

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 24 (1968)
Heft: 3

Artikel: Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments
Autor: Fohrer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878603>

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: 15.03.2025

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

Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments

1.

Das entscheidende Problem im Blick auf die Theologie des Alten Testaments lautet heute: Gibt es im alttestamentlichen Glauben einen *Mittelpunkt*, von dem sie ausgehen kann und um den alles kreist? Daß diese Frage nicht unbedingt bejaht werden muß, sondern verneint werden kann, zeigt die Darstellung der Theologie des Alten Testaments durch G. von Rad¹. Nach ihr ist der Gegenstand dieser Theologie die Welt der Zeugnisse vom Wirken Gottes in der Geschichte, ob es sich nun um Geschehnisse handelt, die zeitlich hinter den Zeugen liegen wie im Hexateuch, oder um solche, die zeitlich vor den Zeugen liegen wie bei den Propheten. Damit fällt die Theologie des Alten Testaments in eine Vielzahl von Geschichts- und Erwählungstraditionen auseinander, so daß die Darstellung von einem systematischen Aufbau absehen und statt dessen eine Reihe von theologischen Strömungen innerhalb des Alten Testaments vorführen muß².

Kann man demgegenüber sagen, daß *Gott* der Mittelpunkt der Theologie des Alten Testaments ist? Nein, denn das Alte Testament stellt Gott nicht isoliert in den Mittelpunkt, sondern spricht von ihm in bezug auf sein *Wirken* im Leben und Schicksal der Völker und Menschen, in Schöpfung und Natur. Es spricht nicht vom Sein

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1966⁵), 2 (1965⁴).

² Abgesehen davon ist zu fragen, ob sich eine Theologie des Alten Testaments auf die Geschichte und ihre Überlieferungen ausrichten kann. Einmal ist das Reden vom Wirken Gottes in der Geschichte unzutreffend; man muß vielmehr von seinem Wirken im Leben und Schicksal der Völker in der jeweiligen Gegenwart und von seinem Wirken in Schöpfung und Natur sprechen. Ferner finden sich die prophetischen Erwählungstraditionen noch nicht in der vorexilischen Prophetie, sondern erst in der eschatologischen Theologie der spätexilischen und nachexilischen Zeit und auch dort nur in der Form von Einzelmotiven. Vgl. dazu G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte: Studien zur alttestamentlichen Prophetie [1945–1965]* (1967), S. 265–293.

und Wesen Gottes, wie es an sich und in seiner ganzen Fülle ist, sondern vom Sein und Handeln Gottes in bezug auf den Menschen. Als Mose am Sinai darum bittet, die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen, antwortet dieser (Ex. 33, 19f.): «Ich will meine ganze Güte vor dir vorüberziehen lassen und den Namen Jahwe vor dir ausrufen – also sein Wesen kundtun, soweit es den Menschen betrifft –, nämlich, daß ich gnädig sein werde, wem ich gnädig bin, und mich erbarmen werde, wessen ich mich erbarme.» Das ist Gottes Wesen für den Menschen, wie Mose es erfahren soll: Güte, Gnade und Erbarmen. Aber: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich schauen und (dann noch) am Leben bleiben.» Das bedeutet: Der Mensch sieht mich nicht, wie ich an sich bin. Denn das Gesicht enthüllt die innerste Persönlichkeit, und bei Gott bleibt diese dem Menschen verborgen. Er sieht nur dasjenige vom Wesen Gottes, was ihn betrifft.

Das Alte Testament spricht gewöhnlich von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen und von der Korrelation, die zwischen dem Handeln Gottes und der Entscheidung des Menschen besteht³. So sagt Gott bei Jesaja:

Wenn ihr willig seid und gehorcht,
sollt ihr das Gut des Landes essen;
wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seid,
müßt ihr das Schwert 'fressen'⁴!

Daraus ergibt sich eine weitere Frage: Wenn es im Alten Testament gewöhnlich um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch geht, ist dann nicht der «Bund» als Ausdruck dieses Verhältnisses der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments? Davon ist W. Eichrodt in seinem Werk ausgegangen⁵. Demgegenüber ist zweierlei zu sagen. Erstens hat die Vorstellung von einer *berît* in bezug auf Gott und Israel – bei der zudem die übrige Welt noch gar nicht berücksichtigt ist – nur in zwei Perioden der Geschichte des alttestamentlichen Glaubens eine Rolle gespielt: zunächst während der nomadischen Frühzeit in der Religion der Vätergötter der Patriarchen und im Glauben Moses, der ähnlich zu verstehen ist, danach erst wieder

³ Vgl. dazu G. Fohrer, *Action of God and Decision of Man in the Old Testament: Biblical Essays* 1966. Proceedings of the Ninth Meeting of «Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika», o. J. (1967), S. 31–39.

