

# BEITRÄGE ZUM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

---

## Hauptartikel

---

### Gott und Geschichte im Alten Testament

Überlegungen zum Geschichtsverständnis  
im Nord- und Südreich Israels\*

Jörg Jeremias

---

Es ist das große und unverlierbare Verdienst der unmittelbar zurückliegenden Generation von Forschern in Deutschland gewesen, die Geschichte als die spezifische Kategorie herauszuarbeiten, in der sich der alttestamentliche Gottesglaube artikuliert. Nicht daß diese Erkenntnis völlig neu gewesen wäre – seit der genaueren Kenntnis der Religionen aus Israels Umwelt war sie grundsätzlich Allgemeingut –: neu war die Tiefe, mit der sie durchdacht wurde, und die Entschlossenheit, mit der Geschichte in den Mittelpunkt aller theologischen Reflexionen gerückt wurde. Berühmt wurde G. von Rads Definition: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch.“<sup>1</sup>

Aber gegen diese Definition erhob sich Widerspruch. Er kam verstärkt nicht zufällig besonders aus Großbritannien und Skandinavien, Ländern, in denen religionsgeschichtliche und kultgeschichtliche Forschung eine ungebrochenere Tradition hatten als in Deutschland zur Zeit des Vorherrschens dialektischer Theologie. Nicht daß man hier die Bedeutung der Geschichte für den alttestamentlichen Gottesglauben geleugnet hätte; aber man wollte sie als *eine* Größe unter mehreren begreifen: neben dem Recht, neben der Weisheit, vor allem neben dem Kult<sup>2</sup>. In der Tat ist das alttestamentliche Geschichtsverständnis nicht der Schlüssel für den alttestamentlichen Gottesglauben schlechthin. Ein einziger Blick in zentrale eschatologische Erwartungen der Propheten genügt, um zu verdeutlichen, wieviel kulturelles und wieviel mythisches Gut hier etwa Eingang gefunden haben. Aber nicht erst die Verabsolutierung der Geschichte ist der Erfassung des

\* Vortrag gehalten anlässlich eines Studientags für Pfarrer im Oktober 1978 in München sowie im Januar 1980 beim Studienseminar für Superintendenten und Dekane im Predigerseminar der VELKD in Pullach. Der Charakter des Vortrags wurde bewußt nur unwesentlich verändert; die Anmerkungen bleiben auf das Notwendigste beschränkt.

<sup>1</sup> EvTh 12, 1952/53, 23 = Probleme atl. Hermeneutik, hrsg. von C. Westermann, 1960, 11.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Reihung R. Smend, Elemente atl. Geschichtsdenkens (Theol. Studien 95), 1968, 4.

alttestamentlichen Gottesglaubens wenig hilfreich, sondern auch schon jede pauschalisierende Rede von *dem* alttestamentlichen Geschichtsverständnis als solche. Wo sie gebraucht wird, sind zumeist – wenn ich recht sehe – ausgereifte Entwürfe von Geschichtsdeutung im Blick wie etwa die des Deuteronomiums oder des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Die Eigenart dieser Entwürfe besteht darin, daß sie im Zuge restaurativer Bemühungen um die Reinheit des Gottesverhältnisses Geschichtstraditionen und -interpretationen sehr unterschiedlicher Art, insbesondere aber Überlieferungen des Nordreichs Israel einerseits und des Südreichs Juda andererseits, vereinheitlichen und systematisieren<sup>3</sup>. Da sich die alttestamentliche Wissenschaft weithin an diesem reifen Geschichtsverständnis der staatlichen Spätzeit orientierte, hat sie selten wahrgenommen, wie sehr die Auffassung von Gottes Handeln in der Geschichte im Südreich Juda und im Nordreich Israel in den uns erhaltenen Quellen differieren, solange letzteres noch als eigenständiger Staat existierte. Dieser Differenz im Geschichtsverständnis möchten die folgenden Beobachtungen nachgehen.

## I

Über das Verständnis göttlichen Handelns im Raum der Geschichte in der Frühzeit Israels vor der Staatenbildung vermögen wir nur wenig Genaueres zu sagen, das mit Sicherheit Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Das liegt zum einen daran, daß die ältesten Geschichtstraditionen im Pentateuch in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kern gedeutete Erfahrungen partikularer Gruppen enthalten, die erst im Laufe einer unterschiedlich langen Zeit gemeinsames Gut aller Stämme wurden; zum anderen daran, daß es uns bis heute nicht möglich ist, mit einiger Bestimmtheit zu sagen, inwiefern die älteste schriftliche Sammlung und Ausgestaltung dieser Traditionen durch den Jahwisten oder auch bedeutende Darstellungen der davidisch-salomonischen Zeit wie die „Erzählung vom Aufstieg Davids“ oder die „Erzählung von der Thronnachfolge Davids“ als repräsentativ für das Denken ihrer Zeit angesehen werden können<sup>4</sup>. Zu wenig wissen wir über die Trägergruppen dieser Darstellungen, zu wenig über deren Stellung im Volksganzen.

Das wird anders, wenn wir uns der frühen Königszeit Israels nach der Reichsteilung zuwenden, in der Israel voll ins Licht der Geschichte tritt, in der wir über repräsentatives Quellenmaterial verfügen und in der sich die

<sup>3</sup> Vgl. S. Herrmann, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie, Festschr. G. von Rad, 1971, 155ff.

<sup>4</sup> Da sowohl die literarische Abgrenzung und damit die Geschichtskonzeption als auch die Datierung des Jahwisten in jüngster Zeit sehr umstritten sind, habe ich auf Einbeziehung jahwistischer Texte in die Darstellung verzichtet, wohl wissend, daß bei traditioneller Datierung die Konzeption des jüdischen Jahwisten von der im folgenden im Rückgriff auf die Psalmen beschriebenen Jerusalemer Sicht nicht unwesentlich abweichen würde. Die unten zu nennenden Unterschiede zum Nordreich würden freilich im wesentlichen bestehen bleiben.

beiden Teilreiche zunächst ohne tödliche Bedrohung der mesopotamischen Weltmächte entwickeln konnten. Hier gilt für das *Südreich Juda*, daß die Betrachtung der Geschichte und die Rede von Gottes Handeln in der Geschichte nicht grundsätzlich unterschieden sind von der altorientalischen Geschichtssicht im weitesten Sinne. Es ist ja keineswegs so gewesen, daß die Völker des Alten Orients sich nicht mit ihrer Vergangenheit beschäftigt hätten (erinnert sei nur an Annalistik am Hof, an Königslisten, Bauinschriften, an didaktische Geschichtsschreibung wie in den fingierten Königsinschriften), und auch keineswegs so, daß die Religion dieser Völker das Handeln der Götter in der Geschichte ausgeklammert hätte. Eine Fülle von Klagegebeten über geschehenes Unglück, das die Götter verhängen, ist überliefert, eine Fülle von Hymnen, die göttliche Macht im Raum der Geschichte preisen und gelegentlich mit konkreten Einzelereignissen verbinden. Berührungen im Geschichtsverständnis ganz speziell Mesopotamiens mit den beiden Teilstaaten Israels sind daher in den letzten Jahren in mehreren Aufsätzen und Monographien herausgestellt worden<sup>5</sup>.

