ende der Geschichte und der Heilsgeschichte. Beide haben ihr Ziel erreicht und die Geschichte ist in die Eschatologie aufgegangen.⁶¹

Bultmann behauptete, dass die erste christliche Gemeinde sich als ein eschatologisches und nicht als historisches Phänomen verstand. Sie wusste, dass sie nicht mehr zur gegenwärtigen Welt gehörte, sondern zum neuen Äon, der vor der Tür steht. Doch behauptete Bultmann auch, dass das eschatologische Drama niemals stattfand, wie das Neue Testament es erwartet hatte. Er meinte zu erkennen, dass "die Weltgeschichte weiterlief und - wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist - weiterlaufen wird".⁶² Nach Bultmann haben schon Paulus und das Johannesevangelium bezeugt, dass das eschatologische Ereignis keine kosmische Katastrophe ist, "sondern dass es *ein Geschehen innerhalb der Geschichte* ist, anhebend mit dem Auftreten Jesu von Nazareth, sich weitervollziehend im Lauf der Geschichte, - aber nicht als eine historisch festzustellende Entwicklung sondern jeweils Ereignis werdend in Verkündigung und Glaube".⁶³ So werden Bedeutung und zukünftige Entwicklung der Geschichte für einen Christen sekundär. Entscheidend ist nur die Begegnung mit dem eschatologischen Ereignis, mit Jesus Christus, in der Verkündigung der Kirche. Diese Verkündigung fordert eine Entscheidung von uns und befähigt uns, frei von der Welt und ihren historischen Prozessen zu leben, obwohl wir immer noch Teil dieser Prozesse sind. Obgleich wir historische Wesen bleiben, empfangen wir Gottes vergehende Gnade. Deshalb sind wir nicht nur ein Produkt unserer Vergangenheit, sondern es ist uns erlaubt, einen neuen Anfang zu erleben.

Viele Schüler Bultmanns teilen diese streng dialektische Betrachtungsweise der Geschichte.⁶⁴ Andere Theologen zögern jedoch mehr, Gottes Heilsgeschehen so stark gegen die allgemeine Geschichte abzugrenzen. Karl Barth etwa behauptet in seiner kirchliche Dogmatik: "Die Heilsgeschichte ist *die* Geschichte". Sie umschließt alle andere Geschichte, die zu ihr in dieser oder

⁵⁸ Rudolf Bultmann, "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung", in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1966⁶, 3; vgl. auch Rudolf Bultmann, "Die Frage der natürlichen Offenbarung", in: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 22.

⁵⁹ Vgl. zum Folgenden Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, bes. 35f und 46f.

⁶⁰ ebd., 46.

⁶¹ Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 2. verb. Aufl., übers. v. Eva Krafft, Tübingen 1964, 46f.

⁶² Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie", in: *Kerygma und Mythos. Ein Theologisches Gespräch*, hg. v. Hans-Werner Bartsch, 3. durch einen Nachtrag erw. Aufl., Hamburg 1954, 18.

⁶³ Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 180f.

⁶⁴ Ein gutes Beispiel dafür ist der Aufsatz von Ernst Fuchs "Christus das Ende der Geschichte", in: *Evangelische Theologie VIII* (1948/49), 447-461, der als Antwort auf Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, geschrieben wurde.

jener Weise als Illustration und Reflexion gehört.⁶⁵ Aber er warnt uns, die Heilsgeschichte mit Religionsgeschichte oder der Geschichte des religiösen Geistes zu verwechseln, denn dann würde man sie zu einer Geschichte unter vielen abwerten. Barth versteht die Heilsgeschichte als den "Zusammenhang des besonderen Redens und Handelns Gottes zur Versöhnung der Welt mit sich selber, der in seiner Mitte und auf seiner Höhe die Geschichte Jesu Christi ist".⁶⁶

Besonders Oscar Cullmann hat im Gespräch mit Bultmann und dessen Schülern die Bedeutung der Heilsgeschichte für unser Verständnis der Geschichte im allgemeinen betont. Nach Cullmann bezeichnet das Kommen Jesu den Mittelpunkt der Geschichte. So bezeugt das ganze Neue Testament die Anschauung, "dass für *den gläubigen Christen die Mitte seit Ostern nicht mehr in der Zukunft liegt*", sondern schon in der Vergangenheit.⁶⁷ Cullmann findet diese Anschauung nicht nur darin begründet, dass das Neue Testament von der Perspektive der Auferstehung Christi aus geschrieben wurde. Auch Jesus selbst betonte, dass das Reich Gottes schon mitten unter den Menschen ist, als er mit dem Finger Gottes die Dämonen austrieb, Kranke heilte, die Macht des Todes brach und Sünden vergab. Doch belässt Jesus zugleich den zukünftigen Charakter des Reiches. Im Lichte des Christusereignisses, dem Mittelpunkt der Geschichte, wird die alttestamentliche Heilsgeschichte als vorbereitende Geschichte verstanden, die sich auf diesen Mittelpunkt zubewegt.⁶⁸ Diese Geschichtsdeutung dominiert besonders im Matthäusevangelium, nach dem Jesus eine Vielzahl alttestamentlicher Verheißungen erfüllt und eine große Zahl alttestamentlicher messianischer Titel trägt. Die Heilsgeschichte jedoch, die sich nach diesem Mittelpunkt ereignet, wird im Neuen Testament als Entfaltung des Christusereignisses beschrieben. Die erste christliche Gemeinde betrachtete das Christusereignis samt seiner neutestamentlichen Interpretation als Offenbarung des göttlichen Planes, nach dem die Heilsgeschichte bis zum Ende hin ablaufen wird.⁶⁹ Natürlich interessiert an diesem Punkt die Frage, wie wir zwischen der Heilsgeschichte und der allgemeinen Geschichte unterscheiden können.

Cullmann gesteht ein, dass ein Profanhistoriker die Geschichte Israels, einschließlich der Entstehung des Christentums, nicht als Heilsgeschichte bezeichnen würde, sondern als eine Geschichte, die mit der anderer Völker verknüpft ist.⁷⁰ Jedoch behauptet Cullmann, dass "alle Heilsgeschichte auf jener *göttlichen Auswahl* von Ereignissen innerhalb des Gesamtgeschehens beruht. ... Heilsgeschichte ist zwar zur Geschichte gehörig und doch nicht mit ihr gleichzusetzen, da sie nur eine schmale Linie innerhalb der Geschichte bildet."⁷¹ Da alle Geschichte letztlich in die Heilsgeschichte einmündet, würde es Cullmann sehr interessant finden, die verschlungenen Pfade aufzuzeigen, auf denen sich im Licht der biblischen Offenbarung die Vorbereitung für das Heil in der Geschichte der Heiden und ihrer Religion vollzog.⁷² Aber Cullmann versucht nicht, einen historischen Beweis der Tatsächlichkeit der Heilsgeschichte zu führen, denn er weiß, dass die Ereignisse der Heilsgeschichte als göttliche Offenbarung erfahren werden, dass Gottes Taten samt ihrer Bedeutung nur im Glauben erfasst werden können.⁷³ Damit gesteht Cullmann ein, dass die Heilsgeschichte nicht aus reinen, historischen Fakten besteht, sondern das Verstehen dieser Fakten einschließt. Beides zusammen, Faktum und rechte Interpretation, wird dann als Ergebnis der Selbstoffenbarung Gottes gesehen.

Wolfhart Pannenberg scheint mit dieser Interpretation unzufrieden, die zwar in Gottes Heilstätigkeit die historischen Ereignisse betont, es aber dann letztlich Gottes glaubenserweckender Initiative überlässt, uns zu überzeugen, dass in diesen Ereignissen sich

⁶⁵ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1: Die Lehre von der Schöpfung, 64.

⁶⁶ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2: Die Lehre von der Versöhnung, 914.

⁶⁷ Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 2. Aufl., Zürich 1948, 70.

⁶⁸ ebd., 120f, wo Cullmann auch herausstellt, daß das Christusereignis als Mittelpunkt der Zeit in einem Teil durch die alttestamentliche Vorbereitung erleuchtet wird. Damit wird das Alte Testament nicht überflüssig, sobald wir das Neue erreicht haben.

⁶⁹ Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, 270.

⁷⁰ Vgl. zum Folgenden Oscar Cullmann, a.a.O., 125f.

⁷¹ ebd., 137.

⁷² ebd., 133f.

⁷³ ebd., 123.

Initiative überlässt, uns zu überzeugen, dass in diesen Ereignissen sich tatsächlich Gott offenbart. Pannenberg will nicht zwischen einer besonderen Heilsgeschichte und der allgemeinen Geschichte unterscheiden, denn Gottes Heilstat ereignete sich "innerhalb der universalen Korrelationszusammenhänge der Menschheitsgeschichte und nicht in einem heilsgeschichtlichen Ghetto".⁷⁴ So behauptet Pannenberg: "*Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter.*"⁷⁵ Der Heilige Geist oder Glaube sind nicht nötig, um Gottes Selbstoffenbarung in den Ereignissen zu erkennen, die in der Bibel bezeugt sind.⁷⁶ Wenn sie in ihrem historischen Kontext erfasst werden, überzeugen diese Ereignisse von selbst, denn dann sprechen sie die Sprache der Fakten, und Gott hat sich in dieser Sprache offenbart. Durch diese Behauptungen möchte Pannenberg nicht den Glauben disqualifizieren. Für ihn wird der Glaube durch die unvoreingenommene Erfassung dieser Ereignisse hervorgebracht. Der Glaube vertraut auf die Verwirklichung der Zukunft, wie sie im Christusereignis aufschien und verhält sich dementsprechend. Aber es muss hier die Frage gestellt werden, ob der Glaube nur Vertrauen in die Zukunft ist oder auch Vertrauen in die Vertrauenswürdigkeit der Selbstoffenbarung Gottes einschließt, wie es in den biblischen Dokumenten zum Ausdruck kommt.⁷⁷ Pannenberg jedoch begegnet dieser Frage mit der Feststellung, dass der Glaube eine rationale

Kenntnis seiner Grundlage benötige, um nicht zur Leichtgläubigkeit auszuarten.⁷⁸ So gibt es für Pannenberg nur eine "natürliche" Erkenntnis der Geschichte, aber keine spezielle Glaubenserkenntnis durch den Glauben. Er weiß aber, dass die einfache Anerkennung der Geschichte nicht genügt.

