

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 26 (1970)
Heft: 1

Artikel: Glaube und Hoffnung : Weltbewältigung und Weltgestaltung in alttestamentlicher Sicht
Autor: Fohrer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878747>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Glaube und Hoffnung

Weltbewältigung und Weltgestaltung in alttestamentlicher Sicht¹

Israel als Volk und die einzelnen Israeliten standen wie die anderen Völker und Menschen damals und heute vor der Aufgabe, die Welt, in der sie lebten, zu *bewältigen* und zu *gestalten*. Die Landnahme in Palästina führte die israelitischen Nomaden in das kanaanäische Kulturland, in dem sie zur Selbsthaftigkeit und zum Ackerbau übergehen mußten. In der darauf folgenden vorstaatlichen Zeit begannen die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Kanaanäern, die Abwehr neuer Eindringlinge aus Steppe und Wüste und das Ringen mit den Philistern, die die Oberherrschaft über Palästina beanspruchten. Aus der daraus sich ergebenden notvollen Lage erwuchs das Königtum, das unter David und Salomo zwar zu glänzenden Erfolgen führte, infolge seiner Eigengesetzlichkeit aber auch neue Probleme schuf, die bewältigt werden mußten. Neue gefährliche Situationen entstanden durch den Zerfall des Reiches nach dem Tode Salomos: die Rivalitätskämpfe zwischen den beiden israelitischen Teilstaaten, die sozialen und wirtschaftlichen Wandlungen infolge des Hineinwachsens in die Stadtkultur und des Übergangs von der Natural- und Tauschwirtschaft zur Geldwirtschaft, durch die politisch-militärische Bedrängnis Israels seitens des Aramäerreiches von Damaskus, seitens der Assyrer, die den Untergang des israelitischen Nordreichs herbeiführten, und seitens der Babylonier, die das Südreich Juda unterwarfen, durch das babylonische Exil, in das die jüdische Oberschicht deportiert wurde, und durch die spätere persische, seleukidische und römische Oberherrschaft. Immer wieder mußte Israel versuchen, die sich wandelnde Welt zu bewältigen und für sich zu gestalten.

¹ Vortrag auf der Herbsttagung 1968 der bayerischen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Nürnberg.

Der einzelne Israelit sah sich in seinem Leben vor der gleichen Aufgabe. Vor allem die Psalmen zeigen, wie er sich durch Krankheit und Leid geschlagen und durch persönliche Feinde bedroht und verfolgt fühlte. Die Wechselfälle und Nöte des Lebens trafen ihn genauso wie jeden anderen Menschen damals und heute. Und genauso mußte er versuchen, in der Umwelt und Gesellschaft, in der er lebte, sein jeweils eigenes Leben zu bewältigen und zu gestalten.

1.

Läßt sich nun eine anerkannte und gültige Art und Weise erkennen, in der solche Weltbewältigung und -gestaltung erfolgte? Das Alte Testament gibt darauf eine grundsätzlich klare Antwort, aus der im einzelnen freilich eine Reihe verschiedenartiger Lösungsversuche gefolgt sind: Weltbewältigung und -gestaltung nicht mittels einer anthropozentrischen, völlig auf den Menschen bezogenen Haltung, nicht mittels radikalsozialistischer Aktionen, nicht mittels einer revolutionären Veränderung von Welt und Gesellschaft, um dadurch einen neuen Menschen zu schaffen. Vielmehr geht das Alte Testament den Weg der radikalen *Gottbezogenheit* und der damit verbundenen Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott.

1. In dieser Weise betrachtet es den Exodus aus Ägypten: Nicht Rebellion und Flucht der zur Fronarbeit gezwungenen Israeliten haben die Situation gewandelt, sondern Gott hat durch die letzte Plage den Pharao überwunden und dann die Ausziehenden vor den Verfolgern gerettet, wie Mirjam es preist:

Singt Jahwe,
denn hochehoben ist er,
Roß und Wagenkämpfer
warf er ins Meer! (Ex. 15, 21).

Darauf folgte die Verpflichtung der Geretteten am Sinai auf den göttlichen Willen. Weil aber Israel sich in Palästina dieser Verpflichtung immer wieder entzogen hat, hat Gott den Untergang der Reiche Israel und Juda herbeigeführt und das babylonische Exil verhängt – so wird das spätere Unheil verstanden, bewältigt und jahrzehntelang ertragen, bis der große Prophet des ausgehenden

Exils Gott wieder am Werke sieht, indem er den persischen König Kyros als seinen Beauftragten die Fesseln zerbrechen und die Tore aufstoßen läßt, damit die Befreiten nach Jerusalem zurückkehren und ihrem Gott in neuer und unverbrüchlicher Treue dienen können.

Die radikale Gottbezogenheit mit der Verpflichtung des Menschen findet ihren Ausdruck in den zentralen alttestamentlichen Vorstellungen von der *Herrschaft* Gottes über den Menschen und der Gemeinschaft des Menschen mit Gott². Beide sind beispielsweise im Schluß von Ps. 62 enthalten, in dem der Dichter aus dem vorher Gesagten eine allgemeingültige Lehre ziehen will und dazu in einem Zahlenspruch zweierlei aufzählt, das zusammengehört:

Eins hat Gott gesprochen,
zwei waren es, die ich hörte:
daß die *Macht* Gottes ist
und dein, Herr, die *Verbundenheit* (Ps. 62, 12).

Demnach ist der Dichter zu der Einsicht gelangt, daß sowohl Gottes Macht als Grundlage seines Herrschens als auch seine Verbundenheit als Auswirkung seines Gemeinschaftswillens in seinem Handeln am Menschen wirksam sind. Der gesamte Inhalt des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch wird durch diese beiden zusammengehörigen Vorstellungen erfaßt.

Der Herrschaftsanspruch Gottes wird schon im ersten Verbot des Dekalogs ausgesprochen: «Du sollst keinen anderen Gott haben!». Dieser Satz geht davon aus, daß die fremden Götter als wirkliche Mächte existieren und daß ihre Existenz eine ständige Versuchung dazu bildet, vom eigenen Gott abzufallen und ihnen zu dienen. Dem tritt in dem Verbot der ausschließliche Herrschaftsanspruch Gottes als der allein anzuerkennende Herrschaftsanspruch überhaupt entgegen. Auch die Redewendung vom «Eifern» Gottes bezeichnet das Behaupten seiner eigenen Herrschaftsrechte unter Ausschluß anderer Ansprüche oder angeblicher Rechte. Seine «Heiligkeit» ist eine andere Seite seines Rechtseifers, der sich auf die Durchsetzung seines Herrschaftswillens richtet und sich bei dem «Heiligen Israels» scharf auf Israel konzentriert. Die vom menschlichen Königtum übernommenen Titel «König» und «Hirt» drücken

² Vgl. im einzelnen G. Fohrer, Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments: Theol. Zeitschr. 24 (1968), S. 161–172.