Aber grundsätzliche Übereinstimmungen auf den verschiedensten Ebenen der Beschäftigung mit der Geschichte, zu denen sich auch immer wieder Unterschiede im einzelnen nennen lassen, führen mE. noch nicht ins Zentrum der Problematik gemeinsamen Gottes- und Weltverständnisses. Sie kommt erst dort in den Blick, wo die Tatsache reflektiert wird, daß die Vergegenwärtigung der Frühgeschichte im Festgottesdienst nun speziell Jerusalems den gleichen Ort einnimmt wie im Festkult von Babylon die Vergegenwärtigung des Ursprungsmythos. Das berühmte babylonische „Weltschöpfungsepos“ *Enūma eliš* erzählt die Schöpfung als Kampf: Der König der Götter, Marduk, besiegt die Chaosmächte, die die Welt in den Untergang reißen wollen, und errichtet über ihnen den Kosmos. Letzte Tat der Schöpfung nach Erschaffung von Himmel, Gestirnen, Erde und Lebewesen ist der Bau des Marduktempels in Babylon, und damit ist zugleich die Einrichtung des Königtums, das Marduk repräsentiert, impliziert. Der Sinn des Mythos wird sofort deutlich, wenn man beobachtet, daß er Jahr für Jahr am Neujahrsfest dramatisch aufgeführt, dh. rituell bestätigt, wieder neu in Kraft gesetzt wird. Die Beschäftigung mit der Urzeit dient zur Vergewisserung des Menschen. Er lebt in einer tragenden Ordnung himmlischen Ursprungs, die auch weiterhin göttlich garantiert ist. Ihr Mittelpunkt ist der Tempel, als Gründung der Urzeit – vor aller geschichtlichen Erfahrung – selber Unterpfand der tragenden Ordnung. Ein weiteres Unterpfand ist das urzeitliche Königtum, das göttlich delegierte Macht ausübt. Geschichtliche Ereignisse sind Ereignisse innerhalb dieser Ordnung, auch wo sie Unglück und Unheil beinhalten. Gerechtes Handeln der Menschen – und insbesondere des Königs – und priesterliches Erkunden des Götterwillens können zudem vor solchem Unheil schützen.

<sup>5</sup> Vgl. H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im AT*, ZThK 55, 1958, 127ff = *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 81ff; B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; H. H. Schmid, *Das atl. Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken*, WuD NF 13, 1975, 9ff.

Nicht grundsätzlich anders war die Sicht der Geschichte im Juda der frühen Königszeit. Zwar kennt Juda keinen Urzeitmythos, der im Bau des Tempels gipfelte, sondern weiß, daß David die Lade nach Jerusalem überführte und der Tempel in Jerusalem von Salomo erbaut wurde. Aber es feiert in seinem Hauptfest Jahwe als den Weltenkönig vom Zion aus, der alle geschichtlichen Mächte, die Juda bedrohen könnten, fest in seiner Hand hält. Und es feiert den Zion in den Zionspsalmen in mythischer Sprache als Weltenberg, der – weil er die Wohnung Gottes trägt – von keiner Macht der Welt zu überwinden ist. Die heilgeschichtlichen Traditionen seiner Frühzeit – die Landgabe, der Sieg Gottes über die Völker – erhalten in diesen Psalmen Urzeitcharakter, werden gepriesen als Gottestaten mit universaler Auswirkung. Jahwe besiegt den Ansturm *aller* Völker am Zion und gibt mit der Landgabe der Welt eine Ordnung, die niemand zu verändern vermag (Ps 47)<sup>6</sup>. So rücken im Festgottesdienst Jerusalems die heilgeschichtlichen Taten Jahwes an die Stelle, die in Israels Umwelt der Urzeitmythos einnimmt. Ihre Vergegenwärtigung und neue Inkraftsetzung lassen die feiernde Gemeinde für das kommende Jahr gewiß sein, daß sie in einer von Gott gehaltenen und geschützten Welt lebt. Das Welt- und Lebensgefühl, das sich für den einfachen Bürger aus diesen Festen ergab, tritt uns in der Polemik gegen prophetische Unheilsankündigungen entgegen: „Ist nicht Jahwe in unserer Mitte? – Uns kann kein Unheil treffen.“

(Mi 3,11)

Ebensowenig kennt Israel ein urzeitliches Königtum, sondern weiß, daß sein Königtum mit dem unglücklichen Saul einsetzte und im großen David seinen prägenden Anfang erhielt. Aber: Im Gottesdienst Jerusalems wird David bzw. der Davidide „Sohn Gottes“ genannt, dem Jahwe als seinem Stellvertreter und Repräsentanten auf Erden die Weltherrschaft übergibt (Ps 2) und von dessen Gerechtigkeits- und Heilswirken er das Gedeihen der Erde abhängig macht (Ps 72,3.16). Seine Thronbesteigung wird gefeiert als neue Realisierung der göttlichen Weltherrschaft, da der König ja nicht seinen eigenen Herrschaftsbereich verwaltet, sondern den des Weltenkönigs (Ps 110). Im Land Juda bekennt man David als den Erwählten Gottes, auf den die zweiseitige Bundesformel („Ich will euch Gott sein – ihr sollt mir Volk sein“) übertragen wurde („Ich will ihm Vater sein – er soll mir Sohn sein“, 2Sam 7,14), so daß sich nun Israels Erwählung in der Erwählung des Königs realisiert. Darüber hinaus wird in David seine Dynastie „für alle Zeiten“ erwählt, und die Verwerfung eines Davididen wird in explizitem Gegensatz zu Saul grundsätzlich ausgeschlossen (V. 15f). Kurz: Im Juda der frühen Königszeit und vor allem in Jerusalem ist Israels Vorstellung von Gottes Handeln in der Geschichte bei aller Eigenart der Herkunft tief verwurzelt im altorientalischen Denken. Es kreist entscheidend um die urzeitlichen Setzungen Gottes, die unverbrüchlich, unaufhebbar sind – als solche werden die eigene Früh- und Heilsgeschichte ge-

<sup>6</sup> Vgl. J. Jeremias, Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition, in: Festschr. G. von Rad, 1971, 183ff, und zum konzeptionellen Zusammenhang der Jerusalemer Festpsalmen O. H. Steck, Friedensvorstellungen in Jerusalem (Theol. Studien 111), 1972.