Geschichte - und besonders die Geschichte Jesu - muss auch nach Pannenberg als ein Ereignis verstanden werden, das für unsere Existenz bedeutsam ist. "Der *bloß* historische Glaube, der sich mit der Feststellung des Geschehenseins begnügt und sich selbst von dem Geschehen nicht ergreifen lässt, hat also gerade den eigentlichen Sinn dieser Historie selbst noch nicht recht verstanden, sondern ihn verkürzt."⁷⁹ Aber nicht jeder nimmt das Christusereignis als etwas an, das die eigene Existenz berührt. Deshalb gibt Pannenberg zu, dass Erleuchtung notwendig ist, um psychologisch die Bedeutung des Christusereignisses zu verstehen. Trotzdem will er mit dem Begriff Glauben das Vertrauen darauf bezeichnen, dass das zu letztllicher Vollendung gebracht wird, was sich in proleptischer Vorwegnahme im Leben, Schicksal und in der Auferstehung Jesu Christi ereignet hat, das Ende der Geschichte und die Erfüllung der Offenbarung. Mit anderen Worten, für Pannenberg bezeichnet der Glaube die Vertrauenswürdigkeit dessen, wofür Christus steht, nämlich Gott und seine Zukunft.

Pannenberg hat überzeugend die dynamische Richtung des Christusereignisses herausgestellt. Auch zeigt er, dass man das Christusereignis in seinem geschichtlichen Kontext, der jüdischen Apokalyptik, sehen muss, um seine Bedeutung zu erkennen. Doch ist die Einsicht, dass dieser Teil der Geschichte, der mit dem alten Israel begann und im Christusereignis kulminierte, nicht nur ein Teil der nahöstlichen Geschichte ist, sondern dass von ihr alle andere Geschichte ihre Erleuchtung, Richtung und Beurteilung empfängt, nicht das Ergebnis eines rationalen Beweises. Seines ungeheuren Bemühens zum Trotz, die Einsichtigkeit dieser Geschichte zu zeigen, muss Pannenberg zugestehen, dass der Mensch Erleuchtung benötigt, um ihre entscheidende Bedeutung für seine eigene Zukunft anzuerkennen. Letztlich ist es Gottes eigenes Tun, das unsere Au-

⁷⁴ Wolfhart Pannenberg, "Heilsgeschehen und Geschichte", in: *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. I, 47.

⁷⁵ Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: *Offenbarung als Geschichte*, 3. These, 98.

⁷⁶ ebd., 99ff.

⁷⁷ Paul Althaus, "Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenburgs Begriff der Offenbarung", in: *Theologische Literaturzeitung* LXXXVII (Mai 1962), SP. 321-330, stellt zu Recht diese Frage und schlägt vor, den Titel der Veröffentlichung Pannenburgs in "Offenbarung als Geschichte und Glaube" umzubenennen.

⁷⁸ Für den Rest dieses Abschnitts vgl. Wolfhart Pannenburgs Antwort an Paul Althaus, abgedr. als "Einsicht und Glaube", in: *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. I, 223-237, bes. 223, 227 und 229.

⁷⁹ ebd., 229.

gen öffnet, um die Bedeutung dieses kleinen Teils der Geschichte, den man Heilsgeschichte nennt, für das Verständnis aller anderen Geschichte, einschließlich unserer eigenen, wahrzunehmen.

b) Anfang und Bestimmung der Geschichte

Wenn wir sagten, dass die im Christusereignis kulminierende Heilsgeschichte alle andere Geschichte erhellt, lenkt und richtet, wollten wir nicht den Eindruck hinterlassen, dass nur die Heilsgeschichte Gottes Geschichte ist. Alle Geschichte steht unter Gottes Leitung, während uns die Heilsgeschichte wie ein roter Faden den Weg durch die Geschichte zeigt.

"Das ursprüngliche religiöse Phänomen der israelitischen Religion ist die Erfahrung, dass man durch Jahwe gerettet wird", nämlich durch die Errettung aus Ägypten und die wunderbare Erhaltung auf der Wüstenwanderung.⁸⁰ Ähnlich ist das ursprüngliche religiöse Phänomen der christlichen Religion die Erfahrung, dass man durch Gott erlöst wird, nämlich durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi (vgl. 1 Kor 15,14). Dies bedeutet, dass die Phänomene, die die jüdisch-christliche Tradition konstituieren, wenigstens teilweise historischer Natur sind. Sie drücken die Überzeugung aus, dass Gott in der Welt zum gegenwärtigen und letzten Nutzen des Menschen tätig ist. Gott ist nicht nur eine Wirkkraft unter vielen, die für den gegenwärtigen Verlauf der Geschichte verantwortlich sind; er ist die Wirkkraft schlechthin. Jedoch wird die Alleinwirksamkeit Gottes innerhalb des geschichtlichen Prozesses niemals in einem absoluten Sinn verstanden.

Wo Gott als der angesehen wird, für den nichts unmöglich ist und der den Verlauf der Geschichte bestimmt, geschieht es aus der Überzeugung, dass Gott seinen Heilsplan erfüllen wird (Gen 18,14 und Lk 1,37). Doch ist damit nicht die Existenz von zerstörerischen und widergöttlichen Mächten innerhalb dieses Prozesses ausgeschlossen. Auch sind Altes und Neues Testament überzeugt, dass der Gott, der den jeweiligen Verlauf der Geschichte bestimmt, auch der ist, der die Welt und ihre Geschichte ins Dasein rief. Aber schon im Alten Testament beruht die Lehre von der Weltschöpfung nicht auf sich selbst, um sich als Hauptthema Ausdruck zu verschaffen, "sondern steht immer in Bezogenheit, ja in Abhängigkeit von Inhalten und Anliegen des Heilsglaubens".⁸¹ Nur in der Weisheitsliteratur Israels begegnen wir einem auf sich selbst beruhenden Schöpfungsglauben.

In den meisten Fällen blieb die Lehre von der Schöpfung gleichsam eine kosmische Folie, gegen die die Heilsverheißungen noch besser abstachen, oder sie wurde ganz in dem Komplex des Heilsdenkens mit einbezogen.⁸² Diese Tendenzen wurden im Neuen Testament noch verstärkt. Im Johannesevangelium etwa wird Jesus als der eingeführt, durch den alles geworden ist (Joh 1,3). In klarer Analogie zu der ersten Schöpfung sagt auch Paulus, dass, wenn jemand in Christus ist, er eine neue Kreatur ist; das Alte ist vergangen und Neues ist geworden (2 Kor 5, 17). Dieser soteriologische Bezug auf die Schöpfung am Anfang der Welt betont nicht nur, dass Gott der Schöpfer auch Erlöser ist. Er will uns auch überzeugen, dass tatsächlich keine anderen göttlichen Mächte in der Welt am Werk sind. Obwohl das Neue Testament die drohende Wirklichkeit ande-

⁸⁰ Theodorus C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 336. Vgl. dazu auch Gustavo Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, mit einem Vorwort v. Johann Baptist Metz, übers. v. Horst Goldstein, München 1980⁵, 141, der betont, daß auf der Grundlage der historischen und befreienden Erfahrung des Exodus in der Bibel eine starke Verbindung von Schöpfung und Erlösung hergestellt wurde.

⁸¹ Gerhard von Rad, "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 3. erw. Aufl., München 1965, 142. Vgl. auch Theodorus C. Vriezen, a.a.O., 334, der bemerkt: "This linking together of Israel's faith in the God of Salvation and the Creation of the world gives to the Old Testament philosophy of life a clarity, tranquility, warmth, and grandeur not to be found outside the Bible." Es würde jedoch den Rahmen unserer Arbeit sprengen, wenn wir eine vollständige Theologie der Schöpfung entwerfen wollten. Wir wollen uns nur mit dem Thema der Schöpfung als einem "Attribut" Gottes befassen.

⁸² Gerhard von Rad, a.a.O., 146f.

rer Kräfte in der Welt nicht übersieht, ist er überzeugt, dass sie schon "gerichtet" sind, nämlich durch Jesu Kommen in die Welt. Ihre Macht kann das letztgültige Ergebnis der Geschichte nicht beeinflussen (vgl. Joh 12,31; 16,11). Bultmann hat recht, wenn er betont: "Keine Zukunft des Weltgeschehens wird Neues bringen."⁸³ In und durch das Christusereignis ist das Ziel dieser Welt nicht nur entschieden, sondern in proleptischer Weise schon vorweggenommen worden. Das, was als Ziel der Geschichte erwartet wurde, nämlich die neue Schöpfung, wurde in Christi Auferstehung proleptisch vorweggenommen.

Man könnte nun vielleicht folgern, dass eine solche Vorausbestimmung des letzten Ziels der Geschichte dem Menschen jegliche bedeutsame Teilnahme am Geschichtsprozess verwehrt. Aber genau das Gegenteil trifft zu. In der griechisch-römischen Welt zum Beispiel wurde die Geschichte als Geschichte der menschlichen Taten, Zwecke, Erfolge und vergeblichen Bemühungen angesehen. "Die Götter leiten die Geschicke der Menschen nicht nach eigenem Plan; ihr Eingreifen besteht lediglich darin, dass sie den Plänen der Menschen Erfolg verleihen oder Misslingen über sie verhängen."⁸⁴ Der christliche Glaube wies ein solch optimistisches Verständnis der menschlichen Möglichkeiten zur Weiterführung der Geschichte zurück und behauptete zugleich, dass das Ziel des menschlichen Geschicks schon vorbereitet ist. Der historische Prozess wurde von nun an als Verwirklichung der göttlichen und nicht der menschlichen Absichten verstanden. Doch ist durch Christus jeder Mensch eingeladen, an seiner proleptischen Vorwegnahme dieses ewigen Ziels teilzunehmen. Wenn wir Jesus nachahmen und die neue Schöpfung, die im Christusereignis vorab angezeigt ist, anvisieren, können wir auf eine bessere Welt hinarbeiten.