Gottes Macht und Verfügungsgewalt, Schutz und Fürsorge aus. Und den Ausdruck «Zebaoth» benutzen die Propheten, wenn sie die ganze Machtfülle ihres Gottes betonen wollen.

Dazu tritt die für das Alte Testament durchaus erlebbare und auch erlebte Wirklichkeit einer unmittelbaren Gemeinschaft zwischen Gott, dem Herrscher, und dem Menschen in dieser seiner Welt. So wird der Mensch als «*imago Dei*» charakterisiert, geschaffen als ein Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes; dies soll einerseits eine unmittelbare positive Beziehung der Gemeinschaft umschreiben – analog derjenigen zwischen Vater und Sohn –, andererseits jede Gleichheit oder Vermischung von Gott und Mensch ausschließen. In dem meist als «Erkenntnis Gottes» übersetzten Ausdruck bedeutet «erkennen» das intime Vertrautsein mit dem Charakter, der Denkweise, der Seele eines anderen; «Gott erkennen» besagt daher: in einem persönlichen und gegenseitigen Verhältnis des Vertrautseins, in einem Gemeinschaftsverhältnis zu ihm stehen, das Richtung und Inhalt des menschlichen Lebens bestimmt, das Herz des Menschen und die Anerkennung Gottes im ganzen Leben fordert.

2. Was bedeutet nun «*Glaube*» als Prinzip der Weltbewältigung und Weltgestaltung unter den Gesichtspunkten der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft? Das machen die beiden ältesten Vorkommen des Ausdrucks in Jes. 7, 1–9 und Gen. 15 klar.

Jes. 7 führt in die Zeit der kriegerischen Bedrohung Judas durch die beiden Staaten Nordisrael und Damaskus, als der judäische König Ahas Verteidigungsmaßnahmen trifft und die Assyrer um Hilfe anrufen will. Jesaja ermahnt ihn, sich statt dessen still zu halten und nicht zu fürchten. Anstatt sich auf die Verteidigung vorzubereiten und doch zu zittern wie Espenlaub, anstatt die Assyrer um Hilfe zu bitten und dann doch als ihr Vasall die Freiheit zu verlieren, die Ahas retten möchte, soll er gar nichts tun und doch zuversichtlich sein. Denn der Plan der Feinde, so begründet Jesaja seinen Rat, wird sich nicht verwirklichen, weil nicht Gott ihn ausführt, sondern lediglich zwei Menschen, die sich anmaßen, die Geschieke der Welt wie Gott lenken zu wollen, und die darum scheitern müssen. Gott ist der Herrscher, deswegen gilt es zu glauben: «Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!». «Glauben» aber heißt «vertrauen». Anstatt auf seine politischen und militärischen Maßnahmen soll Ahas auf den Gott vertrauen, der als Herrscher der

Welt deren Geschehnisse lenkt. Anstatt sich auf menschliche Kraft als das Sichtbare und vermeintlich Sichere zu verlassen – und daran zu scheitern –, gilt es, auf Sicherung zu verzichten, in der Spannung und Ungewißheit im Vertrauen auf die größere Kraft Gottes auszuhalten und aus der Gewißheit zu leben, daß er die Weltgeschichte bestimmt. Das ist Bewältigung der Lage aus dem vertrauenden Glauben an die Herrschaft Gottes.

In Abrahams vertrauendem Glauben begegnet nach Gen. 15 die Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Auch Abraham steht vor der Frage, wie er seine Welt und sein Leben bewältigen und gestalten soll. Sein Problem ist die Kinderlosigkeit seiner Frau, das Fehlen eines Erben, angesichts dessen Abraham meint, daß dann wohl sein Leibeigener ihn werde beerben müssen – offenbar damit dieser ihn im Alter pflegen und nach seinem Tode würdig bestatten kann. Als Gott ihm daraufhin seinen leiblichen Erben und zahlreiche Nachkommen verheißt, «glaubt» Abraham: «Er glaubte/vertraute auf Jahwe, und das rechnete der ihm als Gerechtigkeit zu.» Das heißt, Gott beurteilt Abraham als rechtschaffen, fromm und treu im Verhältnis zu ihm; denn Abraham wird den Anforderungen gerecht, die sich aus dem Verhältnis Gott–Mensch ergeben. Um dieses ganz persönliche Verhältnis zwischen Abraham und Gott geht es dem Erzähler in Gen. 15. Er sagt, daß dieses Gemeinschaftsverhältnis so richtig war. Abraham hat Gott vertraut, sein Wort ernst genommen und sich ganz auf ihn verlassen. Daraufhin hat Gott anerkannt, daß Abraham im einzig richtigen Verhältnis zu ihm stehe, und Abraham die Pläne enthüllt, die er mit seinen Nachkommen hat, damit niemand deren Geschick als drückendes Geschichtsrätsel empfinden soll. So folgen für Abraham und seine Nachkommen aus dem glaubenden Vertrauen in der Gottesgemeinschaft wieder die Bewältigung und Gestaltung ihres Geschicks.

3. Daneben steht die «*Hoffnung*» als Prinzip der Weltbewältigung und Weltgestaltung unter den Gesichtspunkten der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Für die Frage nach Hoffnung und Zukunft lassen sich einige Psalmen heranziehen³.

Ps. 1 stellt zwei Menschentypen vor: auf der einen Seite den-

³ Vgl. W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (1968), S. 33–48.