deutet. Es kreist entscheidend um die Gegenwart Gottes im Tempel inmitten Israels, die jene Lebensordnung als gültig in Kraft hält, die er selber geschaffen und bewirkt hat und die keine Gewalt der Erde zunichte machen kann. Es kreist um den König als den Vezier und Stellvertreter Gottes auf Erden, der Gottes Herrschaft ausübt und Gottes Gerechtigkeit zu realisieren hat. Alles Hoffen und Beten richtet sich auf den König, daß er in dieser Vollmacht wirken kann und so Israel ins Heil führt; daß er Gottes Willen in Israel aufrichtet, indem er intakte Gemeinschaft realisiert, in der die schwächsten Glieder („Witwen und Waisen“) zu ihrem Recht kommen. Bedroht ist Israels Unversehrtheit unter dieser grundsätzlichen Heilsordnung nicht eigentlich von Kräften von außen – sie vermögen nichts gegen Gottes Gegenwart zu bewirken –; bedroht ist es einzig durch einen versagenden König, durch dessen ungerechtes Handeln die Weltordnung erschüttert werden kann, so daß Israel den Schutz seines Gottes vorübergehend verliert.

## II

Blicken wir von hier aus auf Geschichtstraditionen *des Nordreichs* aus der gleichen Zeit, so befinden wir uns scheinbar in einer anderen Welt. Wo von den Lebensordnungen gesprochen wird, in die alle einzelnen geschichtlichen Erfahrungen eingegliedert werden können, da wird auf die besondere Geschichte Gottes mit seinem Volk verwiesen, die Israel von allen Völkern unterscheidet. „Seht, ein Volk, das abseits wohnt, das sich nicht unter die Völker rechnet“, heißt es in den altertümlichen Bileamsprüchen (Num 23,9)<sup>7</sup>. Da wird in immer neuen Anläufen Jahwes Handeln von Baals Handeln unterschieden (etwa 1Kön 18), vor allem wird auf die nur Israel anvertraute Rechtsordnung verwiesen, die Israel andere Handlungsmaßstäbe an die Hand gibt als den Kanaanäern (etwa 1Kön 21). Wenn von Gottes Gegenwart geredet wird, dann nicht von seiner Wohnung inmitten Israels im Tempel, sondern von seinem je und je erfahrenen kämpferischen Eingreifen für Israel, das aber ausbleiben kann – dann erleidet Israel Niederlagen –, ja das sich gegen Israel richten kann (etwa Jos 7f).

Vor allem aber wird schon früh – durchaus nicht erst zu Zeiten des deuteronomistischen Geschichtswerks – das Königtum als eine Gabe gesehen, die große Gefährdungen für Israels Glauben mit sich bringt, insofern der König zum Konkurrenten Jahwes werden kann, indem man im Kampf auf sein Geschick statt auf Jahwe baut; insofern der König Recht setzt, das neben und gegen das Gottesrecht tritt; insofern der König den Synkretismus zugunsten der Kanaanäer fördert<sup>8</sup>. Die königliche Gestalt, die in den Mit-

<sup>7</sup> Die entsprechende Südreichsüberlieferung der Bileamsprüche hebt dagegen charakteristisch den Segen des Gottesvolkes (Num 24,5ff) und die Machtentfaltung Davids (24,17–19) hervor.

<sup>8</sup> Vgl. in der Zeit vor Hosea (dessen schärfstes Wort in Hos 13,9–11 steht) besonders 1Sam 15 und die ältere Überlieferung in 1Sam 8–12 und dazu H. J. Boecker, Die Beurteilung der Anfänge des Königtums . . ., 1969, 19ff; W. H. Schmidt, Kritik am Königtum, in: Festschr. G. von Rad, 1971, 440ff.

telpunkt aller Reflexionen tritt, ist nicht der große David, sondern der unglückliche Saul. In immer neuen Entwürfen wird die rätselhafte Erfahrung zu erklären versucht, wie der König, der doch Gabe Gottes zur Wendung der Philisternot war (daran wird stets festgehalten), zuletzt von Jahwe verworfen werden konnte<sup>9</sup>.

Bis hinein in die Darstellungen der eigenen Vergangenheit, der Väterzeit, reichen diese Unterschiede. Als Beispiel für eine Vätererzählung des Südreichs darf etwa die novellistisch-breite Erzählung von der Brautwerbung für Isaak (Gen 24) mit ihrer Freude an ausschmückenden Einzelheiten, mit ihrer Fülle an höfischen Zügen und ihrer Konzentration auf das Thema des Segens gelten; als typische Erzählung aus dem Nordreich diejenige von der Zumutung Gottes an Abraham, seinen Sohn zu opfern, mit ihrem abgründigen Gottesbild – der Gott, der so Ungeheuerliches fordert, verhindert selber die Durchführung des Geforderten –; oder die Erzählung vom Traum Jakobs in Bethel, die damit endet, daß Jakob gelobt, Gott als seinen Herrn anzuerkennen, wenn er ihn heil nach Bethel zurückführt, und damit das Thema der geschichtlichen Entscheidung für oder gegen Jahwe schon in die Väterzeit verlegt.

Wie sind diese ins Auge fallenden Unterschiede im Glaubens- und Geschichtsverständnis zu erklären: hier ein Königtum, auf dessen vollmächtiger Heilsverwirklichung die Hoffnungen der Gemeinde ruhen, dort ein Königtum, das als die entscheidende Gefahr für die Realisierung gottgewollten Lebens angesehen wird; hier die Hervorhebung der heilvollen Gegenwart Gottes im Tempel inmitten Israels, dort weithin ein auffälliges Schweigen von den Heiligtümern oder – später – allenfalls die Warnung vor fehlgeleitetem Gottesdienst (Am 4,4f; 5,5; Hos 8,4–6; 10,5f); hier der Preis Jahwes als Weltenkönig, dessen Macht die Völker anerkennen müssen (Ps 47), dort der Preis Jahwes als König Israels, der einen exklusiven Heilsweg *nur* mit Israel ging (Dt 33,2–5. 26–29)<sup>10</sup>?