Der Grund, den menschlichen Tätigkeiten solche Bedeutung zuzuschreiben, liegt in dem alttestamentlichen Verständnis, dass der Mensch als Bild Gottes geschaffen und mit der Herrschaft über die Welt betraut wurde. Das menschliche Streben erreicht jedoch nur durch Christus Bedeutung, denn seine Heilstat bewahrt uns vor der irrigen Meinung, dass unser endgültiges Schicksal immer noch von unserer Leistung abhängt. Das Christusereignis als gottgewirkte Entscheidung des letztlichen Resultates der Geschichte hat den Menschen der Sorgen enthoben, wie die Welt einmal enden wird. Der Mensch ist jetzt ein freier und annehmbarer Partner, der zur tätigen Antwort auf Gottes errettendes Werk eingeladen ist, um die Einzelheiten der Geschichte innerhalb des umfassenden Heilsrahmens mit auszuarbeiten. Damit sind Anfang und Bestimmung der Geschichte, so wie sie sich uns in der jüdisch-christlichen Tradition zeigen, von Gottes errettendem Heilswillen geprägt. Deshalb lädt uns Gott ein, als freiwillige Mitarbeiter unsere heute anstehenden Probleme einer Lösung näher zu bringen.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. In Konfrontation mit dem Prozess der Säkularisierung, der immer mehr Bereiche unseres Lebens erfasst, haben wir versucht, die Wurzeln dieses Prozesses freizulegen. Wir haben gefunden, dass sie ähnlich wie der progressive Geist des Christentums im jüdisch-christlichen Glauben liegen. Im Gegensatz zu diesem progressiven Geist sind die unmittelbaren Ursachen der Säkularisierung Kräften zuzuschreiben, die aus der griechischen und römischen Antike stammen. Wir haben uns dann den bekanntesten Versuchen zum Beweis der Existenz Gottes zugewandt und in jedem Fall gesehen, dass wir stets vor eine unvermeidliche Glaubensentscheidung gestellt wurden, nämlich anzuerkennen, dass Gott ist, oder abzulehnen, dass er ist. Wir sind mit einer ähnlichen glaubensbezogenen Alternative konfrontiert, wenn wir verstandesmäßig der letzten Grundlagen unserer Lebenseinstellung eindeutig vergewissern wollen, etwa der Einstellung des Relativismus, des Existentialismus usw.

⁸³ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 330, in seiner Exegese von Joh 12,31. Wir können ihm jedoch nicht zustimmen, wenn er im gleichen Satz fortfährt: "Und alle apokalyptischen Zukunftsbilder sind nichtige Träume." Die Betonung des entscheidenden Charakters des Jetzt macht die Zukunft nicht bedeutungslos. Das Gericht, das im Kommen Jesu stattfindet, eliminiert nicht alle zukünftigen Gerichte einschließlich des "jüngsten" Gerichts. Das eschatologische Jetzt, das in und mit dem Christusereignis sich ereignet, ist nur proleptische Antizipation. Dies heißt, es ist Antizipation von etwas, dessen Verwirklichung und letzte Enthüllung wir noch erwarten. Wegen dieser proleptischen Antizipation haben wir nicht nur eine allumfassende Gegenwart, sondern wir erwarten auch eine bedeutungsvolle Zukunft.

⁸⁴ Robin G. Collingwood, *Philosophie der Geschichte*, übers. v. Gertrud Herding, Stuttgart 1955, 49.

Zugleich bemerken wir das zutiefst menschliche Sehnen, unsere endliche Existenz zu transzendieren, ein Sehnen, das sich primär in den religiösen Bemühungen des Menschen dokumentiert.

Während wir die Religion als ein menschliches Grundphänomen erkannten, war es uns nicht möglich, einen tatsächlichen religiösen Fortschritt aufzuzeigen. Trotzdem mussten wir folgern, dass der Monotheismus, vielleicht wegen seiner Affinität zur jüdisch-christlichen Tradition, am ehesten eine aktive Weltbewältigung durch den Menschen erlaubt. Der Monotheismus ist jedoch vorwiegend in dreierlei Weise vertreten: entweder als Religion, in der der Mensch seine Erlösung dadurch bewirkt, dass er gewisse Gesetze befolgt, oder dass er Erlösung durch (mystische) Hingabe verfolgt, oder dass er auf Gottes ständige und großzügige Einladung antwortet, die allein durch Gottes Initiative an ihn ergeht. Natürlich hat keiner dieser monotheistischen Zweige jemals für längere Zeit in reiner Form existiert. Die Vorherrschaft der ersten zwei Formen in einer Religion wirkt sich immer etwas restriktiv auf das aktive Eingreifen des Menschen in der Welt aus, wie wir beim Islam und beim Buddhismus sahen. Doch der dritte Typus des Monotheismus, der historisch in der jüdisch-christlichen Tradition entstand und im Christusereignis als dem Heilsziel aller Schöpfung kulminierte, verleiht der menschlichen Tätigkeit in der Welt einen Ansporn, eine Richtung und eine Grenze. Die Nachahmung Jesu, die proleptische Vorwegnahme der neuen Schöpfung, wie sie in seiner Auferstehung vorab angezeigt ist, und die Erwartung Christi geben uns einen Rahmen, um eine bessere, aber niemals vollkommene Welt zu bauen.

Der säkulare Mensch hat den christlichen Glauben an Gott den Schöpfer und Lenker der Geschichte beiseitegelegt, während er immer noch ein progressives, lineares Geschichtsverständnis vertritt, das durch diesen Glauben ermöglicht wurde. Dadurch verliert er Ursprung und Ziel der Geschichte aus den Augen. Er verfißt einen immerwährenden Fortschritt (der Geschichte), ohne zu wissen, woher er kommt, wohin er geht und wo er schließlich enden wird. Somit wird allmählich die Ausrichtung auf die Zukunft ein Ziel in sich selbst, wobei es gleichzeitig mehr und mehr seines tieferen Sinnes entleert wird. In einem Zeitalter, in dem die durch einen modernen Geist ermöglichte Technologie bis an die letzten Enden der Erde dringt, und in dem der Ansturm der säkularen Zivilisation die meisten Weltreligionen hoffnungslos entmachtet, ist auch der christliche Glaube herausgefordert. Doch werden wir dabei nicht in unserer christlichen Existenz bedroht. Wir werden vielmehr herausgefordert, den säkularen Menschen zu einem ständigen Dialog über seine Zukunft einzuladen und zusammen mit ihm die Vieldeutigkeit und Tiefe seiner Geschichte neu zu entdecken, die er fast vergessen hat. Eine wahre Menschlichkeit immer die Gottesfrage impliziert, nötigt die Suche nach wahrer Menschlichkeit zu einer furchtlosen Bezeugung Gottes, der sich in Jesus Christus als Ursprung und Ziel der Geschichte offenbart hat, die ohne ihn dunkel und letztlich ohne Sinn ist. In seiner säkularen und pluralistischen Welt dürfen jedoch Apologetik und Verkündigung nicht die einzigen Ausdrucksweisen des christlichen Glaubens bleiben.⁸⁵ Der erste und nachhaltigste Kontakt mit dem christlichen Glauben geschieht oft durch Taten. Die Menschen würden zu Recht das Interesse an der Gegenwart des christlichen Zeugnisses verlieren, wenn die glaubende Gemeinde kein Interesse an der Welt zeigen würde, so wie sie ist, und wenn sie sich dort nicht so verhalten würde, wie es ihrem Bekenntnis angemessen ist. Unser Bekenntnis als christliche Gemeinde besteht aber darin, auf Gottes große und ständige Einladung mit einem in Liebe tätigen Glauben zu antworten. Eine solche Antwort wird auch heute nicht ungehört bleiben.

⁸⁵ Vgl. zum Folgenden Martin E. Marty in seinem anregenden Buch *Varieties of Unbelief*, New York 1964, bes. 218-221. Wir können nur sehr schwer F. Gerald Downing, *Has Christianity a Revelation?*, London 1964, bes. 282ff, zustimmen, wenn er das Wort "Offenbarung" durch das Wort "Heil" ersetzen will, da er behauptet, daß sich Offenbarung nur am Ende ereignet. Da sich dieses Ende proleptisch in Jesus dem Christus ereignet hat, können wir aber doch jetzt schon entgegen der Meinung Downings von Offenbarung sprechen. Schon im Alten Testament gibt es Offenbarung, obwohl nur indirekt, wie Pannenberg gezeigt hat. Downing behauptet zu Recht, daß das Insistieren auf Offenbarung oft zu einem statischen Christentum führt, abgesondert vom täglichen Leben, während das Heil uns zum Verfolgen eines christlichen Lebensstils anhält. Doch fragen wir uns, ob ein solcher Lebensstil nicht auch das Ergebnis unserer Antwort auf Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus sein könnte. Solange Gott, der in der Geschichte wirkt, ein Volk hat, das in Gehorsam zu seinem Wort lebt, sind Offenbarung, Heil und Hingabe nicht völlig voneinander getrennt.

Quellensammlung

KAPITEL I: *Vom Stammesgott zum Retter der Menschheit*

1. Der hervortretende Gott des israelitischen Glaubens

Helmer Ringgren: *Die Stammvätergestalten am Anfang der Geschichte Israels*

Die Überlieferung stellt einhellig eine Reihe von Stammvätergestalten an den Anfang der Geschichte Israels: Abraham, Isaak, Jakob und seine zwölf Söhne, von denen jeder einen der israelitischen Stämme repräsentiert. Ehe es ein wirkliches Israel gab, hat Gott aus der Völkerwelt einen Einzelnen erwählt und dazu berufen, der Stammvater eines großen Volkes zu werden und das Land Kanaan in Besitz zu nehmen. Dieser Mann war Abraham. Von seinem Leben und seinen Wanderungen, von seinem Sohn Isaak und dessen Sohn Jakob berichten die bunten Überlieferungen der Genesis.