jenigen, «der nicht wandelt im Rate der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern sein Wohlgefallen hat am Gesetz (an der Weisung) Jahwes und über sein Gesetz (seine Weisung) sinnt Tag und Nacht», und auf der anderen Seite die «Gottlosen». Der Fromme unterstellt sich also dem Gesetz, der Weisung des göttlichen Herrschers, und hat darum Hoffnung. Er wird mit dem Baum verglichen, der «an Wasserbächen gepflanzt ist, seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht welken», während der Gottlose wie Spreu ist, die der Wind verweht. Wenn auch der Ausdruck Hoffnung nicht verwendet wird, ist der Sinn der verwendeten Bilder doch in dieser Richtung zu suchen: Der Gerechte, der unter der Gottesherrschaft lebt, hat Zukunft – nicht nur als ein zeitliches Phänomen, sondern inhaltlich gefüllt. Es ist die echte Zukunft des Fruchtbringens und dadurch Bewältigung und Gestaltung des gegenwärtigen Lebens. Genauso meint das Bild von der verwehenden Spreu nicht das bloße Fehlen von weiteren Lebensjahren des Gottlosen, sondern die innere Nichtigkeit und Fruchtlosigkeit seines Lebens, das keine erfüllte Zukunft hat. Und dabei ist zu bedenken, daß Zukunft, Gedeihen und Fruchtbringen nicht einfach eine dem Menschen verfügbare Möglichkeit darstellen, sondern aus den Händen des Gottes kommen, unter dessen Herrschaft der Fromme lebt. – In Ps. 71, dem Gebet eines Menschen, der durch die Not des Alters bedrängt ist, steht neben dem Bekenntnis: «Denn du bist meine Hoffnung, Herr Jahwe, mein Vertrauen von meiner Jugend auf» (v. 5) eine inhaltliche Aussage über das Hoffen: «Ich aber hoffe beständig und mehre all deinen Ruhm» (v. 14). Hoffnung gibt also Gott die Ehre. Indem sie ihm alles anbefiehlt und von ihm alles erwartet, rühmt sie ihn als den Herrn und Herrscher. – So zeigt sich einmal die Verbindung der Hoffnung mit der Gottesherrschaft. Alles ernsthafte, für das Leben hilfreiche Hoffen ist auf den einen Gott konzentriert. Es gibt neben ihm im Unterschied von der Umwelt Israels keinen zweiten, nach dem man Ausschau halten könnte. Es gibt auch keine sonstigen Wege, auf denen der Mensch sich Hoffnung verschaffen könnte.

Hoffnung ist gleicherweise mit der Gottesgemeinschaft gegeben. Es ist auffällig, daß die Stellen der Klagelieder, in denen ausdrücklich vom Hoffen und Harren geredet wird, ihren Ort meist in dem auf einem Gemeinschaftsverhältnis gründenden Bekenntnis

des Vertrauens haben. Doch kann die Gottesgemeinschaft auch anders angesprochen werden. So beschreibt der Beter in Ps. 130 sein Warten und Hoffen: «Ich harre, Jahwe, meine Seele harrt, und auf sein Wort warte ich – meine Seele (harrt) auf den Herrn mehr als die Wächter auf den Morgen (warten)» und ruft dann die Gemeinde auf: «Israel, harre auf Jahwe, denn bei Jahwe ist die Verbundenheit, und viel Erlösung ist bei ihm.» Weist der Ausdruck «Verbundenheit» wieder auf die Gemeinschaft mit Gott hin, so wird das Hoffen mit dieser Gemeinschaft begründet und für die inhaltliche Gestaltung des Lebens auf die Erlösung hingewiesen. – Auch sonst fällt es auf, mit welcher entschlossener Zuversicht die Psalmen von der Hilfe sprechen, die aus der Gemeinschaft mit Gott fließt. Sie sind von einer beeindruckenden Hoffnungsgewißheit durchzogen, die ihren Grund weithin in der Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott hat und auf die man sich stützt, um die Welt bewältigen und gestalten zu können. Gerade dort, wo der Mensch an die Grenzen menschlicher Hoffnungslosigkeit geführt wird, wendet sich der Blick vom Menschen und seinen immanenten Möglichkeiten ab und wendet sich ganz dem Gott zu, unter dessen Herrschaft und in dessen Gemeinschaft man lebt.

4. In solcher Weise verweist das Alte Testament immer wieder auf Glaube und Hoffnung als Prinzipien der Weltbewältigung und Weltgestaltung unter den Gesichtspunkten der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Das ist die grundsätzlich klare Antwort des Alten Testaments auf die Frage nach gültigen Maßstäben – eine Antwort radikaler Gottbezogenheit und der damit verbundenen Verpflichtung des Menschen. Allerdings sind aus dieser grundsätzlichen Antwort im einzelnen eine Reihe verschiedenartiger Lösungsversuche entwickelt worden, die wir nunmehr als mögliche Modelle ins Auge fassen müssen.

2.

Wie hat man im alten Israel auf der Grundlage von Glaube und Hoffnung die Welt zu bewältigen und zu gestalten gesucht? Gibt es im Alten Testament gültige *Modelle* oder Vorbilder?

a) Auf den ersten Blick scheint sich die mehr oder weniger utopische Lösung der *eschatologischen* Prophetie nahezulegen, die vom aus-

gehenden babylonischen Exil an begegnet. Nicht denkerischer Radikalismus hat sie geschaffen, vielmehr beginnt sie mit dem inbrünstigen religiösen Aufbruch eines Mannes, der – in der Notzeit des Exils lebend – seine Gegenwart durch den Blick auf die Zukunft bewältigte und der für diese Zukunft eine von Gott herbeigeführte endzeitlich-ewige Neugestaltung der Welt erhoffte. Die Worte des unbekanntenen Propheten sind in Jes. 40–55 überliefert; daher nennt man ihn den Zweiten Jesaja oder Deuterojesaja. In kühnem Gedankenflug, der durch die geschichtliche Situation provoziert war, suchte er nach Jahrzehnten bitterer Not jene Zukunft zu umreißen, zu der er den persischen König Kyros schon das Tor öffnen sah und die die düstere Gegenwart erträglich machte: die Überwindung der Macht des Unterdrückers Babylon, die Erlösung Israels aus dem Exil, seine Heimführung durch die Wüste nach Jerusalem, die Sammlung der in alle Welt Verstreuten, die Rückkehr Gottes nach Jerusalem, die Umwandlung der irdischen Verhältnisse durch Wiederaufbau, paradieshaften Segen und Vermehrung des Volkes, schließlich die Einsicht der Menschen in die Untauglichkeit ihrer Götter und ihre Bekehrung zu dem einen Gott.

Nachdem Kyros tatsächlich das babylonische Reich erobert und den judäischen Deportierten die Heimkehr gestattet hatte, machte zweimal ein Teil von ihnen von dieser Erlaubnis Gebrauch. Aber in Palästina erstand kein Märchenreich. Vielmehr herrschten lange Jahre nahezu bürgerkriegsähnliche Zustände, erwachsen aus den Auseinandersetzungen zwischen den Rückkehrern einerseits und den im Lande verbliebenen Judäern und den inzwischen eingewanderten Fremden andererseits. Die Propheten Haggai und Sacharja allerdings erblickten die Ursache für die Not darin, daß man den Neubau des Tempels in Jerusalem vernachlässigt habe. Abhilfe war also möglich, wenn man den Tempel errichtete. Wie sich auf diese Weise die Gegenwart bewältigen ließ, so würde daraus für die Zukunft eine Neugestaltung der Welt folgen: Gott wird die ganze Welt erschüttern, und die Völker werden daraufhin ihre Schätze zur Ausstattung des Tempels nach Jerusalem bringen, ja Gott wird alle politische und militärische Macht auf Erden vernichten, so daß ewiger Friede herrschen und ein davidischer Messias in dem göttlichen Friedensreich herrschen wird.