Man könnte zur Lösung dieser Frage auf die unterschiedliche geschichtliche Ausgangslage verweisen. Im Nordreich lebten die israelitischen Stämme weithin in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Kanaanäern, teilweise ihnen anfangs untertan, teilweise in Wirtschaftsbündnissen mit ihnen, teilweise auch in voller Symbiose. Wollten die Stämme des späteren Nordreichs nicht in der Kulturlandgesellschaft aufgehen, wollten sie überkommene Eigenarten bewahren, mußten sie sich notwendig von den Kanaanäern abgrenzen. Anders das spätere Südreich: Im Kernland Juda selbst waren die Kanaanäer eine verschwindende Minderheit, wesentlich begrenzt auf die Städte der Schephela, wo sie bald in die jüdische Gesellschaftsordnung integriert wurden. Jerusalem war die einzige große Ausnahme. Darum konnte hier die Begegnung und gegenseitige Durchdringung kanaanäischer und altisraelitischer Traditionen viel problemloser vonstatten gehen. Man könnte auf die unterschiedliche Nähe beider Teilreiche zu

<sup>9</sup> Vgl. hierzu *J. Jeremias*, *Die Reue Gottes*, 1975, 27f.

<sup>10</sup> Diesen Unterschied in der Prädikation Jahwes als König hat *I. L. Seeligmann* (*A Psalm from Pre-Regal Times*, VT 14, 1964, 75–92) herausgestellt.

den alten Heilstraditionen verweisen. In der Tat ist es überaus auffällig, daß die Mehrzahl der großen Pentateuchtraditionen, soweit sie lokalisierbar sind, auf das Haus Joseph, besonders den Stamm Ephraim weisen<sup>11</sup>, während das Haus Juda anfangs ein entfernteres Verhältnis zum Jahweglauben hatte<sup>12</sup> und es bis heute eine ungeklärte Frage ist, wieweit Juda zu jenem ältesten Israel gehörte, das sich im gemeinsamen Jahweglauben verband.

Aber mit diesen Lösungsversuchen, die durchaus ihr partielles Recht besitzen, ist die entscheidende Differenz zwischen den Nord- und Südreichstraditionen noch nicht genannt. Sie liegt in dem unterschiedlichen Ort begründet, an dem die Texte entstanden und überliefert wurden. Im Südreich waren es der Tempel mit seinen Sängergilden, der Hof und die weisheitliche Schultradition. Im Nordreich waren es vornehmlich prophetische Kreise. Während im Südreich die frühe Prophetie anscheinend in enger Verbindung zum Hof der Davididen und zum Tempel stand und die Impulse dieser Bewegung in die Traditionen am Hof und am Tempel selbst Aufnahme fanden, bildete sich im Nordreich früh eine eigene prophetische Tradition aus, die Tempel und Hof überwiegend kritisch gegenüberstand. Der große Historiker A. Alt, der als erster dieser Differenz seine volle Aufmerksamkeit schenkte<sup>13</sup>, ging zweifellos zu weit, wenn er vermutete, daß das Nordreich völlig anders verfaßt gewesen sei als das Südreich, nicht dynastisch wie dieses, sondern mit einem Wahlkönigtum, bei dem die Aklamation des Königs durch das Volk auf die Designation durch den Propheten gefolgt sei. Was A. Alt als Differenz der Verfassung begriff, war, wie wir heute wissen, eher prophetischer Anspruch<sup>14</sup>. Die Propheten beanspruchten Einsetzung – und nötigenfalls auch Absetzung – der Könige, beanspruchten, die Vollmacht des Geistes Jahwes zu verkörpern, der in den Gestalten der großen Helden und Richter der Frühzeit Machttaten vollführt hatte, nun aber im Staat, da die Könige aus Staatsraison ihre Entscheidungen trafen, zur Kontrolle ebendieses Königtums dienen mußte, das sich immer weiter vom überlieferten Jahweglauben entfernte. Es waren die Propheten – weithin uns namentlich unbekannt –, die im Nordreich Israels die alten Geschichtstraditionen wachhielten, überlieferten und neu für die Gegenwart aktualisierten<sup>15</sup>. Es waren die Propheten, die mit einer schonungslosen Kritik den jeweils gegenwärtigen staatlichen Praktiken das überlieferte Gottesrecht entgegenhielten und den hohen Maßstab, den ihrer Meinung nach das Heilshandeln Gottes dem Handeln Israels setzte. Es waren die Propheten, die einem allein auf innere und äußere Sicherheit bedachten Staat den Untergang ansagten und damit zu-

<sup>11</sup> Vgl. *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948.

<sup>12</sup> Beachtliche neue, in der Forschung noch undiskutierte Gründe für die größere Distanz Judas zum traditionellen Jahweglauben nennt *R. Bartelmus*, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, 1979, 112ff.

<sup>13</sup> *A. Alt*, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, *Kl. Schriften* II, 1953, 116ff; Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, aaO. (1ff) 18ff.

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa *H.-J. Hermisson*, *EvTh* 23, 1973, 62, Anm. 22.

<sup>15</sup> Möglicherweise im Bunde mit den Leviten; vgl. *H. W. Wolff*, Hoseas geistige Heimat, *Gesammelte Studien zum AT*, 1973<sup>2</sup>, 232ff.

gleich die Hoffnung auf ein neues Gotteshandeln weckten, das Gott mit seinem Volk zum Ziel kommen lassen würde.

### III

Betrachten wir kurz den größten der Nordreichspropheten, der wie kein anderer vor ihm die älteren Geschichtstraditionen Israels in ihrer ganzen Breite deutend aufgriff und für die Gegenwart aktualisierte: *Hosea*. Er kann es – wie schon die Propheten vor ihm – so tun, daß er ein einzelnes Geschichtsereignis heranzieht und so Israel am Spiegel der eigenen Vergangenheit die gegenwärtige Schuld vorhält oder aber diese Schuld dadurch vertieft, daß er sie mit einer Heilstat Jahwes konfrontiert<sup>16</sup>. Häufiger aber zeichnet er die Gegenwart in ein umfassendes Geschichtsbild ein, das alles andere ist als ein Bemühen um Geschichte sine ira et studio, keineswegs voraussetzungslos-objektiv, vielmehr eine durch und durch partielle Geschichtsdeutung, weil sich für den Propheten am Verständnis der Geschichte nicht weniger als Leben oder Tod des Gottesvolkes entscheidet. Er sieht sich einem Volk gegenüber, das in einem baalisierten Gottesdienst nur noch sich selber feiert (etwa 13,6), nur noch den eigenen Wohlstand zu sichern bemüht ist (7,14) und das mit dem Verlust am Interesse gegenüber der Geschichte<sup>17</sup> auch alle handlungsleitenden Maßstäbe verliert (8,11–13). Darum kann es dem Propheten nicht genügen, das Faktische der Geschichte einzuprägen (wie etwa manche Psalmen in ihrer Aufzählung der immer neu bestätigten Heilstaten Gottes), sondern es geht ihm um das Typische, Verallgemeinerbare, Grundsätzliche an der Geschichte. Ich nenne zwei Beispiele:

1) Als Israel jung war, gewann ich es lieb,  
aus Ägypten heraus rief ich meinen Sohn.  
Je mehr ich sie rief,  
desto mehr liefen sie vor mir fort:  
Den Baalen opferten sie,  
den Bildern räucherten sie.  
Dabei hatte ich doch Ephraim laufen gelehrt,  
indem ich sie an meine Arme nahm.  
Aber sie begriffen nicht, daß ich sie heilte.  
An menschlichen Stricken zog ich sie,  
an Seilen der Liebe:  
Ich behandelte sie wie einer,  
der ihnen das Joch an die Backen hebt:  
So neigte ich mich ihm zu,  
um ihm zu essen zu geben.