⁴ Oder: sollt ihr 'vom' Schwert gefressen werden.

⁵ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1957⁶).

von der deuteronomischen Theologie an. In den vielen Jahrhunderten zwischen Mose (gegen Ende des 13. Jh.) und der deuteronomischen Theologie (gegen Ende des 7. Jh.) hat die Vorstellung von einer solchen *berît* in Glaube und Theologie Israels überhaupt keine Rolle gespielt⁶. Zweitens sind das Verständnis von *berît* als Verhältnisbegriff und die Übersetzung durch «Bund» wieder fraglich geworden, wie es auch in früheren Jahrzehnten nahezu Allgemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft gewesen ist, daß *berît* nicht «Bund» bedeute. So hat A. Jepsen dargelegt, daß bei einer *berît* einer dem anderen oder zwei einander eine feierliche Zusage geben, ein Versprechen ablegen, eine Verpflichtung übernehmen⁷. Noch eindeutiger hat E. Kutsch gezeigt, daß *berît* die Selbstverpflichtung und die Verpflichtung eines anderen, daneben die gegenseitige Verpflichtung (als deren Ergebnis erst der Vertrag oder Bund geschlossen wird) bedeutet⁸. «Wo Gott Subjekt der *berît* ist, erscheint diese als Gottes Selbstverpflichtung in Form seiner gnädigen Zusage oder als die Verpflichtung, die Gott dem Menschen auferlegt.»⁹ Beides, die zeitliche Begrenzung des Vorkommens der *berît*-Vorstellung im religiösen Bereich und die Bedeutung des Begriffs als «Verpflichtung» im weiteren Sinne schließen die Möglichkeit aus, einen «Bund» Gottes mit Israel als den Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments zu betrachten.

Dennoch dürfte es möglich sein, von einem Mittelpunkt der Theologie des Alten Testaments zu sprechen. Ich erblicke ihn in zwei Vorstellungskomplexen: *Herrschaft* Gottes und *Gemeinschaft* zwischen Gott und Mensch. Gewiß stellen wir im Alten Testament eine Vielzahl von religiösen und theologischen Auffassungen und große Unterschiede zwischen den einzelnen theologischen Richtungen und Strömungen fest. Doch Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft bilden das einigende Element in der Vielheit. Beide Vorstellungs-

⁶ Vgl. dazu G. Fohrer, *Altes Testament – «Amphiktyonie» und «Bund»?:* *Theol. Lit.zeit.* 91 (1966), Sp. 801–816, 893–904.

⁷ A. Jepsen, *Berith, ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform: Verbannung und Heimkehr.* Festschrift W. Rudolph (1961), S. 161–179.

⁸ E. Kutsch, *Gesetz und Gnade, Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs:* *Zs. atl. Wiss.* 79 (1967), S. 18–35; *Der Begriff בְּרִית in vordeuteronomischer Zeit: Das ferne und nahe Wort.* Festschrift L. Rost (1967), S. 133–143.

⁹ Kutsch (A. 8), S. 34.

komplexe sind miteinander verbunden und gehören wie die zwei Pole einer Ellipse zusammen.

2.

Einige Beispiele sollen das gemeinsame Vorkommen der *beiden Vorstellungskomplexe* zeigen und erläutern.

1. Der dritte Teil von Ps. 62 (V. 10–13), eines Vertrauensliedes des einzelnen, ist in der Art der Weisheitsdichtung gehalten und will aus dem vorher Gesagten eine allgemein geltende Lehre ziehen. Der Dichter des Psalms denkt geradezu systematisch, und seine Worte sind sorgfältig überlegt. Das wird auch daran deutlich, daß er am Schluß einen Zahlenspruch verwendet, in dem er als göttliche Offenbarung zwei Dinge aufzählt, die zusammengehören:

Eins hat Gott gesprochen,
zwei waren es, die ich hörte:
daß die Macht ('oz) Gottes ist
und dein, Herr, die Verbundenheit (*häsäd*)¹⁰.