In der Folgezeit haben noch weitere Propheten Erwartungen eschatologischer Art geäußert. Am eindrucksvollsten ist das Bild,

das der nicht mit Namen genannte Prophet von Jes. 60 im 5. Jahrhundert v. Chr. zeichnet – zugleich wieder ein Versuch, die notvolle gegenwärtige Welt zu bewältigen, indem ihre künftige Neugestaltung geschildert wird. In 10 Strophen schildert Jes. 60 nacheinander:

1. den Anbruch der Heilszeit für Jerusalem (v. 1–3),
2. das Kommen der Völker und der Diaspora (v. 4–5),
3. das Mitbringen des Reichtums der Welt – von Osten (v. 6–7),
4. das Mitbringen des Reichtums der Welt – von Westen (v. 8–9),
5. die Lage Jerusalems (v. 10–11⁴),
6. der Tempel (v. 13–14),
7. die Umwälzung der Endzeit (v. 15–16),
8. die Auswirkung auf Leben und Staatsordnung (v. 17–18⁵),
9. die kosmische Auswirkung (v. 19–20⁶),
10. die Auswirkung auf Israel (v. 21–22).

Auch das apokalyptische Buch Daniel ist aus einer Not- und Konfliktsituation erwachsen, die bald darauf in den Makkabäerkriegen zu Kampf und Sieg des Frühjudentums führte. Das Danielbuch allerdings hat den Sieg durch ein übernatürliches göttliches Eingreifen erwartet. Dieses Eingreifen wird ein politisches Reich schaffen, das in einem irdischen Staat verwirklicht und von den jüdischen «Heiligen» verwaltet werden soll. In ihm herrscht der göttliche Wille unbeschränkt und unangefochten, jede böse Macht wird vernichtet, so daß das Reich ewig dauern wird, weil es keine Saat der Uneinigkeit und Spaltung in sich trägt. Dazu tritt die Ankündigung der Auferstehung – der einen zum ewigen Leben, der anderen zur ewigen Schmach. Dabei sind mit den Frommen, die aus der Unterwelt der Toten zum ewigen Leben aufstehen, diejenigen gemeint, die die apokalyptischen Ideen des Danielbuches anerkennen. War schon die eschatologische Prophetie auf bestimmte Kreise beschränkt und keineswegs allgemein anerkannt, so steht hinter dem Verfasser des Danielbuches eine konventikelartige Ge-

⁴ Der Zusatz v. 12 droht den Völkern, die nicht nach Jerusalem pilgern, den Untergang an.

⁵ Der erste Teil von v. 18 ist ein Zusatz.

⁶ Der Schluß von v. 19 ist ein Zusatz.

meinschaft, die sich als das wahre Israel verstand und die Auferstehung erwartete, um dann das Gottesreich zu verwalten⁷.

Die nachdanielischen Apokalypsen haben das schon bekannte Vorstellungsmaterial zu neuen Modellen zusammengestellt. Gewöhnlich handelt es sich in ihrer Weltbewältigung und künftigen Weltgestaltung um zwei Phasen:

1. das End- oder Weltgericht, nunmehr nicht nur über die Menschen, sondern ausgedehnt auf das Böse: die gefallenen Engel, die Dämonen und Satan oder Belial als die Verkörperung des Bösen; vorher oder nachher die Auferstehung – der Gerechten und der Frevler vor dem Endgericht zur Feststellung ihres ewigen Geschicks oder nur der Gerechten nach dem Endgericht zur Teilnahme am ewigen Heil;

2. das neue goldene Zeitalter – entweder mit Jerusalem und seinem Tempel als Mittelpunkt und mit materiell-sinnlich geschildertem Segen (äthiop. Henochbuch: jeder Selige soll 1000 Kinder zeugen und mit grenzenlosem Reichtum gesegnet sein) oder mit einem irdischen, messianisch regierten Reich, das mit Hilfe nationaler Vorstellungen gezeichnet wird, oder mit einem zukünftigen Reich in einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde oder mit der Schaffung eines neuen Himmels und dem Beginn einer ewigen sündelosen Freude.

Doch läßt sich die Welt so bewältigen und so gestalten, wie die eschatologische Prophetie und die Apokalyptik es erwarten? Liegen in solcher Endzeiterwartung Maßstäbe oder Modelle vor, die für uns heute gültig sein können? Diese Fragen lassen sich schwerlich bejahen.

Die eschatologische Prophetie knüpfte an die einlinige und unverbrüchliche Heilserwartung für Israel an, die vor dem Exil unter anderem von kultprophetischen Kreisen vertreten, von den großen Einzelpropheten (von Amos und Hosea über Jesaja und Micha bis Jeremia und Ezechiel) aber längst in Frage gestellt worden war. Dennoch setzte die eschatologische Prophetie sie auf einer neuen Ebene fort. Diese Heilserwartung und -verkündigung jedoch vereinfachte und vereinseitigte das Gottesbild durch die Vernachlässigung anderer Aspekte oder verfälschte es im national-religiösen

⁷ Vgl. O. Plöger, *Das Buch Daniel* (1965).

Sinn durch die Zuweisung des Heils an Israel und des Unheils an die anderen Völker.

Ferner erhoffte die eschatologische Prophetie gewöhnlich nicht eine wesenhafte Wandlung und neue Daseinshaltung des Menschen, die ihn zu echter Weltbewältigung und Weltgestaltung befähigen würde, sondern erwartete ein neues Zeitalter und eine neue Gestalt der Umwelt. Gott wandelt nach ihr nicht den Menschen und durch ihn die Welt, sondern die Welt und erst auf dem Umweg über sie oder im Zusammenhang mit ihr den Menschen. Es war eine Umkehrung, die Gott nur noch mittelbar auf dem Wege über die äußeren Lebensverhältnisse auf den Menschen einwirken und überwiegend nicht mehr unmittelbar in sein Leben und Wesen eingreifen sah. Dem entsprach es, daß der Mensch in der erhofften Heilszeit einer immer neuen Entscheidung für Gott entnommen und in einen Ruhestand des Genießens versetzt sein würde.

Der Blick auf die Endzeit war des weiteren darin begründet, daß die eschatologische Prophetie auf die unmittelbare Bewältigung und Gestaltung ihrer Gegenwart weitgehend verzichtete und für die Behebung ihrer Nöte beschwichtigend auf die bevorstehenden Änderungen in der Zukunft verwies. Sie resignierte vor der Aufgabe einer Gestaltung des Hier und Jetzt und vermochte ihrer Zeit keine richtungweisenden Impulse zu geben.