<sup>16</sup> Dieser Gebrauch der Geschichte scheint in der Prophetie der älteste zu sein. Er ist keineswegs auf das Nordreich beschränkt, ist vielmehr schon außerhalb Israels belegt; vgl. den Mari-Text A 1121 (*F. Ellermeier*, *Prophetie in Mari und Israel*, 1968, 48ff) und *C. Westermann*, *Grundformen prophetischer Rede*, 1964<sup>2</sup>, 111ff.

<sup>17</sup> *Hosea* nennt es: Verlust des „Wissens um Gott“; vgl. *H. W. Wolff*, „Wissen um Gott“ bei *Hosea* als Urform von Theologie, *Ges. Studien zum AT*, 1973<sup>2</sup>, 182 ff.



Zurück muß er ins Land Ägypten,  
ja, Assur, der wird sein König,  
denn sie verweigern die Umkehr. (Hos 11,1-5)

Zwei schnell wechselnde Bilder dienen dieser Geschichtsschau. Eingangs werden Erwählung und Befreiung im Bild eines Adoptionsvorgangs beschrieben, auf den der undankbare Sohn mit einer ständigen Zurückweisung der Liebestat des Vaters reagiert; vergessen bleiben mühevolleres Aufziehen des Kindes, Erweise von Güte im Leben und von Bewahrung vor Gefahr („heilen“). Dann folgt in bewußter Bild-Übersteigerung der Vergleich mit dem Bauern: Noch beim Zubereiten zum Pflügen erfährt das Rind Zuneigung und wird gespeist. Dieses Bild bleibt unausgeführt, insofern die Zurückweisung der Güte nicht erzählt wird, sondern sogleich die ungeheuerliche Konsequenz dieser Zurückweisung für beide Gleichnisse genannt ist, nun freilich ohne Bild: Die Geschichte wird von Gott revoziert. „Zurück nach Ägypten“ heißt: wieder in die Bedrängnis, aus der Gott einst befreite (im Bild: den Sohn herausrief). Die konkrete geschichtliche Gestalt dieser Unterdrückung heißt jetzt Assyrien. Gott gesteht das Scheitern seiner pädagogischen Bemühungen um den Sohn ein; das impliziert Aufkündigung von Schutz, Bewahrung und Liebe gegenüber dem ungehorsamen Sohn. Hierin zeigt sich, daß alle Geschichte für diesen Propheten ihre Kontinuität, ihren Sinn, der alle kontingenten Einzelerfahrungen zusammenbindet, nur in Gott hat, und zwar nicht in einem unänderlichen Geschichtsplan Gottes, bei dem die Menschen nur als Marionetten agieren, sondern in einem geschichtlichen Bezugsverhältnis Gottes zu seinen Menschen, in dem Gott und Mensch Handelnde sind. Diese Geschichte ist grundsätzlich offen, freilich mit einer doppelten Einschränkung: Sie kommt einerseits immer schon her von den Erweisen der Güte und Liebe Gottes, und ihre Offenheit findet andererseits dort ihre Grenze, wo Gott mit der Aufkündigung seines Schutzes die Bindung an den Sohn, die Adoption selber, revozieren müßte:

Wie könnte ich dich hingeben, Ephraim,  
wie dich preisgeben, Israel . . . !  
In mir stürzt mein Herz um,  
mit Macht entbrennt mein Erbarmen:  
Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken . . . (V.8f)

2) Wie Hosea im zitierten Kap.11 die Geschichte Israels im Bild eines Vater-Sohn-Verhältnisses zeichnet, so in Kap.2 kühner noch im Bild eines Liebesverhältnisses von einem Mann zu einem Mädchen. Da gibt es die Zeit der ersten Liebe: voller gegenseitiger Hingabe<sup>18</sup>. Dann aber lernt das Mädchen andere Liebhaber kennen und verläßt den Ehegatten. Mit deren reichem Schmuck angetan, feiert es rauschende Feste (2,13-15). Dann

<sup>18</sup> Explizit als Bild für die Wüstenzeit erst im Gefolge Hoseas bei Jeremia gebraucht (Jer 2,2f), bei Hosea aber vorausgesetzt (2,16), in anderem Bild ausgedrückt (9,10) oder ohne Bild (13,5).

kommt die Zeit, wo ihr der Weg zu diesen Liebhabern versperrt ist und sie in Erinnerung an die frühere Güte zurück möchte zu ihrem Gatten (V.8f)<sup>19</sup>. Hier aber muß der Gatte sehen, wie das Mädchen nicht mehr loskommt von seinen Liebhabern. Erst indem er ihr alles nimmt, was an die Liebhaber erinnern könnte – Nahrung, Kleidung, Feste, Schmuck und Freude –, schafft er die Voraussetzungen für einen Neuanfang: am Ort der ersten Liebe (2,16) und mit den neuen Brautgaben von Recht, Treue, Güte und Erbarmen, die künftig eine Beständigkeit der Zuneigung sichern (V.21f).

Wieder ist deutlich: Die gesamte Geschichte wird unter dem Gesichtspunkt des Gottesverhältnisses Israels betrachtet – *nur* unter diesem. Alles andere liegt außerhalb des prophetischen Gesichtskreises. Freilich sind bei näherem Zusehen die Bilder nicht einfach identisch und austauschbar: Beim Vater-Sohn-Bild ging es um die selbstlose Liebe des Vaters, seine gütigen Erziehungsmaßnahmen und die unverständliche Zurückweisung der Liebe durch den Sohn. Beim Ehebild geht es entscheidend um den Bruch eines anfänglich idealen Beziehungsverhältnisses. Es gab eine Zeit, in der Israel sich ganz dem Schutz und der Führung Gottes anvertraute. Die Gegenwart steht zu ihr in schärfstem Kontrast. Wo Hosea für diesen Gedanken die Bildebene verläßt, nennt er für diese beiden entscheidenden Epochen stets: Wüstenzeit und Landnahmezeit. Die Zeit der Wüstenwanderung war die Zeit, in der Israel – selber hilflos Gefahren ausgesetzt – sich ganz dem Schutz Gottes überließ und Segen erfuhr (13,5). Mit dem allerersten Moment der Landnahme aber – nun in gesicherten Verhältnissen lebend – „vergaß“ es seinen Gott und gab sich den Baalen hin. Letzteres heißt für Hosea wesentlich: Israel verwechselte den Geber der Gaben mit diesen Gaben selber (2,11) oder – wie es 13,6 ausdrückt – es lernte in der Satttheit des Wohlstandes, die zu überheblicher Selbstzufriedenheit führte, Gott gewohnheitsmäßig zu „vergessen“. Am schärfsten drückt Hos 9,10 den Kontrast der beiden Epochen aus:

Wie Trauben in der Wüste –  
so fand ich Israel;  
wie erste Frühfeigen am Feigenbaum –  
so schaute ich eure Väter.  
Sie aber, kaum nach Baal-Peor gekommen,  
weihten sie sich schon dem Schandgott,  
wurden zum Abscheu wie ihr Buhle.