Die Stellung dieser Verse am Schluß des Psalms ist beachtenswert. In ihnen beschreibt der Dichter, worauf sich sein Vertrauen auf Gott gründet. Er ist in seiner theologischen Reflexion zu der Einsicht gelangt, daß sowohl Gottes Macht als Grundlage seines Herrschens als auch seine Verbundenheit in seinem Handeln am Menschen wirksam sind. Der gesamte Inhalt des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch wird durch diese beiden zusammengehörigen Vorstellungen erfaßt. Dabei ist es von Belang, daß zum Ausdruck dessen ein Zahlenspruch verwendet wird. Denn die darin erfolgende Aufzählung ist zugleich eine Koordination und drückt die Zusammengehörigkeit beider Aussagen aus. Die eine ohne die andere oder die Unterordnung der einen unter die andere würde für den Dichter

¹⁰ Für diese Bedeutung vgl. N. Glueck, Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise (1961²); daher L. Köhler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (1953): «d. Verhalten gegenüber Andern, zu denen man im Verwandtschafts-, Freundschafts-, Gast-, Zugehörigkeits- oder Dienst-Verhältnis steht, die Gemeinschaftspflicht, Verbundenheit, Solidarität.» Weitere Lit. bei G. Fohrer, Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea: *Theol. Zeitschr.* 11 (1955), S. 161–185, Anm. 15, = *Studien (A. 2)*, S. 222–241.

keine angemessene Bestimmung des Inhaltes seines Glaubens darstellen.

2. In Ps. 66 sind die beiden Vorstellungskomplexe lockerer miteinander verbunden. Der Psalm geht von den wunderbaren und furchtbaren Taten aus, die Gott in der Fülle seiner Macht in den Tagen Moses und Josuas und bei der Rettung aus dem babylonischen Exil getan und die er weiterhin tun wird – er, der durch seine Kraft ewig herrscht (*mšl*) (V. 7). Seine Herrschaftstaten aber geschehen wegen des Gemeinschaftsverhältnisses, in dem er mit Israel steht. Das gleiche drückt im zweiten Teil des Psalms das Danklied eines einzelnen aus, der in seinem Leben eine ebensolche wunderbare Herrschaftstat erlebt hat, die ihn aus der Not rettete. Denn, so sagt er:

Gepriesen sei Gott,
der nicht genommen hat
‘ ‘ seine Verbundenheit (*häsäd*) von mir¹¹!

So sind Herrschaft Gottes und Gemeinschaft mit Gott wieder miteinander verbunden.

3. Ein weiteres Beispiel liegt in Ps. 100, 2 vor:

Erkennt, daß Jahwe Gott ist!
Er hat uns geschaffen, wir sind sein;
wir sind sein Volk und die Schafe seiner Weide.

Gott ist der Schöpfer, der Israel – und den Menschen überhaupt – gemacht hat. Darum ist er sein Herr, von dem Israel abhängig und auf den es angewiesen ist. Eng verknüpft damit ist der Gedanke der Verbundenheit: sein Volk und die Schafe seiner Weide. Beides gehört zusammen: einerseits Gottes Herrschaft und die Abhängigkeit des Menschen von ihm, andererseits die Hinwendung Gottes zum Menschen und die Gemeinschaft mit ihm.

4. Auf dieser Grundlage wird die Argumentation verständlich, die Amos gegenüber einem Einwand gegen seine Gerichtsbotschaft gebraucht:

Nur euch habe ich «erkannt»
von allen Geschlechtern der Erde?
Darum will ich an euch ahnden
alle eure Sünden! (Am. 3, 2)

¹¹ Die Worte «mein Gebet und» müssen wohl als späterer Zusatz gelten.

Der Einwand, den Amos aufgreift, geht von dem engen Verhältnis aus, in das Gott zu Israel getreten ist. Allerdings umschreibt das Wort «erkennen» als Übersetzung von *jd'* dieses Verhältnis höchst unvollkommen, weil das hebräische Verb geradezu ein Vorläufer für das später verwendete Verb *bhr* «erwählen» ist und eine persönliche Gemeinschaft bis zum Geschlechtsverkehr bezeichnen kann. Daher läßt sich der erste Langvers auch folgendermaßen wiedergeben:

Gewiß, ihr seid mein «auserwähltes Volk»
auf Erden¹².

Freilich kommt dann der in dem Verb enthaltene Aspekt der persönlichen Gemeinschaft zu kurz. Angemessener wäre der Begriff «vertraut sein» oder «Gemeinschaft haben»:

Nur mit euch bin ich vertraut (habe ich Gemeinschaft)
von allen Geschlechtern der Erde?

Diesem Vertrautsein stellt Amos das Herrscherrecht Gottes an die Seite, alle Sünden zu ahnden.

5. In umgekehrter Weise geht Hos. 5,15–6,6 von der Strafe aus und fordert vom Volke an Stelle eines kultischen Bußliedes und der dargebrachten Opfer, daß Israel die rechte Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen soll:

Verbundenheit (*häsäd*) will ich und keine Schlachtopfer,
Gottesgemeinschaft (*dä'ät 'älohîm*), keine Brandopfer (Hos. 6, 6).