Was steckt geschichtlich hinter diesen Erzvätererzählungen? Dass man sie nicht ohne weiteres als Geschichtsquellen benutzen darf, liegt auf der Hand. Wie man sich auch zu der viel erörterten Frage der Pentateuchquellen stellt, eines steht fest: diese Erzählungen sind durch eine jahrhundertelange mündliche Überlieferung und durch die schriftstellerische Wirksamkeit eines oder mehrerer Verfasser auf uns gekommen. So spiegeln sich in ihnen auch die Gedanken und Vorstellungen viel späterer Zeiten, und was wirklich altes und echtes Überlieferungsgut ist, lässt sich - wenn überhaupt - nur sehr schwer feststellen. Die extreme Auffassung der panbabylonischen Schule, die die Erzväter als Gestalten der Astralmythologie deutete, wird zwar heutzutage einhellig abgelehnt, aber trotz der unerhörten Fortschritte der modernen Archäologie steht noch Meinung gegen Meinung, was die geschichtliche Wirklichkeit hinter den Patriarchenerzählungen anbetrifft.

Quelle: Helmer Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, S. 15.

Albrecht Alt: *Der Gott der Väter*

Demnach bleiben die drei Vätergestalten und die zu ihnen gehörigen Kulte im ganzen doch lokal und regional getrennt nebeneinander stehen, und auch von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit, den Gott Abrahams, den Schreck Isaaks und den Starken Jakobs für Numina zu halten, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, wenn sie auch, jeder für seine Kultgemeinschaft, den gleichen Religionstypus darstellten. Die kultusgeschichtliche Betrachtungsweise, auf die uns die Annahme eines primären Zusammenhangs der Väterüberlieferungen mit der Verehrung der Vätergötter geführt hat, ermöglicht ein lebendiges Verständnis dieser örtlichen Isolierung der einzelnen Gestalten; die Analogie der gleichgearteten Kulte im arabisch-aramäischen Grenzgebiet, bei denen sich keinerlei örtliche Überschneidungen finden, ist hier ohne weiteres anwendbar. Die nähere Prüfung der sakralen Haftpunkte und der an ihrem Kultus beteiligten Gruppen und Stämme konnte uns aber ferner auch zeigen, wie im Laufe der Entwicklung doch eine Annäherung der Vätergestalten aneinander möglich wurde; es war die Anziehungskraft weniger großer Heiligtümer auf fernwohnende Gruppen, die mit der Entstehung übergreifender Kultgemeinschaften auch einen Ausgleich oder mindestens Austausch der Sonderbesitzstände in Religion und Tradition veranlasst hat. ...

Die Vereinigung der drei Gestalten in einem einzigen Stammbaum, diese unentbehrliche Grundlage für die volle Ausreifung der gesamtisraelitischen Vätertradition, wie wir sie aus den literarischen Bearbeitungen kennen, war dann nur die letzte Krönung des ganzen Prozesses. Sollte hier nicht auch eine Wurzel für die schließliche Verschmelzung der Götter Abrahams, Isaaks und Jakobs zu der einen Figur des Gottes der Väter liegen, die dann, wie wir sahen, den Schriftstellern so wichtig wurde?

Quelle: Albrecht Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, Stuttgart 1929, S. 60f

William Foxwell Albright: *Die mosaische Religion*

Grundlegend für die frühisraelitische Religion und in der mosaischen Tradition tief verwurzelt ist die anthropomorphe Auffassung von Jahwe. Unter den Ägyptern, Mesopotamiern und Kanaanäern finden wir zwar auch Tendenzen, die in dieser Richtung gehen; aber der Begriff der Gottheit bleibt fließend und unterliegt außerordentlichen Variationen. Ohne die primitiven dynamistischen und kollektivistischen Elemente zu berücksichtigen, die im Begriff der altorientalischen "Gottheit" enthalten sind, brauchen wir nur einen Blick auf die Mythologien, die biblischen Darstellungen und die Liturgien zu werfen, um zu sehen, dass die altorientalischen Götter in verwirrender Weise von der astralen Form in die Tierform, die Baumform, und in zusammengesetzte Manifestationen hinüberwechselten. Von Jahwe dagegen wird in den frühen Quellen fast immer in einer Weise gesprochen, die seine menschliche Gestalt ahnen lässt, wenngleich deren Körperlichkeit sich meist in dem strahlenden Licht, das seine "Herrlichkeit" (*kabôd*) genannt wird, verhüllt. Das anschaulichste und klarste, wahrscheinlich auch das älteste Beispiel ist die Stelle Exodus 33,23, wo Mose aus besonderer Gnade Jahwe von rückwärts, aber nicht sein Antlitz sieht, "denn kein Mensch soll mich schauen und am Leben bleiben". Auch erscheint er in jenen frühen Quellen mit durchaus menschlichen Seelenregungen, wie Fähigkeit zu Liebe und Hass, Freude und Sorge, Rache und Reue, allerdings immer auf heroischer Ebene. ...

Ebenso lebenswichtig war für die mosaische Religion, dass es in Jahwes Wesen lag, sich in keiner sichtbaren oder greifbaren Form abbilden zu lassen. Obwohl dies von der israelitischen Tradition durchwegs bezeugt wird, versuchten Gelehrte wiederholt nachzuweisen, dass es im frühen Israel Darstellungen der Gottheit gegeben habe. Jeder derartige Versuch beruhte jedoch auf subjektiven Argumenten und willkürlichen Annahmen, die sogar bei Solchen, die Ihnen zunächst zustimmten, nur in beschränktem Maße Geltung gewannen. Natürlich wäre es ebenso unwissenschaftlich, die *Möglichkeit* solcher bildlichen Vorstellungen und Darstellungen in greifbarer Form abzustreiten. Aber das Zeugnis unserer schriftlichen Quellen zusammen mit den - vollkommen negativen - Resultaten der Ausgrabungen sollte ausreichen, um zu beweisen, dass der Jahwismus in seinem Wesen bildlos war, und dass körperhafte Darstellungen von Anfang an seinem Geiste fremd waren. Wir werden unten nachweisen, dass es für die Annahme, Jahwe sei von den nördlichen Stämmen in Bethel und Dan in Stierform verehrt worden, überhaupt keine Grundlage gibt. Das goldene Kalb bildete lediglich als Fußgestell, auf dem der unsichtbare Jahwe stand, so wie im Tempel Salomons die unsichtbare Herrlichkeit Gottes über den Keruben thronte; der zugrunde liegenden Konzeption nach sind beide Vorstellungen sozusagen identisch.

Quelle: William Foxwell Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden*, München 1949, S. 263-266.

Walther Zimmerli: *Das erste Gebot*

Das 1. Gebot ist, wie die älteren Formulierungen noch deutlicher als Ex 20,2 zum Ausdruck bringen, nicht als eine Doktrin gemeint, wonach Israel zu glauben hätte, dass es auf der weiten Welt unter allen Völkern keine anderen Götter gebe. Es ist o.S. 34 schon ausgeführt worden, dass Israel zunächst ganz unbefangen die Existenz anderer Gottheiten in anderen Bereichen voraussetzt, wie denn auch Paulus in 1 Kor 8,5 dieses offen lässt: "Denn wenn auch sogenannte Götter im Himmel und auf Erden da sein mögen, wie es denn ja viele Götter und Herren gibt. ..." Wie dieser weiß es aber auch um die entscheidende Weiterführung: "So haben doch *wir einen* Gott ... ". So ist im 1. Gebot das "*dir*" unterstrichen: "Es sollen *dir* keine anderen Götter sein". Israel soll keinem anderen Gott die Proskynese und das Opfer zuteil werden lassen.

Es ist dann zu sehen, wie auch hier die Herausforderung der Geschichte zu schärferer polemischer Klärung des Gebotes zwingt. Hat das Israel der frühen Zeit in großer Unbefangenheit Namen und Prädikate des kan. Hochgottes El auf Jahwe übernommen und auch das, was die ältere Überlieferung von den Gottesbegegnungen mit dem "Gott der Väter" wußte, als Verheißungsgeschichte Jahwes interpretiert, so ist der scharfe Gegensatz offenbar erstmals an der Gestalt des Gottes Baal, des Sohnes Els, der es im besonderen mit Fruchtbarkeit und Witterungsphänomenen und dem verbundenen Ritual zu tun hatte, aufgebrochen.

Quelle: Walther Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1982⁴, S. 101.

2. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus

Herbert Braun: *Von der Vergegenständlichung zur Vergeistigung Gottes*

Wie der Gottesname, so werden auf dem Wege vom Alten zum Neuen Testament auch Gottes Verhaltensweisen alteriert. Jahwe kommt herab; das Herabkommen ist im Neuen Testament Sache der Engel oder des gnostisch verstandenen Erlösers (besonders bei Johannes und in nach-paulinischen Texten). Jahwe geht (Gen 18,33; Num 12,9); im Neuen Testament tut das nur der Engel (Lk 1,38; 2,15; Apg 10,7). Jahwe schwört im Alten Testament oft; Gott im Neuen Testament nur noch innerhalb einer Beweisführung, die das Alte Testament zitiert. Nach einer breiten alttestamentlichen Tradition wohnt Gott im Tempel und verlangt kultische Heiligkeit, ohne welche eine Berührung etwa der Lade tödlich wirkt (ist das nicht "dingliche Heiligkeit?"); für Jesus wird der Kult gleichgültig, und Paulus kennt kein Ding, das durch sich unrein ist (Röm 14, 14). Oft entbrennt im Alten Testament Jahwes Zorn in sinnlicher Weise; das Neue Testament redet auf seinen verschiedenen Stufen zwar auch von Gottes Zorn und seinem Zürnen, aber weniger als das Alte Testament und dann unsinnlich, was sich auch darin ausdrückt, dass die *orgé* [Zorn] bei Paulus sich auf dem Übergang zu einer Hypostase befindet. Die gleiche Reduzierung zeigt sich auch darin, dass Jahwe im Alten Testament oftmals die Ungehorsamen "hingibt" (*paradidonai*) etwa 4 Spalten in der Septuaginta-Konkordanz, also etwa 200 mal), während das Neue Testament den gleichen Begriff 6 mal bringt (Apg 7,42; Röm 1,24.26.28; 2 Kor 4,11; 2 Petr 2,4). Kurz: Die Gottesvorstellung befindet sich vom Alten zum Neuen Testament unverkennbar auf dem Wege von der Gegenständlichkeit zur Vergeistigung.

Quelle: Herbert Braun, "Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament. Eine Antwort an Helmut Gollwitzer", in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964, S. 403.