Da sie schließlich die Zeitenwende, von der sie die Änderung der Welt erhoffte, als nahe bevorstehend betrachtete, war sie von Anfang an eine Prophetie der scheiternden Hoffnung und vergeblichen Erwartung. Denn bald ließ sich die Einsicht nicht umgehen, daß das verheißene Heil sich nicht verwirklichte. Die Enttäuschung über sein Ausbleiben und die neue Vertröstung auf die demnächstige Zukunft waren die Folgen.

b) Der eschatologischen Lösung stehen eine Reihe von anderen *nichteschatologischen* Typen der alttestamentlichen Weltbewältigung und Weltgestaltung gegenüber. Die wichtigsten von ihnen sollen im folgenden charakterisiert werden.

1. Eine restaurative Haltung gegenüber ihrer Welt haben vor allem die Nasiräer und die Rechabiten vertreten. Das ursprüngliche Betätigungsfeld des Nasiräers, der sein ganzes Leben in den Dienst Gottes stellen wollte, war der Krieg, in dem er im Zustand einer kriegerischen Ekstase heldenhafte Taten vollbrachte. Den ständigen

Kampf für Gott verband er mit der Ablehnung der Ackerbaukultur Palästinas, konkret etwa mit der Ablehnung des Genusses von Wein oder des Haarschneidens. Er trat für die nomadische Lebensweise im Kulturlande ein, weil sie für seine Auffassung mit dem Gottesglauben unlöslich verknüpft war.

Auch die Rechabiten suchten ihre Welt auf eine derartige Weise zu bewältigen und zu gestalten. Sie bildeten eine Genossenschaft, die auf den Besitz von Äckern und Weingärten verzichtete, kein Land bestellte und keinen Wein trank, keine Häuser baute, sondern in Zelten lebte (vgl. Jer. 35). Sie wollte auch im Kulturlande an der Einfachheit des Nomadenlebens festhalten oder zu ihr zurückkehren, weil sie nur so ihrem Gott treu bleiben zu können glaubte. Die Rechabiten wollten also den Glauben mit einer bestimmten Kulturform verbinden, obwohl diese überholt war und sich nicht mehr herstellen ließ. Sie wehrten sich ferner gegen die Erfahrung, daß jeder Glaube sich weiterbildet und entfaltet und daß er nach neuen Antworten auf neue Fragen suchen muß, um lebendig zu bleiben und um eine sich wandelnde Welt bewältigen und gestalten zu können. Deswegen haben sie und die Nasiräer kein gültiges Modell hinterlassen.

2. Doch läßt die Welt sich vielleicht mit den Mitteln des Kultus bewältigen und gestalten? Diese Auffassung hat im alten Israel wie im ganzen Alten Orient eine kaum zu unterschätzende Rolle gespielt. Sie ging in Israel von einer Änderung des Gottesbildes unter kanaanischem Einfluß aus. Der starke ethische Wille des früheren Gottesbildes trat zugunsten der geheimnisvollen Lebensmacht der Gottheit und ihres Wirkens im Bereich der Natur zurück. An Stelle der schrecklichen Erhabenheit Gottes wurde die Übermittlung heiliger Segensmacht betont: Er schützte sein Volk nicht mehr wie einst nur bei den besonderen Gelegenheiten kriegerischer Ereignisse, in die man ihn in Sturm und Wetter eingreifen glaubte, sondern schenkte dem Volke ständig seinen Segen, damit die Viehherden und die Ackerfrüchte gediehen.

Dieser Gott mußte im Kultus an den Heiligtümern des Landes verehrt werden. Und durch die Teilnahme am Gottesdienst konnte der Mensch seine Welt bewältigen und gestalten. Gewährte Gott dem Bauern seinen Segen, so brachte dieser ihm dafür sein Opfer als Dank und Bitte dar. Er saß mit seinem Gott zu Tisch und war fröhlich in der Gewißheit, daß er auch im folgenden Jahre wieder

reichen Segen erlangen könne, wenn er Gott gnädig stimmte. Darauf, von Gott etwas zu erlangen, war der Kultus in erster Linie abgestimmt.

Läßt sich die Welt kultisch bewältigen und gestalten, so war es notwendig, daß der Mensch kultfähig blieb. Dem dienten Reinheits- und Enthaltungsregeln, die das ganze Leben durchzogen und die Grundlage für das immer umfassender dargelegte Gesetz der späteren Zeit bildeten. Im Gesetz konkretisierte sich der Herrscherwille Gottes und trat aus seiner Sphäre in die irdische Welt ein. Als Gesetzgeber regelte Gott die Ordnung des menschlichen Daseins, und die Befolgung seiner Anordnungen gewährleistete, daß der Mensch mit dieser Ordnung in Einklang blieb und sich in seiner Welt zurecht fand.

3. Wie der Kultus und das Gesetz wollte auch die national-religiöse Richtung die bestehende Ordnung erhalten und mittels ihrer Erhaltung die Welt bewältigen und gestalten. Grundlegend für diese Auffassung war die Verbindung des religiösen Elements mit dem nationalen im Sinne der Volksbezogenheit und Volksgebundenheit des Glaubens und sogar Gottes selbst.

Den Ausgangspunkt bildete der Glaube an die Erwählung Israels aus den Völkern oder der Menschheit durch Gott. Daher erblickte man Israel in einer besonderen und eigentümlichen Beziehung zu Gott, die es wiederum als ein besonderes und eigentümliches Volk erscheinen ließ. Zugleich verankerte man das nur im davidisch-salomonischen Reich verwirklichte Ideal eines alle Israeliten umfassenden Volkes und Staates in der Vorzeit, indem man das eine Volk auf eine in die Patriarchenzeit zurückführende Ahnenreihe gründete. Darum fielen für diese Auffassung Volks- und Glaubensgrenzen zusammen; Gott überschreitet wohl die Grenzen Palästinas, nicht aber diejenigen des Volkes.

Infolge seiner Bindung an Israel konnte man demgemäß von Gott die Lösung aller Probleme erwarten. Der Israelit glaubte sein Dasein nicht nur durch die Ausübung des Kultus gesichert, sondern auch durch seine Zugehörigkeit zum erwählten Volk. In gleicher Weise glaubte dieses Volk, die Welt dadurch bewältigen und gestalten zu können, daß es die göttliche Hilfe für die Durchsetzung seines eigenen Staates und seiner Souveränität erwartete, bis die Aufstände in der Zeit der römischen Oberherrschaft zur endgültigen Katastrophe führten.