3.

a) Nach den Beispielen für die Doppelheit von Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft sollen nunmehr die beiden Vorstellungskomplexe im einzelnen beleuchtet werden, zuerst derjenige der *Herrschaft Gottes*.

Das erste Gebot des Dekalogs «Du sollst keinen anderen Gott haben»¹³ setzt nicht voraus, daß es lediglich den einen Gott gibt und daß alle anderen Götter nur Wahngelbilde und Nichtse sind, wie es von Deuterocesaja an zum anerkannten Grundsatz der alttestament-

¹² E. Balla, *Die Botschaft der Propheten* (1959), S. 85.

¹³ Das jetzt den Satz schließende «neben mir» bzw. «gegen mich» ist eine spätere Erweiterung.

lichen Theologie geworden ist. Vielmehr geht das erste Gebot 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. Für das ältere Israel gilt dies in erster Linie von dem faszinierenden Vitalismus der kanaanäischen Religion, die die Fruchtbarkeit des Ackers, die Zeugung neuen Lebens und die Bezwingung des Schicksals durch begeisternden Rausch und gesteigertes Lebensgefühl versprach. Dem tritt das erste Gebot entgegen, das geradezu das Muster eines Verbots der Verehrung anderer Götter darstellt. In ihm spricht sich der ausschließliche Herrschaftsanspruch Gottes als der allein anzuerkennende Herrschaftsanspruch überhaupt aus.

Ob dieses Gebot nun aus der Zeit Moses stammt oder nicht – auf jeden Fall durchzieht der Widerstreit zwischen der unbedingten Forderung auf die alleinige Anerkennung des göttlichen Herrn und ihrer Bedrohung durch die andersartige politische und kulturelle Wirklichkeit Palästinas die religiöse Geschichte Israels. Die Einwirkungen anderer Kulturen und Religionen haben sowohl zu schweren Gefährdungen als auch zu immer neuen Präzisierungen des Gedankens der ausschließlichen Herrschaft Gottes geführt.

Einmal wird Gottes Walten als Herrscher betont, indem man ihn als Herrn der Zebaot bezeichnet. Diese «Heere» sind doch wohl die Wesen der göttlichen Sphäre, darunter depotenzierte Götter, die ihm dienen. Sie treten als sein Kriegsheer in Jos. 5, 14 auf, als seine Boten, sein Hofstaat und seine Ratsversammlung in I Reg. 22, 19ff. und Hi. 1–2, als die Sarafen, die seinen Thron umschweben und ihn besingen, in Jes. 6, 2f., und als die Keruben, die seinen Thron durch die Welt tragen, in Ez. 1, 5ff. Werden ihm auf diese Weise alle Wesen der göttlichen Sphäre untergeordnet, so wählen die Propheten gern die Bezeichnung «Jahwe Zebaot», wenn sie die ganze Machtfülle ihres Gottes betonen wollen, und verkündet Deuterocesaja, daß lediglich dieser eine Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit existiert und daß alle anderen, die man Götter nennt, bloß Erfindungen von Menschen sind. Es gibt nur diesen einen Gott, daher auch nur seinen Herrschaftsanspruch!

Ferner wird die Herrschermacht Gottes auf der Erde ausgeweitet, als man erkennt, daß er nicht erst im Falle der Not vom Gottesberg nach Palästina eilt, um Israel im Kampf gegen seine Feinde zu helfen, sondern daß er ständig im Bereich der natürlichen Fruchtbar-

keit wirkt. Die Verfügungsgewalt darüber wird dem kanaanäischen Gott Baal abgesprochen. Es ist Elia, der dies mit besonderem Nachdruck tut und der den Herrschaftsanspruch seines Gottes kräftig betont. Die letzte Folgerung ist dessen Anerkennung als Schöpfer von Welt und Mensch, so daß Ps. 8, 2 ihn deswegen als Herrscher voller Hoheit besingt, dessen Name auf der ganzen Erde mächtig ist. Da der Name das Wesen beschreibt, soweit es durch den Namen kundgetan wird, bedeutet dies: Gottes Wesen, soweit es für den Menschen erkennbar ist, ist sein Herrschertum über die Welt. Darum sollen im folgenden einige Aspekte dieses Herrschertums kurz erläutert werden.