Hier wird unübersehbar, wie stark Hosea um des pädagogischen Effektes willen die Geschichte typisiert. Nicht Einzelereignisse der Wüste interessieren wie im Pentateuch, nicht Einzelereignisse der Landnahme, sondern Geschichtsepochen als Typen idealen und verfehlten Gottesverhältnisses. Dort in der Wüste wird Bergung bei Gott erfahren – hier in der Sicherheit

<sup>19</sup> Im Buch Jeremia stellt Gott später bei analogem Bildgebrauch wie bei Hosea die Frage: Ist eine solche Rückkehr möglich? Nach dem Recht (Dtn 24,1–4) muß die Antwort eigentlich lauten: nein (Jer 3,1); bei Gott aber lautet sie – das Bild überhöhend –: ja (4,1ff).

des Landes die Güte Gottes sofort vergessen und der Reichtum selber angebetet. Ebendies aber ist für Hosea die Situation der Gegenwart, die mit ihrer Einbindung in die Geschichte den Charakter des kontingent Zufälligen und damit auch des Entschuldbaren verliert.

Die Geschichte liefert dem Propheten Anschauungsunterricht für geglücktes und vollgültiges bzw. für verfehltes Leben am Maßstab der Heils-taten Gottes vom Anfang. Sie hilft, gegenwärtige Verfehlung Gottes schärfer aufzudecken, und weist zugleich Wege, wie ideale Gottesgemein-schaft zu finden ist. Das ist ihre Hauptfunktion. Kann das gegenwärtige Israel unter diesen Maßstäben nicht bestehen, wird ihm angesagt, daß Gott seine Geschichte mit ihm revoziert („zurück nach Ägypten“). Aber die Frage nach dem Sinn, dem Telos der Geschichte ist damit nicht beant-wortet. Für den Propheten ist es unmöglich, das Scheitern des Heilswil-lens Gottes mit Israel als letztes Ziel der Wege Gottes anzusehen. Vielmehr erhält das „Zurück nach Ägypten“ eine überraschende Fortsetzung. Ein neues Israel wird noch einmal den Befreiungsruf „Heraus aus Ägypten“ hören (11,11). Oder im anderen Bild: Der Gatte wird die untreue Frau nochmals in die Wüste locken, wird sie nochmals vor Gefahren beschützen und sie überreich beschenken. Sie wird nochmals das herrliche Land er-halten (2,16f) – dann aber ihren Gatten nicht mehr vergessen können. Kurz: Gottes Geschichte beginnt noch einmal von vorn, setzt wieder am Anfang ein – und kommt nun zum Ziel im voll realisierten Gottesverhält-nis. Nicht weil Gottes Handeln sich ändern würde – es bleibt das gleiche, weil Gott sich treu bleibt. Neu ist das Verhalten der Frau. Von Dankbar-keit überwältigt, kann sie nicht mehr die eigenen Wege gehen (2,18ff).

#### IV

Das Aufregende und Unerwartete ist nun, daß sich parallel zu Hosea im Südreich etwas ganz Analoges vollzieht im Auftreten Jesajas. Nicht daß *Jesaja* je mit Hosea austauschbar wäre. Er ist unverwechselbar ein gebil-deter Jerusalemer und hat möglicherweise seine Erziehung am Hof genos-sen. Er redet nicht von Baal, nicht vom unglücklichen Saul, nicht von Isra-els Frühzeit in der Wüste, sondern seine Themen sind Jerusalemer The-men: der Tempel auf dem Zion, der Davidide als Heils- und Verheißungs-träger, Jerusalem als Stadt universaler Gerechtigkeit. Aber er nimmt diese großen überlieferten Themen nicht nur als Heilssetzungen Gottes – das sind sie für ihn auch –, sondern zugleich als einen Anspruch, an dem die vorfindliche Wirklichkeit des Jerusalem seiner Tage gemessen werden will. Ja, mehr noch: Er gliedert diese großen Themen Jerusalems ein in eine umfassende Geschichtsbetrachtung, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich umfaßt und die er den „Plan Jahwes“ nennt<sup>20</sup>. Auf diesen „Plan“ kann man „blicken“ (5,12 u.ö.) oder nicht, dh. man kann sich an ihm orientieren oder nicht. Daß man es kann, dazu ist der Prophet da. Wo

<sup>20</sup> Vgl. dazu *J. Fichtner*, Jahwes Plan in der Botschaft Jesajas (1951), in: *Gottes Weisheit*, Ges. Studien zum AT, 1965, 27ff; *G. von Rad*, Das Werk Jahwes, in: *Studia Biblica et Semitica*. Festschr. Th. C. Vriezen, 1966, 290ff.

man es nicht tut, tritt dem „Plan Jahwes“ ein „Plan des Menschen“ (30,1 u.ö.) gegenüber, der von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

An diesen hohen Maßstäben gemessen, kann das Jerusalem der Zeit Jesajas nicht Bestand haben. Die Stadt universaler Gerechtigkeit und universalen Heils erweist sich als Stadt, in der jeder hohe Beamte auf eigenen Gewinn aus ist (1,21ff). Der Davidide als der Verheißungsträger verweigert den „Glauben“ (7,9): das Trauen auf die Zusagen, die seit seiner Thronbesteigung über seiner Regierung stehen, das Trauen auf die schützende Gegenwart Gottes auf dem Zion. Vielmehr nimmt der aufgeklärte König Ahas sein politisches Geschick voll in die eigenen Hände. Damit ist er für den Propheten verworfen, denn es gibt für ihn kein „Planen ohne Gott“, das nicht zugleich „Planen gegen Gott“ wäre. Als letzte und äußerste Konsequenz dieses widergöttlichen Planens sieht Jesaja am Schluß seiner Wirksamkeit (möglicherweise) auch den Zion untergehen (32,14): das Unterpand heilvoller Gegenwart Gottes. Denn Gott ist der „Heilige“, als der er nach uralter, längst vorisraelitischer Tradition in Jerusalem prädiiziert wird, für den Propheten nur in abgründiger Ambivalenz: „heilig für“ oder aber „heilig gegen“ sein Volk, schützend „heilig“ oder aber verzehrend „heilig“.