4. Die Weisheitslehre suchte zunächst die Ordnungen und Ge-

setzmäßigkeiten in Welt und Leben festzustellen und sodann den Menschen auf dieser Grundlage zu erziehen. Insofern stellt sie geradezu einen bewußten und planmäßigen Versuch dar, ein Modell der Weltbewältigung und Weltgestaltung zu entwickeln. In der Form von Lebensregeln bot sie Wahrheiten dar, die für das Leben des Menschen in der Welt gelten und nach denen dieser sein Verhalten richten kann. In ihrer nüchternen, auf das Nützliche bedachten, ausgesprochen praktischen und manchmal hausbackenen Art ging es ihr darum, wie der Mensch am besten seines Lebens Herr wird und wie er seine Welt bewältigt und gestaltet. Und sie lehrte, daß es möglich sei, alle Anstöße zu vermeiden und allen Gefahren zu entgehen, wenn man die bewährten weisen Lebensregeln beachtet. Denn auch Gott hält sich an die Weltgesetze und garantiert ihre Geltung, so daß der Weise sich in das Wesen und Gefüge dieser Weltordnung einzugliedern vermag. Demgemäß ist der Vertreter dieser optimistischen Haltung klug, rechtschaffen, in frommer Scheu vor Gott und in guter Zuversicht, daß er das Leben meistern kann.

So stark die soeben skizzierten Typen nichteschatologischer Weltbewältigung und Weltgestaltung sich voneinander unterscheiden, weisen sie doch zwei gemeinsame Züge auf:

a) Grundlegend ist der Glaube oder die Gewißheit: Das Heil des Volkes und des einzelnen Menschen ist vorgegeben und nicht erst zu erringen oder erstmalig von Gott zu erhalten. Es ist vorgegeben im nomadischen Leben analog demjenigen der Mosezeit, im Kultus mit seinen Festen, in denen man an der göttlichen Sphäre Anteil erhält, in Ackerbaukultur und nationalem staatlichen Leben oder in den weisen Lebensregeln, nach denen sich das Leben erfolgreich gestalten läßt.

b) Daraus folgt die Hoffnung oder Zuversicht: Dieses Heil kann durch konkrete Verfehlungen infolge bestimmter Taten oder Unterlassungen gestört werden. Jedoch wird das Heil dadurch nicht zunichte gemacht, sondern läßt sich wiedererlangen oder wiederherstellen, vor allem mittels entsprechender Sühnemaßnahmen.

3.

In diesen gemeinsamen Zügen liegt nun zugleich der Grund für die *Ablehnung* jener Typen als gültiger Modelle. Die Ablehnung ist schon von den großen Einzelpropheten ausgesprochen worden; sie

haben der damals herrschenden Auffassung, daß Israel in einem vorgegebenen grundsätzlichen Heilszustand lebe, der zwar zeitweilig gestört, aber jederzeit wiederhergestellt werden könne, scharf widersprochen. Die Illusion einer heilen Welt, die die Voraussetzung der abgelehnten Typen bildet, haben sie nicht geteilt. Sie sahen ihr Volk vielmehr in einer Situation und in einer Welt, die ebensowenig heilvoll und heil war wie die unsere. Darum mußten sie die dies nicht berücksichtigenden Weisen der Weltbewältigung und Weltgestaltung zurückweisen und ihnen ein anderes Modell entgegenstellen.

1. Die Propheten wandten sich gegen die traditionellen Glaubensrichtungen, weil sie von dem Verlangen nach Sicherheit, Ruhe und Satttheit getragen waren und nicht von dem freudigen Vertrauen und der restlosen Hingabe, die Gott will. Vor einem solchen Dasein und seinen Folgen warnten sie und riefen zur Entscheidung für ein neues und anderes Dasein auf, in dem sie schon lebten.

Die Propheten stellten sich gegen die traditionelle Frömmigkeit und Theologie, die sich des Heils sicher fühlten. Denn sie erkannten die tiefe Schuld des Menschen gegen Gott und mußten lernen, daß dieser nicht nur vorübergehend züchtigt, wie man behauptete, sondern daß er vernichtet. Daher erblickten sie Israel und den Menschen überhaupt in einer grundsätzlichen Unheilssituation. Aus ihr folgt das gewaltige Strafgericht, das die Propheten erwarteten und das sie in immer neuen Bildern und in immer neuen Arten verkündigten. Dieses Gericht betrachteten sie nicht einfach als die juristisch festgelegte Strafe für die Schuld, erst recht nicht als göttliche Willkür, Launenhaftigkeit und Brutalität. Denn die Schuld ist ja in dem falschen Streben des Menschen nach Sicherheit begründet und besteht darin, an Stelle von Glaube, Vertrauen und Hingabe an den göttlichen Willen ein gesichertes Dasein aus dem Geschaffenen, Irdisch-Natürlichen und Vergänglichen heraus zu leben und so die Welt zu bewältigen und zu gestalten. Darum führt die Schuld mit Notwendigkeit zu Untergang und Katastrophe, weil das Irdische als Geschaffenes vergänglich ist. Das in falsche Bahnen gelenkte Dasein muß mit innerer Folgerichtigkeit zerbrechen. Gelegentlich sind Sünde und Gericht so eng miteinander verbunden, daß die Schuld eigentlich schon das Gericht ist – wie in Jesajas Bild vom Riß in der Mauer, die schließlich zusammenbricht (Jes. 30, 12–14). Von da aus erhebt sich die grundlegende Frage:

Gibt es für den schuldigen und zum Tode verurteilten Menschen überhaupt noch Hoffnung?

Nun sind die Propheten stets zu einer Stunde zu der Erkenntnis gelangt, daß das Gericht nicht das ist, was Gott eigentlich will. Ezechiel hat es in klassischer Weise in der Form eines Gotteswortes ausgedrückt:

Habe ich denn Gefallen am Tode des Frevlers,
nicht daran, daß er von seinem Wandel umkehrt
und leben bleibt? (Ez. 18, 23).

Daher kann das Gericht nicht unvermeidlich sein, sowenig die falsche Daseinshaltung unüberwindlich ist. Deswegen schauten die Propheten auch die Möglichkeit einer neuen Hoffnung und eines neuen Heils: die Möglichkeit des Menschen, der den Willen Gottes aufgrund eines neuen und radikalen Glaubens vollkommen erfüllt, so daß Gott tatsächlich in der Welt herrscht.

Dabei griffen die großen Einzelpropheten niemals in die fernere Zukunft und schauten keine Endzeiterwartung. Was sie erwarteten, erwarteten sie in aller kürzester Zeit. Es war alles schon im Begriff, sich zu ereignen, und sie hatten gerade noch die Zeit, um darauf hinzuweisen und um dazu aufzufordern, die richtigen Folgerungen für die Gegenwart zu ziehen. Auch die Heilsworte der großen Einzelpropheten wiesen keineswegs in fernere Zukunft, sondern bildeten das großartige Oder zum Entweder der Gerichtsdrohung. Die Propheten sprachen vom baldigen Geschehen und von den nächsten Dingen. Sie sprachen auch von der nächsten Zukunft lediglich, um die Gegenwart zu bestimmen und die Entscheidung des Menschen für Gott im Hier und Jetzt zu erreichen.