Joachim Jeremias: *Gott der Vater*

Die völlige Neuheit und Einmaligkeit der Gottesanrede 'Abba [Vater] in Jesu Gebeten zeigt, dass sie das Herzstück des Gottesverhältnisses Jesu ausdrückt. Er hat mit Gott geredet wie ein Kind mit seinem Vater: vertrauensvoll und geborgen und zugleich ehrerbietig und bereit zum Gehorsam. ...

Jesus hat 'Abba als heiliges Wort betrachtet. Wenn er den Jüngern die Weisung gibt "Ihr sollt niemanden auf Erden euren Vater nennen, denn einer ist euer Vater, der himmlische"(Mt 23,9), so will er ihnen gewiss nicht untersagen, den leiblichen Vater anzureden. Vielmehr hat er den Brauch im Auge, Respektspersonen, insbesondere ältere Männer, mit 'Abba anzureden. Das sollen die Jünger nicht tun, weil es ein Missbrauch dieses Wortes wäre. Die Ehrung mit dem Vaternamen wollte er Gott allein vorbehalten wissen. Dieses Verbot zeigt, mit welcher Ehrfurcht die Gottesanrede 'Abba für Jesus umgeben war.

In der Gottesanrede 'Abba äußert sich das letzte Geheimnis der Sendung Jesu. Er wusste sich bevollmächtigt, Gottes Offenbarung zu vermitteln, weil Gott sich ihm als Vater zu erkennen gegeben hatte (Mt 11,27 par.).

Quelle: Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, S. 73.

Oscar Cullmann: *Die heilsgeschichtliche Sicht der Christologie*

Diese heilsgeschichtliche Sicht der Christologie, die uns von der Schöpfung über die Versöhnung im Kreuz und über die unsichtbar gegenwärtige Herrschaft Christi bis hin zur noch ausstehenden Vollendung in der neuen Schöpfung fährt, ist durch zwei wesentliche Aspekte bestimmt, die wir bei der Untersuchung der verschiedenen Lösungen des Christusproblems immer wieder angetroffen haben: einerseits durch das Prinzip der *Stellvertretung*, nach dem sich dieses ganze Geschehen vollzieht, andererseits durch den Gedanken der *Selbstmitteilung Gottes*, die die verschiedenen Phasen des Geschehens miteinander verbindet, so dass unter dem gemeinsamen Gesichtswinkel der Offenbarung Christus als der Schöpfungsmittler auf eine Stufe mit dem gekreuzigten Jesus von Nazareth gestellt werden kann.

Dass das Prinzip der *Stellvertretung* die Bewegung der Heilsgeschichte bestimmt, habe ich in "Christus und die Zeit" ausführlich dargelegt. Der Weg geht zunächst von der Vielheit in progressiver Reduktion zum Einen, und von diesem Einen, der die Mitte darstellt, zurück zur Vielheit: von der Schöpfung zur Menschheit, von der Menschheit zu Israel, von Israel zum "Rest", vom "Rest" zum Inkarnierten; und nun vom Inkarnierten zu den Aposteln, von den Aposteln zur Kirche, von der Kirche zur Welt und zur neuen Schöpfung. Aber der Eine, der sich in der Mitte der Zeit inkarniert, ist auch vorher und nachher stellvertretend am Werk. So haben wir in den entscheidenden christologischen Würdetiteln stets den Gedanken der Stellvertretung enthalten gefunden: im leidenden Gottesknecht, im Hohenpriester, im Menschensohn, im Gottessohn - jedes Mal freilich unter einem besonderen Gesichtswinkel.

Der zweite vorhin genannte Hauptgedanke, den wir in unserm summarischen Rückblick hervorheben wollen, Christus als die *Selbstmitteilung Gottes*, charakterisiert besonders die christo-

logischen Lösungen, die wir in den letzten Kapiteln untersucht haben (Logos, Gottessohn, Gott). Aber er ist durchaus nicht auf diese beschränkt, sondern liegt letzten Endes allen christologischen Begriffen zugrunde: zunächst denen, die, wie das des *Ebed Jahwe* und z.T. der des Menschensohnes, das *irdische* Werk Jesu erklären. Denn im Leben des Inkarnierten ist Gottes Offenbarung gleichsam "handgreiflich" geworden: wir haben seine Dora, die ja die Dora Gottes selber ist, *geschaut* (Joh. 1,14); mit allen menschlichen Sinnen konnte sie erfasst werden (1. Joh. 1,1 ff.). Wenn dieses menschliche Leben, wenn der Sühnetod Jesu, wenn jene Ereignisse, die sich historisch-chronologisch datieren lassen, die Offenbarung Gottes als sein *entscheidendes* Handeln darstellen, dann ist gerade auch mit diesem Offenbarungsbegriff die Notwendigkeit einer *heilsgeschichtlichen Christologie* gegeben; dann muss nach beiden Seiten hin alle Offenbarung Gottes auf diese Christusmitte bezogen werden, auf diesen irdischen Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten und Auferstandenen.

Quelle: Oscar Cullmann, *Die Christologie des neuen Testaments*, Tübingen 1963³, S. 334f.

Wolfhart Pannenberg: *Die Gottheit Jesu*

In drei Schritten soll nun der Weg angegeben werden, der sachlich vom Offenbarungsgedanken zur Erkenntnis der Gottheit Jesu fährt.

1. Das Christusgeschehen ist nur insofern Offenbarung Gottes - Erscheinung der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu: 2 Kor 4,6 -, als es den Anbruch des Endes aller Dinge bringt. Darum ist die Auferweckung Jesu von den Toten, in der sich das allen Menschen bevorstehende Ende an Jesus im voraus ereignet hat, das eigentliche Offenbarungsgeschehen. Nur wegen der Auferweckung Jesu, nämlich weil dieses Geschehen der Anbruch des allen Menschen bevorstehenden Endes ist, kann von Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gesprochen werden. Ohne das Ereignis der Auferweckung Jesu wäre dem theologischen Reden von einer Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus der Boden entzogen.

2. Der Begriff der Selbstoffenbarung schließt ein, dass es nur eine einzige Offenbarung geben kann. Gott kann nicht in zweierlei oder mehrerlei verschiedener Weise sich selbst kundtun als den, als der er von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Wenn jemand in einem bestimmten, besonderen Geschehen sich endgültig erschlossen hat, dann kann er nicht in einem anderen, von dem ersten verschiedenen Geschehen, noch einmal im gleichen Sinne sich selbst erschließen. Sonst hat er sich eben in dem ersten Geschehen nicht voll und ganz, sondern allenfalls teilweise erschlossen. Entweder also kommt es überhaupt immer nur zu teilweiser, unter einseitigen Aspekten wahrgenommener Selbsterschließung Gottes, oder aber es gibt in einem Falle Offenbarung, die dann freilich ex definitione einmalig ist, weil eine Mehrzahl ihren Offenbarungscharakter wiederum aufheben würde.

3. Mit der wesenhaften Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes hängt der dritte Zug zusammen: Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes enthält schon den Gedanken, dass der Offenbarer und das Offenbarte identisch sind. Gott ist sowohl das Subjekt, der Urheber seiner Selbstoffenbarung, als auch ihr Inhalt. Von einer Selbstoffenbarung Gottes im Christusgeschehen zu reden, heißt also, dass das Christusgeschehen, dass Jesus zum Wesen Gottes selbst gehört. Wäre es anders, so würde das menschliche Geschehen des Weges Jesu den darin wirkenden Gott verhüllen, seine volle Offenbarung also ausschließen. Selbstoffenbarung im strengen Sinne liegt nur da vor, wo das Medium, durch welches Gott sich kundgibt, nichts ihm Fremdes ist, keine Verdunkelung des göttlichen Lichtes mit sich bringt, sondern im Gegenteil, die Erkenntnis der Gottheit Gottes überhaupt erst bewirkt. ...

Wenn Gott durch Jesus Christus offenbart ist, dann wird erst durch das Christusgeschehen definiert, wer oder was Gott ist. Dann gehört Jesus Christus schon zur Definition Gottes und also

zu seiner Gottheit, zu seinem Wesen. Das Wesen Gottes ist dann ohne Jesus Christus gar nicht zugänglich. Gott ist wesentlich "der Gott, der die Toten lebendig macht"(Röm 4,17), weil er der ist, "der Jesus von den Toten auferweckt hat"(Röm 8,11). Wir wissen nicht zuerst, wer Gott ist, und dann auch noch etwas von Jesus, sondern erst angesichts Jesu wissen wir, dass der Grund aller Wirklichkeit, nach dem jeder Mensch klar oder verhüllt, bewusst oder unbewusst fragt, in seinem eigentlichen Wesen identisch ist mit dem Gott Israels. Das wissen wir, weil - um es noch einmal zu sagen - an Jesus von dem Gott Israels her das uns und allen Dingen bevorstehende Ende schon ereignet, die Bestimmung alles Seienden in ihm schon erfüllt ist.

Quelle: Wolfhart Pannenberg, *Grundbezüge der Christologie*, Gütersloh 1964, S. 127f.

Wolfhart Pannenberg: *Das Anwachsen der Gottesoffenbarung*

2. *These: Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt.*

Die Verbindung der Offenbarung mit dem Ende der Geschichte hängt auf das engste zusammen mit ihrer Indirektheit. Sie folgt unmittelbar aus der Indirektheit des göttlichen Selbsterweises und ist umgekehrt ohne diese Voraussetzung nicht zu verstehen. ...