Zugleich aber wiederholt sich nun ein Vorgang bei diesem Südreichspropheten, den wir zuvor bei Hosea beobachteten: Je höher angesichts der großen Geschichtstraditionen die Maßstäbe wachsen, an denen der Prophet die Gegenwart beurteilt, je härter er angesichts dieser Maßstäbe die gegenwärtige Generation an Gott scheitern und ihrem Untergang entgegen sieht, desto höher wächst die Hoffnung auf ein neues Gotteshandeln, das Israel dem Heil zuführt, das in den großen Traditionen – nun als Verheißung verstanden – angesagt war. Denn Gottes Handeln ist auch für Jesaja mit der Verwerfung des Davididen und mit dem Umsturz des Zion noch nicht am Ende – sonst hätten sich ja die Bindungen Gottes, von denen alles Denken des Propheten seinen Ausgang nimmt, als trügerisch erwiesen. Vielmehr ist Gott schon dabei, einen neuen Grundstein für den Zion zu legen; aber das wird nicht einfach der alte sein, sondern der Stein, auf dem eine Gemeinde gebaut wird, die modellhaft-universal Glauben (dh. Rechnen mit Gottes Heiligkeit) und Gerechtigkeit verwirklicht (Jes 28,16f). Zugleich ist Gott schon dabei, aus dem abgehauenen Wurzelstock Isais einen neuen David entstehen zu lassen; aber das wird wiederum nicht der alte sein, der „seinen eigenen Plan“ verwirklicht, sondern ein David, auf den der „Geist“ gelegt ist, der also in der Vollmacht Gottes handelt, der die Einsicht und Furcht Gottes verkörpert und als solcher eine Gerechtigkeit schafft, die sich – wie immer im Alten Testament – primär an den ärmsten und zu kurz gekommenen Gliedern des Gottesvolkes auswirkt<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. *H.-J. Hermisson*, *Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas*, *EvTh* 33, 1973, 58ff.

## V

Das folgende Jahrhundert der Geschichte Israels – das Zeitalter Jeremias – bringt die prophetische Geschichtsdeutung zu einem letzten Höhepunkt vor der Katastrophe. Nachdem das Nordreich unmittelbar nach Hosea den Untergang erfahren hatte und für Jahrhunderte nahezu gänzlich unseren Blicken entschwindet, bis es erst wieder in Gestalt der Samaritaner neu ans Licht tritt, setzte eine große Fluchtbewegung vom Norden nach dem Süden ein. Die Archäologie hat uns gelehrt, daß in dieser Zeit alle Städte Judas eine ganz ungewöhnliche Bevölkerungszunahme erlebten, Jerusalem sogar mehr als eine Verdoppelung seiner Einwohnerschaft<sup>22</sup>. Diese Tatsache bewirkt, daß sich sowohl beim Propheten Jeremia als auch im Deuteronomium eine – im einzelnen faszinierende – Mischung von Nordreich- und Südreichtraditionen vollzieht, wobei aufs Ganze gesehen die Nordreichtraditionen als die Traditionen aus Israels Frühzeit die Oberhand gewinnen.

Das *Deuteronomium* redet ein jerusalemisch geprägtes Juda in fingierter Moserede so an, als sei es der Stamm Ephraim vor der Landnahme und könnte noch einmal die Realisierung intakten Gottesverhältnisses im Land beginnen, in neuer Nullpunktsituation freier Entscheidung. *Jeremia* führt seine Auseinandersetzung mit den Heilspropheten in hoseanischer Sprache, als seien diese Propheten Priester eines baalisierten Gottesdienstes. Es ist diese Tatsache der Traditionsmischung gewesen, die für lange Zeit die Erkenntnis verhindert hat, welche unterschiedlichen Wege Nordreich und Südreich in der jeweiligen Ausprägung ihres Geschichtsverständnisses und damit ihres Glaubens in der frühen Königszeit gegangen sind. Zugleich führt diese Traditionsmischung aber zu einer Kumulation grundlegender Forderungen, die das Deuteronomium dem fiktiven Israel während der Landnahme vor Augen stellt – es ist ein Israel, dem die ganze Fülle göttlicher Heilstaten als handlungsleitender Maßstab entgegengehalten wird, von dem ungeteilte Hingabe an Gott und den Nächsten erwartet wird und das zugleich schon mit seinem möglichen Untergang konfrontiert wird. Noch mehr werden durch die Traditionsmischung bei Jeremia die Maßstäbe verschärft, an denen das Israel der vorfindlichen Wirklichkeit gemessen wird. Jetzt fällt das harte Wort:

Kann auch ein Neger seine Hautfarbe wechseln  
oder ein Panther seine Flecken?

Dann könntet auch ihr Gutes tun,  
die ihr an das Böse gewohnt seid. (Jer 13,23)

Immer wieder wird Israel an der Fülle göttlicher Heilstaten in der Geschichte gemessen, immer wieder lautet das Urteil:

Vom Kleinsten bis zum Größten:  
alle häufen Gewinn an.

Vom Propheten bis zum Priester:  
alle verüben Betrug. (Jer 6,13)

<sup>22</sup> Vgl. ua. *M. Broshi*, The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh, *IEJ* 24, 1974, 21ff.

Je schärfer aber das Urteil über Israel ausfällt, je härter und unerbittlicher der Untergang des Gottesvolkes angesagt wird, desto ausladender wird die Hoffnung auf ein neues Gotteshandeln. Ein Beispiel muß genügen. Das bekannte Wort vom „neuen Bund“ aus jeremianischen Kreisen (Jer 31,31ff) hat ein anderes Thema als aus dieser üblichen Charakterisierung sogleich hervorgeht. Der Inhalt des Bundes ist keineswegs neu; er bleibt der gleiche und *kann* gar nicht überhöht werden: „Ich will ihnen Gott sein, sie sollen mir Volk sein“. (V.33b) Neu ist der Weg Gottes, auf dem er sein Ziel erreicht: Gott gibt seinen Willen unmittelbar ins Herz der Menschen ein, sorgt selber für die menschliche Seite der Verwirklichung des Gottesverhältnisses. Ezechiel meint das gleiche, wenn er im Bild einer Organtransplantation vom fleischernen Herzen spricht, das dem Menschen von Gott eingesetzt wird, das zum Fühlen fähig ist und das steinerne Herz ersetzt (36,26). Hier wie dort wird nicht weinger erwartet als der neue Mensch, den Gott schafft und durch den er die heilvolle Gottesgemeinschaft herbeiführt, die Israel selbst nicht verwirklichen kann. Es ist ein Wort der Hoffnung, das genau den Gegensatz bildet zum Wort vom Neger, der seine Farbe nicht wechseln kann. Noch nüchterner, noch pessimistischer als bei Hosea und Jesaja wird das Bild vom Menschen bei Jeremia; noch illusionsloser werden religiöse Praktiken als Selbstsicherungsstreben des Menschen angeprangert (etwa Jer 7). Noch höher aber wächst Hand in Hand damit die Hoffnung darauf, daß Gott in einem neuen Schöpfungsakt (nicht weniger als das ist gemeint) das Heil verwirklicht, um dessentwillen er seine geschichtliche Bindung an Israel einging. Denn daß Gott sich treu bleibt und die Geschichte dem Ziel zuführt, zu dem er sie begann, ist aufs Ganze gesehen den Propheten und den Tradenten, die ihre Worte überlieferten, über aller Aufdeckung menschlicher Schuldgeschichte nur immer sicherer geworden.