Der erste entscheidende Satz lautet demnach: Die Propheten wollten nicht eine ferne Zukunft voraussagen und nicht auf eine Endzeit verträsten, sondern ihre Gegenwart bestimmen und das Hier und Jetzt formen. Darum rügten sie die Schuld, warnten vor dem ihretwegen drohenden Untergang und riefen zu einem neuen Dasein des Glaubens auf.

Daraus folgt der zweite entscheidende Satz: Das Thema der prophetischen Botschaft war die Ankündigung der Hoffnung, daß der schuldige und eigentlich dem Tode verfallene Mensch durch einen neuen Glauben gerettet werden kann.

Die erste Art, wie es zu solcher Rettung kommen kann, ist die Umkehr, zu der alle großen Propheten aufgerufen haben. Kehrt um aufgrund eures Glaubens – das bedeutet: weg vom falschen, sündhaften Dasein, hin zu jenem besonderen Dasein des Vertrauens und der Hingabe unter der Gottesherrschaft und in der Gottesgemeinschaft! Vollzieht der Mensch solche Umkehr, so wird Gott ihm gnädig sein.

Daneben läuft eine zweite Linie, deren Stichwort nicht Umkehr, sondern Erlösung lautet. Alles wird zunächst von der erlösenden Tat Gottes erwartet, auf die das Handeln des Menschen als zweites zu folgen hätte. Es gilt, sich dafür zu entscheiden, das vergebende und erlösende Angebot Gottes anzunehmen und sich von ihm in ein neues Dasein hineinnehmen zu lassen. So verhiess Ezechiel ein neues fleischnes Herz an Stelle des steinernen, verbunden mit der Begabung des göttlichen Geistes, der das neue Leben des Menschen formt und bestimmt (Ez. 36, 26f.).

Von da aus wird der innere Zusammenhang der prophetischen Botschaft und des von ihr dargelegten Modells deutlich. Sie geht a) von der notwendigen Wandlung des Menschen durch Umkehr oder Erlösung entgegen aller Erwartung oder Hoffnung aufgrund eines neuen, radikalen Glaubens aus. Die Wandlung bewirkt b) die Verwirklichung der Herrschaft Gottes im Leben des Umgekehrten oder Erlösten. Sie führt c) zur Herstellung einer wirklichen Gottesgemeinschaft in einem neuen Dasein. Sie gestaltet d) das ganze Leben des Menschen um, der nunmehr den göttlichen Willen erfüllt und seine Welt dadurch bewältigt und gestaltet. Es kommt e) dazu, daß die einzelnen Glaubenden sich zu einer Gemeinschaft zusammenfinden, die das wahre Gottesvolk ist. Die Aufgabe des einzelnen und der Gemeinschaft der Glaubenden ist es, die Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft auf dieser Erde hier und jetzt durch ihr Leben zu verwirklichen und dabei die Welt zu bewältigen und zu gestalten.

2. Wie dies im Leben des Einzelmenschen geschieht und zur persönlichen Lebensbewältigung führt, will der von der Prophetie beeinflusste Dichter des Buches Hiob mittels der letzten und endgültigen Stellungnahme Hiobs nach der Gottesrede verdeutlichen (Hi. 40, 3–5; 42, 2–3. 5–6). Diese Worte Hiobs umschreiben die grundlegende Wandlung Hiobs und den Weg, der zum eigentlichen Wesen des Menschen jenseits des bloßen Lebensvollzuges führt. Sie zeigen die Lösung der Lebensprobleme darin, daß der Mensch –

im Falle Hiobs durch das Leid – sein Eigentliches erst gewinnen muß und in der Gottesgemeinschaft finden kann. Hiob sagt:

Sieh, ich bin zu gering; was könnt' ich dir erwidern?
 Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
 Einmal hab' ich geredet, doch nicht 'tu' ich's noch einmal',
 ein zweites Mal, doch tu's nicht mehr.
 Ich habe nun erfahren, daß du alles vermagst
 und kein Gedanke dir unmöglich ist.
 So hab' ich denn geredet ohne Einsicht
 von Dingen, die zu wunderbar und unbekannt für mich.
 Vom Hörensagen hatte ich von dir vernommen,
 nun aber hat mein Auge dich geschaut.
 Drum widerrufe und bereue ich
 in Staub und Asche (Hi. 40, 4. f.; 42, 2 f., 5 f.).

In tiefster Erschütterung seines Daseins wird Hiob der eigenen Nichtigkeit inne, während zugleich das bisherige Hindernis sowohl der traditionellen Frömmigkeit als auch ihrer Bestreitung schwindet, das ichhafte Bestreben und die Ansprüche an Gott weggeräumt werden und der Weg zwischen Gott und Mensch frei gemacht wird. Aus dem ohnmächtig-zähneknirschenden Schweigen wird das demutsvolle Schweigen des Menschen, dessen Dasein in der persönlichen Begegnung mit Gott in Frage gestellt worden ist und für den solches Schweigen einen neuen Weg eröffnet. Gegenüber der eigenen Nichtigkeit hat Hiob die Allmacht Gottes erfahren. Ihm ist die früher bezweifelte Weisheit des göttlichen Handelns aufgegangen, dessen Paradoxie ihn verzweifeln ließ, während sie doch nur auf der Uneinsichtigkeit des göttlichen Wollens und Tuns beruhte. Nicht aus dem Hörensagen der theologischen oder kirchlichen Tradition, sondern erst in der lebendigen Begegnung kann der Mensch Gott erkennen und erfahren. Er muß ihn «schauen» im Sinne der Begegnung, so daß vertraute Gemeinschaft zustande kommt. In der vorbehaltlosen Hingabe an Gott und in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm bewältigt Hiob sein Leben, trägt und erträgt er sein Geschick. Es bleibt notvoll und rätselhaft, aber es quält ihn nicht mehr, weil die Gemeinschaft mit Gott alles andere überwiegt.