Die Anfänge Israels wachsen nur langsam aus der religionsgeschichtlichen Umwelt des Alten Orients zu ausgeprägter Eigenart heraus und bleiben auch später vielfältig mit ihr verflochten. Israel ist aus dieser Umwelt nicht künstlich zu isolieren durch die Behauptung einer an seinen Anfängen stattgehabten übernatürlichen Offenbarung. Eine derartige Behauptung, die aus der Religionsgeschichte zwangsläufig den sakralen Bezirk einer Heilsgeschichte (im anrühigen Sinne des Wortes) ausgrenzen würde, ist unnötig und sogar sinnlos von der Erkenntnis her, dass die Offenbarung ihren Platz nicht am Anfang, sondern erst am Ende der Geschichte hat. Die anfänglichen Erscheinungen Jahwes sind nicht nur religionsphänomenologisch, sondern auch theologisch als Erscheinungen eines Numen zu betrachten, wie sie die Religionsgeschichte auch sonst kennt. Handelt es sich dabei um ein Numen von besonderer Art, so doch im Sinne einer in der Religionsgeschichte auch sonst vorkommenden Sonderart. Erst im Laufe der Geschichte, die von Jahwe her erfahren wird, erweist sich dieser Stammesgott als der eine, wahre Gott. Genau genommen und endgültig resultiert dieser Erweis erst am Ende aller Geschichte. Aber im Geschick Jesu ist das Ende aller Geschichte im voraus, als Vorwegnahme ereignet. Nur darauf hin kann gesagt werden, dass der Gott Israels sich im Geschick Jesu - wir werden das noch genauer bedenken - als der eine wahre Gott erwiesen hat.

Quelle: Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zu Lehre von der Offenbarung", in: *Offenbarung als Geschichte*, hg. v. Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1961, S. 95, 97f

KAPITEL II: *Das Antlitz Gottes*

1. Gott als zutiefst personhaft

Paul Tillich: *Jede konkrete Aussage über Gott muss symbolisch sein*

Es kann kein Zweifel bestehen, dass jede konkrete Aussage über Gott symbolisch sein muss; denn eine konkrete Aussage ist eine solche, die einen begrenzten Ausschnitt der endlichen Erfahrung benutzt, um etwas über Gott auszusagen. Sie geht dabei über die Grenzen dieses Ausschnitts hinaus und schließt ihn doch zugleich ein. Der Ausschnitt der endlichen Wirklichkeit, der zum Träger einer konkreten Aussage über Gott wird, wird zugleich bejaht und verneint. Er wird zum Symbol, denn ein symbolischer Ausdruck ist ein solcher, dessen gewöhnlicher Sinn durch das, auf das er hindeutet, verneint wird. Aber er wird nicht nur verneint, sondern auch bejaht - als symbolisches Material für das Unendliche.

Nunmehr muss die entscheidende Frage gestellt werden: Kann ein Ausschnitt endlicher Wirklichkeit Grundlage werden für eine Aussage über das, was unendlich ist? Die Antwort ist: Sie kann es, weil das, was unendlich ist, das Sein-Selbst ist und weil alles Seiende am Sein-Selbst partizipiert. Die *analogia entis* ist nicht die Eigenart einer fragwürdigen Theologie, die durch Schlussfolgerungen vom Endlichen auf das Unendliche Gotteserkenntnis zu gewinnen sucht. Die *analogia entis* gibt uns allein das Recht, überhaupt von Gott zu sprechen. Sie beruht auf der Tatsache, dass Gott als Sein-Selbst verstanden werden muss.

Quelle: Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956³, S. 277f.

Otto Weber: *Gottes Eigenschaften sind in seiner Selbsterschließung begründet*

Gottes Eigenschaften, wie sie in seiner Selbsterschließung offenbar werden, sind wahrhaft Eigenschaften seiner-selbst. Denn Gott hat nicht "etwas", sondern sich *selbst* offenbart. Dies führt zu der Erkenntnis, dass Gottes Eigenschaften allein als *seine* Eigenschaften theologisch qualifiziert zu denken sind. Er-selber in seiner Selbsterschließung *macht* seine "Eigenschaften" zu dem, was sie sind. Wir können den Satz, dass Gott Liebe sei, nicht schon dadurch für gefällt halten, dass wir den Prädikatsbegriff "Liebe" bis in das Letzte hinein analysieren und dabei unsere eigenen Begriffe und Erfahrungen zum Ausgangspunkt nehmen. Gott ist nicht im Höchstmaß das, was *wir* "Liebe" nennen, sondern der Prädikatsbegriff erhält seine Füllung einzig durch den Subjektbegriff: *Gott* ist Liebe. Er ist *gottheitliche* Liebe. Und so geht es mit allen anderen Prädikaten. Man kann sich das (vorläufig) etwa an dem Begriff der "Allmacht" Gottes deutlich machen. Dieser Begriff ist nicht etwa dadurch zu fällen, dass wir Gott eine Art von äußerstem Superlativ dessen zuschreiben, was wir "Macht" nennen. Gott befindet sich nicht in gerader Verlängerung und Überhöhung oberhalb der Höchsten für uns denkbaren (oder wahrnehmbaren) Macht. Seine Allmacht ist in Jesus Christus zugleich als die *Durchbrechung* dessen qualifiziert, was wir überhaupt "Macht" nennen - sie ist ja auch sein Vermögen zur "Ohnmacht", zur Selbsterniedrigung.

In diesem Sinne allein ist es gemeint, dass Gottes Eigenschaften nicht nur und nicht primär eine Relation zum Geschöpf, noch weniger eine von seinem Wesen scheinbare Relation des Geschöpfes zu ihm bzw. zum Bewusstsein von ihm aussagen, sondern sein *Wesen*. *Dies* sein Wesen, so sahen wir schon, ist ja in sich selber Relation, Leben, Zuwendung, Gegenübersein, Liebe. Wir können hiernach sagen: Eigenschaften Gottes sind die in seiner Selbsterschließung als der Offenbarung des dreieinigen, des lebendigen Gottes sich zeigenden Bekundungen seiner lebendigen, uns zugewandten gottheitlichen Wirklichkeit.

Quelle: Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. I., Neukirchen-Vluyn 1964 , 456f.

Walther Eichrodt: *Der Personcharakter Gottes*

Einmal gewinnt die Gottheit ausgesprochen *persönlichen Charakter*. Schon die Hochschätzung des Gottesnamens überhaupt und die Art seines Gebrauchs bewegen sich in dieser Richtung. Gehört doch die Kundgabe des Gottesnamens so unlösbar mit der Offenbarung Gottes zusammen, dass geradezu verschiedene Epochen der Offenbarung durch verschiedene Gottesnamen unterschieden werden konnten. Indem aber Gott selber sich einen Namen gibt, bezeichnet er sich als den Bestimmten, vor andern Kennbaren, Individuellen. Der Gegensatz zu einer abstrakten Gottesidee wie zu einem namenlosen Urgrund des Seins ist dadurch festgelegt, das intellektuelle wie das mystische Missverständnis Gottes wird abgewehrt.

Wie hoch man diese Kundgabe des Gottesnamens als Tat des aus seiner Verborgenheit heraustretenden und zur Gemeinschaft sich anbietenden Gottes schätzte, zeigt der eifrige Gebrauch des Gottesnamens überall, wo man sich der Nähe und wirksamen Hilfe Gottes vergewissern wollte. Im Namen Jahwes ... betet und schwört, segnet und flucht, kämpft und triumphiert man und ist gewiss, damit Gottes Gegenwart herbeizurufen. Wie Jahwe selber seine Nähe durch Ausrufung seines Namens kundtut und den Ort seiner Anbetung als die Stätte seiner Namensnennung heiligt, so vertrauen seine Anbeter darauf, durch den ihnen kundgegebenen Namen Gott selbst mit seiner Macht und Hilfsbereitschaft zum Eingreifen zu bewegen. Denn in der Kundgabe seines Namens hat Gott sich ihnen gleichsam zu eigen gegeben, ihnen einen Teil seines Wesens erschlossen und den Zugang dazu geöffnet.

Der enge Zusammenhang, in dem hierbei Name und Wesen Gottes stehen, ist zweifellos nur aus der Kenntnis des primitiven Namenglaubens ganz begreiflich. Dort ist der Name ja nicht nur Kennzeichnung der Person, sondern mit ihrer Existenz aufs engste verbunden, so dass er geradezu zu ihrem Doppelgänger werden kann. Darum ist Kenntnis des Namens mehr als äußere Unterscheidung der Person, sie ist Beziehung zu ihrem Wesen.

Quelle: Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: *Gott und Volk*, Stuttgart 1957⁵, S. 131f.

Helmut Thielicke: *Die Personhaftigkeit Gottes*

Die Anwendung des Personbegriffes auf Gott, seine Bezeichnung als "persönlicher Gott" also, legt sich nach dem bisher Gesagten jedenfalls aus zwei negativen Gründen nahe und tauchte deshalb in diesen Zusammenhängen auch bereits auf.

Einmal ist der Begriff "Person" von erheblicher Sperrigkeit gegenüber Ideen und Postulaten sowie ähnlichen Materialien, aus denen der "Gott der Philosophen" gebildet wird. Denn dem Personbegriff eignet die Aussage, dass es sich um eine nicht subsumierbare "Individualität" handle. Freilich ergibt sich damit auch die Frage, der wir uns schon bald stellen müssen, ob nicht gerade deshalb die Anwendung des Personbegriffs auf Gott in anderer Hinsicht wieder kritisch wird: Bedeutet Individualität nicht auch Einschränkung und damit eine die Gottheit Gottes antastende Aussage? -

Ferner legt sich die Anwendung des Personbegriffs auf Gott insofern nahe, als wir schon sahen: Da Gott niemals nur Antwort auf menschliche Fragen ist, sondern in seiner Selbsterschlie-

Bung allererst die Existenzposition für die Frage nach sich *bewirkt*, da er so in die Wahrheit *bringt* und mit der "neuen Kreatur" auch neue *Fragen* auf den Plan ruft, kann das "Wer oder was" Gottes kaum anders als durch das Wort "Person" ausgedrückt werden. Denn als "Person" ist er eben niemals nur Objekt - z.B. Objekt unseres Fragens, Denkens, Hoffens, Postulierens, sondern zugleich jenes bewirkende, sich selbst erschließende Subjekt. Nur mit Hilfe des Personbegriffes scheint es auch allein ausdrückbar zu sein, dass Gott Verstehen, Freiheit und Liebe ist. Negativ ausgedrückt besagt dies: Er ist nicht eine *prima causa*, die dem von ihm Bewirkten den Charakter eines bloßen effectus verleiht. Vielmehr ist er der Schöpfer, der die Kreatur "Mensch" in ihr Eigensein entlässt und ihr die Bestimmung verleiht, entscheidungsfähiges, seine Bestimmung ergreifendes oder sie verfehlendes Gegenüber zu sein.