## VI

Werfen wir von hier aus einen kurzen abschließenden Blick auf *den* Umbruch in der Geschichte Israels, auf den Verlust staatlicher Eigenständigkeit, wichtiger: den Verlust von Land, Königtum und Tempel und damit all jener Größen, die dem bisherigen Israel als Stütze und Unterpfand seines Glaubens dienten. In entsprechender geschichtlicher Situation haben die großen Religionen des Alten Orients ausnahmslos ihr Ende gefunden (die Zerstörung des Marduktempels in Babylon etwa bedeutete der Idee nach nicht weniger als die Vernichtung der göttlichen Schöpfungsordnung). Israel war vor solcher Deutung keineswegs prinzipiell geschützt. Wir hören von Stimmen, die die Zerstörung Jerusalems und des Tempels entweder als Niederlage Jahwes deuteten oder aber als Verwerfung Israels durch Jahwe (etwa Jes 40,27). In dieser Situation hat Israels Glaube durch die prophetische Geschichtsdeutung noch einmal einen ganz neuen Anstoß erfahren.

Der anonyme Exilsprophet – *Deuterojesaja* –, dessen Botschaft weithin ein einziges Gespräch mit der Verzweiflung seiner Hörer ist, teilt in einem

Abstraktionsvermögen, das uns geradezu modern anmutet, die Geschichte in zwei Phasen ein: in das „Frühere“ und das „Kommende“, in Vergangenheit und Zukunft. Wo er in einem kühnen Beweisgang die alleinige Gottheit Gottes und die Ohnmacht aller Götter aufzuzeigen versucht, da stellt er die Götter in einer fiktiven Gerichtsszene vor die Probe, das Frühere und das Kommende im vollmächtigen Wort zu deuten (41,21ff u.ö.). Das können sie nicht, hieran scheitern sie, weil sie über ein solches Wort nicht verfügen. Jahwe aber kann es: Wie sich im Früheren, dh. im Untergang Jerusalems, das richtende und strafende Wort seiner Propheten bewahrheitet hat, so jetzt im Kommenden das Heilswort seines Boten von der Befreiung Israels und von der neuen Königsherrschaft Gottes. Das Wort vom Kommenden ist verlässlich, weil es sich im Früheren schon als verlässlich erwiesen hat. Gottes Geschichtslenkung, wie sie im deutenden Prophetenwort dargestellt wird (oder schärfer formuliert: das Prophetenwort als Deuter der Geschichtslenkung Gottes), ist zum Gottesbeweis Gottes geworden<sup>23</sup>. Neu an dieser Aufteilung der Geschichte in zwei Perioden aber ist vor allem die totale Abgeschlossenheit des Früheren, der Vergangenheit. In einer zugespitzten Formulierung heißt es:

Denkt nicht mehr an das Frühere,  
und das Vergangene – beachtet es nicht mehr!  
Seht, ich schaffe jetzt Neues.  
Schon sproßt es; merkt ihr es denn nicht? (Jes 43,18f)

Das Frühere – die Schuldgeschichte – ist ein für allemal vorbei. Wer sich in starrem Rückblick an ihm orientieren wollte, würde das Neue verfehlen, das schon im Anbruch ist, das man mit wachen Sinnen schon spüren kann. Diese Scheidung einer endgültig vergangenen und einer kommenden Geschichte, der Wurzelboden für die Lehre von den zwei Äonen in der Apokalypitik, setzt nochmals ganz neue Hoffnungen frei.

## VII

Man hat in der Vergangenheit oft das Geschichtsverständnis dieser Propheten notwendig mißverstanden, wenn man ihre Gerichts- und ihre Heilsbotschaft isoliert je für sich zu deuten versuchte als zwei gleichrangige Möglichkeiten prophetischer Verkündigung. Sie sind nur zusammen verständlich, unlösbar aufeinander bezogen. Insbesondere bei den klassischen Propheten gibt es keine einzige Heilsankündigung, die als Wort für sich deutbar wäre und nicht inhaltlich engstens mit der vorausgegangenen Gerichtsankündigung zusammenhinge. Der neue David aus dem Wurzelstock Isais setzt eben voraus, daß der Baum der Davididen abgehauen wird. Das neue Liebeswerben Jahwes um die treulose Braut setzt voraus, daß sie getrennt von ihren „Liebhabern“ ist, daß Israel wieder in der Wüste ist. Wo man die klassischen Propheten nur als Gerichtsverkünder

<sup>23</sup> Vgl. dazu *W. Zimmerli*, Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten (1963), in: Studien zur atl. Theologie und Prophetie, Ges. Aufsätze II, 1974, 192ff.

kennt oder nur als Boten neuen Heils, verkümmern sie entweder zu Reformern oder aber zu Utopisten. Nur wer bereit ist, mit diesen Propheten aus den alten heilsgeschichtlichen Traditionen des Alten Testaments die hohen Maßstäbe abzuleiten, mit denen sie ihre Gegenwart beurteilen und aufgrund derer sie leugnen, daß es irgendeinen Lebensbereich eigener Gesetzlichkeit gibt, der sich diesen Maßstäben entzöge, kann die hohen Hoffnungen auf ein neues Gotteshandeln als Zeichen des Festhaltens an der Treue Gottes begreifen. Der neutestamentlichen Gemeinde aber wird durch diese Propheten verdeutlicht, daß sie nur dann von der Einheit der Schrift sprechen kann, nur dann von einer Überhöhung aller prophetischen Heilserwartungen im Kreuz Christi und der mit Christus begonnenen Hoffnungsgeschichte, wenn sie zuvor das Kreuz Christi als Gericht gedeutet hat, und zwar nicht nur als Gericht über alle Selbstverwirklichung des Menschen, sondern abgründiger auch als Gericht über alle Versuche, den Willen Gottes zu leben.