In seinem Buch will der Hiobdichter geradezu ein Lehrstück der persönlichen Lebensbewältigung und -gestaltung vorlegen. Er hat erfahren, daß das Leben nicht sanft und harmonisch verläuft,

sofern man es mit offenen Augen betrachtet, sondern nach Unsinn, Verderben und Verzweiflung schmecken kann. Er hat auch die Auffassung der Freunde Hiobs durchschaut, die versuchen, mit dem Leben fertig zu werden, indem sie nach der herrschenden Vergeltungslehre Hell und Dunkel annehmbar und maßvoll verteilen, die Tagseite des Daseins verherrlichen und heiligsprechen, seine nächtliche Kehrseite dagegen totschweigen und die schrillen Disharmonien als rauschende Akkorde verstehen lehren. Gegenüber diesen Versuchen entscheidet sich der Dichter in der Gestalt Hiobs zur Absage an das bequeme Herkommen und sichere Rechnen und zum Aufbruch ins Neue und Unbekannte. Er ist bereit, alles fahren zu lassen und dem Ruf ins Ungewisse zu folgen. Und da er sich entschlossen hat und sich, des quälenden Fragens und trotzigem Aufbegehrens müde, in den Abgrund wirft, um zu erfahren, was seine Tiefe birgt, hebt sich diese ihm entgegen und ist nicht mehr dunkler und unheimlicher Abgrund, sondern Gottes Hand, die ihn hebt und trägt.

An der äußeren Lage Hiobs ändert sich zunächst nichts. Er sitzt nach wie vor in der Asche auf dem Schutthaufen – kinderlos, arm und krank. Seine Freunde sitzen immer noch mit vorwurfsvollen und gekränkten Mienen bei ihm, in den Gesichtszügen den Abglanz des Vergeltungsglaubens. Nicht einmal eine Verheißung für die Zukunft, die ihm eine Änderung seiner Lage verspräche, erhält Hiob zu diesem Zeitpunkt. Aber dies alles bleibt weit hinter ihm. Er spürt sein Leid nicht mehr und empfindet sein Schicksal nicht mehr als die bösertige Verfolgung durch einen feindseligen Gott. Denn jetzt schaut er die Wirklichkeit dieses Gottes und erfährt seine Nähe. Äußerlich hat sich noch nichts, innerlich alles geändert. Das ist persönliche Lebensbewältigung nach dem prophetischen Modell.

3. Es wäre falsch, wenn man dies als ein Modell des Rückzugs in ein abgeschiedenes Leben stiller Einfalt und inniger Gottseligkeit verstünde. Das prophetische Modell der Weltbewältigung und Weltgestaltung ist vielmehr durch eine leidenschaftliche Hinwendung zur Welt gekennzeichnet – zu einer Welt, die nicht heil ist, sondern die der radikalen Kritik und der radikalen Veränderung im Sinne der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft bedarf. Diese Veränderung soll sich freilich nicht durch revolutionäre Aktionen vollziehen – der von Elisa zeitweilig unterstützte Putsch Jehus gegen die Dynastie Omri wird später von Hosea eindeutig ver-

urteilt! –, sondern durch ein gottbezogenes kritisches Denken und glaubendes Handeln.

Fragt man also danach, wie man sich in Glaube und Hoffnung konkret zur Verwirklichung der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft verhalten soll, so lautet die prophetische Antwort: keine revolutionäre Veränderung, in der sich doch nur wieder der Mensch zum Herrn aller Dinge macht, sondern mündiger Gehorsam des Menschen in Ausführung des göttlichen Willens, Lebensgestaltung gemäß diesem Willen je nach der Situation, Aushalten der Spannungen in einer nicht-heilen Welt, bis sie durch die Verwirklichung der Gottesherrschaft und -gemeinschaft geheilt wird.

Wie dieser mündige Gehorsam gemeint ist, läßt sich aus Jes. 1, 16b–17 erschließen:

Hört auf, Böses zu tun,
 lernt, Gutes zu tun!
 Trachtet nach Recht,
 leitet 'den Unterdrückten',
 schafft der Waise Recht,
 führt den Rechtsstreit der Witwe!

Recht für Witwen, Waisen und Unterdrückte zu schaffen, findet sich als Pflicht des Königs schon im Epilog des babylonischen Kodex Hammurabi und in den kanaanäischen Texten von Ugarit. Das Neue bei Jesaja liegt zunächst in der Interpretation der altorientalischen sozialen Tradition. Sie ist nicht mehr auf den König, sondern auf jeden einzelnen Israeliten und sogar auf jeden Menschen bezogen. Und sie ist in den Mittelpunkt der prophetischen Forderung gestellt, um die liebende Grundhaltung des Menschen als gottgewollt zu beschreiben.

Die Besonderheit der prophetischen Verkündigung kann ebenso in dem Verhältnis der Mahnung Jesajas zur israelitischen Tradition erfaßt werden, die ebenfalls Recht und Gerechtigkeit für die Schwachen forderte. Dafür ist zu beachten, daß die erste und grundlegende Forderung Jesajas lautet: Tut Gutes und nicht Böses! Die Einzelmahnungen, die darauf folgen, dienen dazu, die Grundforderung zu erläutern. Sie bilden nichts anderes als die beispielhafte und praktische Anwendung eines umfassenden Grundsatzes, der in noch anderen Situationen wieder anders anzuwenden wäre. Die Einzelanordnungen sind zu bloßen Beispielen geworden. An

Stelle zahlreicher Gebote und Verbote und als ihre bisher unausgesprochene Grundlage erscheint in der prophetischen Interpretation der göttliche Wille in einer konzentrierten Grundform: Gutes tun. Die rechte Anwendung in der jeweiligen Situation ist Angelegenheit des mündigen Gehorsams des glaubenden Menschen. Ähnlich faßt Amos die Grundforderung: «Sucht das Gute und nicht das Böse! – Haßt das Böse und liebt das Gute!» Oder ein anderer Prophet:

‘Es ist‘ dir gesagt, Mensch, was gut ist.
Und was fordert Jahwe von dir?
Nichts als Recht tun,
Verbundenheit lieben
und demütig wandeln vor deinem Gott! (Mi. 6, 8).

Das gültige Modell des Alten Testaments für Weltbewältigung und Weltgestaltung nach den Prinzipien von Glaube und Hoffnung im Rahmen der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft scheint danach dasjenige der vorexilischen großen Einzelpropheten zu sein. Es geht von der notwendigen Wandlung des Menschen durch Umkehr oder Erlösung aus – einer Voraussetzung, die die utopischen oder revolutionären Programme gewöhnlich übersehen – und führt zur Umgestaltung des ganzen Lebens des Menschen, der dadurch den göttlichen Willen erfüllen und seine Welt dadurch bewältigen und gestalten kann. Dies schließt ein, daß der Mensch sich weder auf ein Dereinst oder Jenseits ausrichtet noch sich in stille Innerlichkeit zurückzieht, sondern sich zu seiner Welt hinwendet, um sie zu verändern – wieder nicht durch revolutionäre Aktionen oder gar Gewalt, sondern durch seinen mündigen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Grundwillen.

Georg Fohrer, Erlangen