Der so sich nahelegende Personbegriff wird freilich auch, wie schon angedeutet, seine Fragwürdigkeiten haben, so dass sich etwa Tillich veranlasst sieht, die Redeweise vom persönlichen Gott zu vermeiden und statt dessen von der "Tiefe" des Seins zu sprechen. *Dass* der Personbegriff in seiner Anwendung auf Gott so auch gewisse dubiose Seiten hat, kann nach den bisherigen Überlegungen zur Gottesfrage ja nicht mehr zweifelhaft sein:

Wenn wir gezeigt haben, dass das Wort "Gott" niemals das Synonym eines anderen Wortes (wie etwa Norm, Wert usw.) sein kann, sondern es allemal übersteigt, dann wird man von vornherein darauf gefasst sein, dass die gleiche Problematik sich auch auf das Wort "Person" beziehen müsse. Eine Gleichsetzung von Gott und Person oder gar der Versuch, die menschliche "Person" zum Modellbild der Gottesvorstellung zu machen, verbieten sich damit von vornherein. Derart gleichsetzende Relationen würden Gott wiederum zum Abbild des Geschöpflichen im Sinne der *religio hominis* und des Götzendienstes machen. Gott als alter Mann mit dem langen Bart wäre nur eine karikierende Extremvorstellung, wie sie sich in diesem Rahmen ergeben kann. Ein vom Bilde des Menschen bestimmter Personcharakter Gottes würde so dem Verdikt des Anthropomorphismus unterliegen.

Deshalb können wir von vornherein sagen: Genauso wenig, wie Christus durch den Logos-Begriff definiert werden kann, sondern wie er umgekehrt den Sinngehalt dieses Begriffes durch sich selbst bestimmt, so ist auch Gott nicht durch einen vorgegebenen Personbegriff zu definieren. Vielmehr verleiht auch hier das Wort "Gott" dem Begriff "Person" eine neue Aussageintention, sobald dieser Begriff zu dem Dienst entboten wird, das Wesen Gottes zu umschreiben. Auch er wird gleichsam, wie wir früher sagten, getauft.

Quelle: Helmut Thielicke, Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. 11: Gotteslehre und Christologie, Tübingen 1973, S. 123f

Th. C. Vriezen: *Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes*

Gott hat sich Israel als der Heilige, d.h. Unnahbare, ganz Andere, als die herrliche Majestät, der Herrscher über alle Mächte im Himmel und auf Erden, offenbart, der seine Ehre behauptet, der in seinem Zorn richtet, der zugleich in Gerechtigkeit und Wahrheit der Absolute ist. Die volle Herrlichkeit der Heiligkeit Jahwes bildet den Hintergrund seiner Gebote der Gerechtigkeit und gibt den ethischen Forderungen einen unausweichlichen Charakter. ...

Diese Heiligkeit wird durch seine Transzendenz, Herrlichkeit, Machtfülle, Unnahbarkeit, Eifersucht, Zorn, Wahrheit und Gerechtigkeit gekennzeichnet. Ihr korrespondiert aber die andere Seite. Gott ist nicht allein transzendent, weltjenseitig, sondern eben dieser Welt zugewendet, indem er sie in seine Gemeinschaft einschließt. Einige von den bei der Kennzeichnung der Transzendenz besprochenen Eigenschaften Gottes hätten auch hier ihren Platz: Macht, Zorn und vor allem Wahrheit und Gerechtigkeit. Sie sind jedoch so direkt mit dem Gedanken der Heiligkeit verbunden, dass sie davon nicht gut abzulösen sind. Übrigens sind auch die nun zu bespre-

chenden Eigenschaften Gottes von seiner Heiligkeit nicht isolierbar, sondern ebenso sehr in seinem heiligen Wesen begründet. Gott hat im AT keine zwei Gesichter wie manche heidnischen Götter. Er ist kein Doppelwesen, sondern Einer (Dt 6,4), auch wenn er vom Geschöpf niemals voll erkannt werden kann. ...

Es ist keine natürliche - die Transzendenz Gottes verhindert jede natürliche Relation -, aber gleichwohl eine vollkommene Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott möglich. Denn dieser Gott ist barmherzig und gnädig, langmütig und groß in Liebe (*chesed*, d.h. Solidarität, Zusammengehörigkeit) und Treue (Ex 34,6). Der heilige, mächtige Gott will die Gemeinschaft mit dem Menschen. Die zitierten Worte aus Ex 34 werden in mancherlei Verbindung wiederholt und häufig in bestimmten Nuancen auf Gott angewendet. Barmherzig (*rachum*) ist eigentlich das Wort, das die Verbundenheit von Mutter und Kind bedeutet. Es wird denn auch - jedenfalls der Wortstamm - in Jes 49,15 gebraucht, wo die Liebe Gottes zu seinem Volk unwandelbarer genannt wird als die Liebe der Mutter zum Kind. Gnädig (*chanun*) ist Gott als der, der dem Menschen seine hohe Gunst offenbart. Das Wort Gunst (*chen*) bezeichnet das große Wohlwollen eines Hochstehenden gegenüber dem Untergebenen. Langmütig heißt eigentlich: der, der seinen Zorn lange aufschiebt, geduldig ist. Groß in *chesed*: dies Wort, das wir hier mit Liebe wiedergaben, deutet auf die feste Verbundenheit. Gott ist mit dem Menschen fest zusammengeschlossen, und dieser mit Gott. Es ist diese Verbundenheit (oder Treue), die das Verhältnis Abrahams zu Gott auszeichnet (Gn 24,27). Von diesem Wort leuchtet das AT allenthalben. Man übersetzt es meist mit Güte, und das Zeichen der Güte haftet in der Tat auch an, vor allem aber meint es Treue. Die Wörter *chesed* (Solidarität) und *'emet* (Treue, Festigkeit) stehen oft beieinander und bilden nicht selten eigentlich *einen* Begriff. die feste, treue, unlösliche Verbundenheit.

Quelle: Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen 1956 S. 135ff.

2. Die Geschichtswirksamkeit Gottes

Gerhard von Rad: *Die Geschlechtsbezogenheit des Alten Testaments*

Mit alledem dürfte noch deutlicher geworden sein, dass sich eine alttestamentliche Theologie nicht beschränken darf auf eine Darstellung der Gedankenwelt ohne Einbeziehung der Geschichtswelt, der doch Israels ganze theologische Arbeit galt. Die entscheidenden Begebenheiten dieser Geschichte waren ja selbst ein Gegenstand des Glaubens Israels, und ebenso war ihre ganze Darstellung ein Werk seines Glaubens. Darüber hinaus ist nun aber auch hinsichtlich des schwierigen Problems einer sachgemäßen Entfaltung des Zeugnisses Israels der Weg vorgezeichnet. Können wir die theologische Gedankenwelt Israels nicht von seiner Geschichtswelt lösen, weil deren Darstellung ja selbst ein kompliziertes Werk des Glaubens Israels war, so heißt das zugleich, dass wir uns der Abfolge der Ereignisse, wie sie der Glaube Israels gesehen hat, überlassen müssen. Vor allem ist darauf zu achten., dass wir uns bei der Nachzeichnung der bekenntnismäßigen Inhalte nicht um Rekonstruktionen von ideellen Verbindungslinien und systematischen Zusammenhängen bemühen, wo Israel selbst keine solchen Zusammenhänge gesehen oder herausgehoben hat. Wir würden uns den Zugang zu dem Eigensten der theologischen Arbeit Israels von vornherein verbauen, wenn wir die Geschichtswelt nicht in der Aufeinanderfolge und in der inneren Verknüpfung ernstnehmen wollten, wie sie Israel sich selbst zurechtgelegt hat. Das bringt ohne Frage für unsere abendländische theologische Denken große Schwierigkeiten. Es wird uns wohl auch nicht gelingen, die theologische Denkweise Israels in der nun folgenden Darstellung genau nachzuvollziehen; wir können nicht - ohne selbst undeutlich zu werden - die Konzentration auf das geschichtliche Geglaupte, zu Deutende und zu Bewahrende in gleicher

Weise dem systematischen Bedürfnis opfern. Es wäre aber für unser Verständnis verhängnisvoll, wenn wir die Zeugniswelt Israels von vornherein nach theologischen Zusammenhängen ordnen wollten, die zwar uns geläufig sind, die aber mit den Zusammenhängen, von denen sich Israel sein theologisches Denken ordnen ließ, gar nichts zu tun haben. Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung. Das war jedenfalls die nächste Folgerung, die Israel aus dem ihm widerfahrenden Geschichtshandeln Jahwes zog: Die göttlichen Taten mussten erzählt werden! jeder Generation sind sie von den Vätern erzählt worden (Ps. 44,2; 78,3; Dt. 67; 29,22 ff.), und deshalb mussten sie in immer neuer Aktualisierung weitererzählt werden (Ps. 96,3; Jes- 43,21) - So wird sich also auch eine Theologie des Alten Testaments im rechten Nachsprechen dieser Geschichtszeugnisse zu üben haben, wenn sie die Inhalte des Alten Testaments sachgemäß erheben will. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte lässt Stephanus und Paulus die Geschichte des Gottesvolkes erzählen (Apg. 7,2ff; 13,7ff.).

Quelle: Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1969, S. 134f

Oscar Cullmann: *Perspektivischer Christozentrismus im Neuen Testament*

Von dem Lichte der Mitte wird auch die rückwärtige Linie erleuchtet, und auch hier vollzieht sich nun ein bedeutsamer Perspektivenunterschied gegenüber dem Judentum, der mit der neuen Zweiteilung zusammenhängt. Im Judentum erhält die ganze Geschichte Israels ihr Licht von der Zukunft her, vom kommenden Messias. Dort ist diese Geschichte wirklich nur eschatologisch im eigentlichen, d.h. futurischen Sinne gesehen. Im Urchristentum dagegen wird nun auch die Geschichte Israels von dem neuen Zentrum aus erleuchtet, d. h. sie wird christologisch verstanden, aber nicht mehr nur im endgeschichtlichen, sondern im heilsgeschichtlichen Sinne. Zu Jesus Christus dem Gekreuzigten wird die Linie der Geschichte des Volkes Israel hingezogen, wie dies etwa in der Stephanusrede (Apg. 7,2-53) geschieht. Auch für den Juden gab es zwar bereits ein "Christuszeugnis des Alten Testaments", um diesen Ausdruck *Wilhelm Vischers* zu gebrauchen, aber nur im Sinne des kommenden Messias. Das Urchristentum dagegen versteht das Christuszeugnis des Alten Testaments im Sinne des in der Geschichte erschienenen Messias mit Namen Jesus von Nazareth, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten.

Und weiter zurück fällt das Licht von diesem Zentrum aus auf die Zeit vor der Schöpfung und auf die Schöpfung selbst. Auch sie wird nun nicht mehr nur von der Zukunft her gesehen, so dass messianische Zukunftsbilder und Vorstellungen vom Paradies als "goldenem Zeitalter" einfach zusammenfallen. Vielmehr wird nun auch die ganze Zeit vor der Schöpfung als Vorbereitung auf die Erlösung in Jesus Christus angesehen, wo Gott die Seinen schon erwählt (Eph. 1,4) und wo der gleiche Logos, der nachher Fleisch wird, schon bei ihm ist (Joh. 1,1 ff.), und wo das ganze göttliche Heilsmysterium, dessen Organ Jesus Christus ist, bis in alle Einzelheiten des Loses der Heiden, schon im Ratschluss Gottes verborgen ist (Eph. 3,9). So wird erst im Urchristentum die Schöpfung selbst ganz im Lichte der Erlösung von der Sünde durch Jesus Christus gesehen. Darum ist das All schon in Christus gegründet (Kol. 1,16f), weil *durch sein Blut* dieses All versöhnt werden wird (Kol. 1,20). Der gleiche Christus, der die Welt von der Sünde, in die sie fallen wird, erlösen soll, ist der Mittler ihrer Schöpfung. Darum wird von Adam als einem ersten Adam gesprochen, dem Christus als der zweite folgt (Röm 5.12 ff.; 1. Kor. 15,45 ff.).

Wir verstehen nunmehr, weshalb in Christus die göttliche Herrschaft über die Zeit sichtbar wird, von der wir im vorhergehenden Kapitel gesprochen haben. Wir verstehen, weshalb es in Christus Vorwegnahme des Endes gibt und weshalb es vor der Inkarnation Christi sein prä-existentes Wirken gibt: die "jetzt", d. h. den Gläubigen (Kol. 1,26), vorab den Aposteln (Eph. 3,5)

zuteilgewordene Offenbarung, dass Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene die Mitte des Geschehens ist, erlaubt uns eben, die *Herrschaft Gottes über die Zeit zu erkennen*. Denn in dieser sinngebenden und temporalen Mitte ist alles Geschehen zusammengefasst (cf. Eph. 1,10). Das hindert aber nicht, dass sich doch dieses Geschehen vorher und nachher zeitlich *entfalten muss*.

Quelle: Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich 1948², S 78f.

Wolfgang Pannenberg: *Gott erweist seine Gottheit in der Sprache der Tatsachen*

Dass die Offenbarungserkenntnis nicht übernatürlich ist, das bedeutet nicht, dass dem Menschen hier nur bestätigt würde, was er kraft seiner Vernunft auch sonst schon weiß. In dieser Richtung gilt vielmehr, dass niemand aus eigener Vernunft und Kraft zur Erkenntnis Gottes kommt. Das gilt ja aber nicht nur von der Gotteserkenntnis, sondern von vielen Erfahrungen, die uns zuteil werden. Die Gott offenbarenden Ereignisse und die Botschaft, die von diesem Geschehen berichtet, bringen den Menschen zu einer Erkenntnis, die er nicht aus sich selbst hat. Aber diese Ereignisse haben nun auch wirklich überführende Kraft. Wo sie als das, was sie sind, in dem Geschichtszusammenhang, dem sie von Hause aus zugehören, wahrgenommen werden, da sprechen sie ihre eigene Sprache, die Sprache der Tatsachen. In dieser Sprache der Tatsachen hat Gott seine Gottheit erwiesen. Um wahrzunehmen, braucht zu den offenbarenden Begebenheiten - die natürlich nicht als *bruta facta*, sondern in ihrem Überlieferungsgeschichtlichen Kontext zu sehen sind - nichts hinzugefügt zu werden, das in den Ereignissen etwas anderes sehen ließe als was aus ihnen selbst erhoben werden kann. Dass diesen wie übrigens auch anderen Ereignissen gegenüber viele Menschen verblendet sind, ja zunächst doch wohl alle Menschen, das bedeutet nicht, dass die Wahrheit ihnen zu hoch ist, so dass ihrer Vernunft noch andere Erkenntnishilfen beigegeben werden müssten, sondern bedeutet gerade umgekehrt, dass sie zur Vernunft gebracht werden müssen, damit sie recht hinsehen. Wenn man hier anders denken wollte, dann würde man die christliche Wahrheit zu einer Konventikelangelegenheit machen.

Die Geschichte Israels bis hin zur Auferweckung Jesu Christi ist allerdings eine Folge sehr besonderer Begebenheiten. Darum haben sie auch etwas Besonderes zu sagen, was man nicht ebenso aus anderen Begebenheiten vernehmen kann. Aber das Besondere liegt eben in den Ereignissen, nicht in der Haltung, mit denen man ihnen zunächst zu begegnen hat. Man muss keineswegs den Glauben schon mitbringen, um in der Geschichte Israels und Jesu Christi die Offenbarung Gottes zu finden. Vielmehr wird durch die unbefangene Wahrnehmung dieser Ereignisse der echte Glaube erst geweckt.

Der Glaube wird nämlich durch das Wissen von Gottes Offenbarung in den seine Gottheit erweisenden Geschehnissen nicht etwa überflüssig. Der Glaube hat es ja mit der Zukunft zu tun. Das liegt in seinem Wesen als Vertrauen: Vertrauen richtet sich wesentlich auf die Zukunft, wird von der Zukunft gerechtfertigt oder enttäuscht. Aber man vertraut nicht blind, sondern auf Grund eines als zuverlässig erachteten greifbar Gegebenen. Wahrer Glaube ist nicht blinde Vertrauensseligkeit. Die Propheten konnten Israel zum Vertrauen auf Jahwes Verheißungen, auf seine Voraussagen aufrufen, weil Israel die Zuverlässigkeit dieses seines Gottes bereits in einer langen Geschichte erfahren hatte. Der Christ wagt sein Vertrauen, sein Leben, seine Zukunft daran, dass Gott in Jesu Geschick offenbar geworden ist. Diese Voraussetzung muss ihm so sicher wie möglich sein. Wer könnte sonst von ihm erwarten, dass er seine Zukunft daran setzt, an dem Jesus erschienenen Leben Anteil zu gewinnen?

Quelle: Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: *Offenbarung als Geschichte*, hg. v. Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1961, S. 100f.

Jürgen Moltmann: *Der Erwartungshorizont des Reiches Gottes*

Die "Christenheit" hat ihr Wesen und ihren Zweck nicht in sich selber und nicht in ihrer eigenen Existenz, sondern lebt von etwas und ist für etwas da, das weit über sie hinausreicht. Will man das Geheimnis ihrer Existenz und ihrer Handlungsweisen begreifen, so muss man nach ihrer *Sendung* fragen. Will man ihr Wesen ergründen, so muss man nach jener Zukunft fragen, auf die sie ihre *Hoffnungen* und Erwartungen setzt. Ist die Christenheit selber in den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen unsicher und orientierungslos geworden, so muss sie sich wieder darauf besinnen, wozu sie da ist und worauf sie aus ist.

Es ist heute allgemein anerkannt, dass das Neue Testament die Kirche als "eschatologische Heilsgemeinde" auffasst und also von der Sammlung und Sendung der Gemeinde in einem eschatologischen Erwartungshorizont spricht. Damit, dass der auferstandene Christus beruft, sendet, rechtfertigt und heiligt, sammelt, beruft und sendet er Menschen in seine eschatologische Zukunft der Welt. Der auferweckte Herr ist immer der von der Gemeinde Erwartete; und zwar der von der Gemeinde für die Welt und nicht nur für sich selbst erwartete Herr. Darum lebt die Christenheit nicht von sich selbst und für sich selbst, sondern von der Herrschaft des Auferstandenen und für die kommende Herrschaft dessen, der den Tod überwand und Leben, Gerechtigkeit und Reich Gottes bringt.

Diese eschatologische Ausrichtung zeigt sich in allem, wovon und wofür die Gemeinde lebt. Die Gemeinde lebt aus dem Wort Gottes, dem verkündigten, ankündigenden und sendenden Wort. ...

Wenn aber die christliche Gemeinde so auf die Zukunft des Herrn ausgerichtet ist und sich selbst und ihr eigenes Wesen immer nur von dem Zukommen des Herrn, der ihr voraus ist, erwartend und hoffend empfängt, dann muss auch ihr Leben und Leiden, ihr Wirken und Handeln in der Welt und an der Welt von dem geöffneten Vorraum ihrer Hoffnung für die Welt bestimmt sein. Sinnvolles Handeln ist immer nur in einem Erwartungshorizont möglich, sonst würden alle Entscheidungen und Aktionen verzweifelt ins Nichts stoßen und unverständlich und sinnlos in der Luft hängen. Nur wenn ein sinnvoller Erwartungshorizont artikuliert wird, entsteht für den Menschen die Möglichkeit und Freiheit sich selbst zu entäußern, sich zu objektivieren und sich in den Schmerz des Negativen hineinzugeben.

Quelle: Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968, S. 299ff.

Literaturverzeichnis

- Biser, Eugen. *Der schwere Weg der Gottesfrage*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1982.
- Cullmann, Oscar. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
- Ebeling, Gerhard. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. I: *Prolegomena*. Erster Teil: *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.
- Hengel, Martin und Reinhardt, Rudolf, Hg. *Heute von Gott reden*. München, Mainz: Kaiser/Grünwald, 1977.
- Kreuzer, Siegfried. *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1983.
- Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart, Hg. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- Schmidt, Werner, H. *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.
- Thielicke, Helmut. *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*. Bd. 2: *Gotteslehre und Christologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- Von Rad, Gerhard. *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bde. München: Chr. Kaiser Verlag, 1969.