1. Gott ist ein *'el qänna'*, ein eifernder, nicht ein eifersüchtiger Gott. Denn der Ausdruck bezeichnet ursprünglich das Behaupten der eigenen Rechte unter Ausschluß anderer Ansprüche oder gegenüber anderen angeblichen Rechten. Ebenso verhält es sich bei der Anwendung auf Gott: Er ist ein Gott, der seine Herrschaft mit keinem anderen teilen will – weder mit Menschen noch mit einem anderen Gott. Er fordert für sich allein die Anerkennung seiner Herrschaft; darauf hat er ein unbezweifelbares Recht, das gewöhnlich mit der Rettung Israels aus Ägypten begründet wird. Insgesamt charakterisiert der Ausdruck die Energie der göttlichen Forderung und stellt zwar nicht den ältesten, wohl aber den treffendsten Begriff für den Herrscherwillen Gottes dar.

2. Neben dem Eifern steht in Jos. 24, 19 und Ez. 39, 25 die Heiligkeit Gottes. Sie ist eine andere Seite seines Rechtseifers, der sich auf die Durchsetzung seines Herrschaftswillens richtet und der sich bei dem «Heiligen Israels» scharf auf Israel konzentriert. In sehr umfassender Weise verwendet Jes. 6 – der Bericht über die Berufung des Propheten – den Begriff «heilig». Der Gesang der Sarafen bekundet a) die Unnahbarkeit des göttlichen Herrschers, seine Verschiedenheit von allem Geschöpflichen, seine Erhabenheit, Unbedingtheit und Ausschließlichkeit und b) seine die Welt durchdringende und erfüllende Macht, seine schlechthinnige Weltmächtigkeit, da sein *kabód* («Herrlichkeit»), der die Erde füllt, ursprünglich seine «Schwere» oder «Wucht» ist. Dazu tritt, daß c) Jesaja die Heiligkeit als ethische Willensmacht erfährt, die im ganzen menschlichen Leben herrschen will, so daß der sündige Mensch erkennt: «Weh mir, ich bin verloren!» Wenn Jesaja ferner den Menschen als «Fleisch» bezeichnet – irdisch, vergänglich, ohnmächtig, kraftlos –

und Gott durch «Geist» – absolute und wirkende Kraft und Macht – gekennzeichnet sieht (Jes. 31, 3), dann ist der Begriff «Geist» nahezu gleichbedeutend mit der dreifachen Heiligkeit Gottes, die er im Berufungserlebnis erfahren hat. Er bezeichnet den grundsätzlichen Unterschied zu allem Nichtgöttlichen, dem Fleisch, die wirkende Macht Gottes in der Welt, die die Sünder straft, und die Richtung auf ein religiös-ethisches Ziel, die Anerkennung der göttlichen Welt-herrschaft durch den Menschen.

3. Zur ausdrücklichen Bezeichnung des Herrschens wird das Verb *mšl* verwendet, so in dem Satz Gideons: «Ich will nicht über euch herrschen, und mein Sohn soll nicht über euch herrschen; Jahwe soll über euch herrschen» (Ri. 8, 23). Die verhältnismäßig schmale Grundlage, die dieses Verb bietet, wird durch das Verb *špṭ* verbreitert. Wenn *špṭ* mit Jahwe als Subjekt gebraucht wird, vor allem in den Psalmen, dann bedeutet es gewöhnlich nicht «richten», sondern «herrschen»¹⁴. Das Richten gehört zu den Tätigkeiten des Herrschers.

4. Außerdem sind die Titel «König» und «Hirt» zu nennen. Obwohl der Königstitel zum erstenmal von Jesaja erwähnt wird (Jes. 6, 5), ist er sicher älter, zumal der Prophet ihn so selbstverständlich gebraucht, wie es mit einem längst bekannten Ausdruck geschieht. Tatsächlich ist der Titel ein Erbe Kanaans, wo vom Königtum Els und Baals über die Götter gesprochen wurde¹⁵. Im Alten Testament besteht ein Zusammenhang zwischen dem Titel «König» für Gott, der Bezeichnung Jahwe Zebaoth und der Lade als seiner Repräsentation (Jes. 6, 5; Jer. 46, 18; 48, 15; 51, 57; Ps. 24, 9f.), außerdem im Blick auf Jerusalem (Jes. 52, 7; Jer. 8, 19). Diese Zusammenhänge legen die Annahme nahe, daß der Königstitel zur Zeit Salomos oder bald danach auf Jahwe übertragen worden ist. Jedoch bezeichnet er nicht mehr die Herrschaft über die Götter wie im kanaanäischen Bereich, sondern Gottes Herrschaft über Israel, also über Menschen, und zwar sowohl seine Macht und Verfügungs-

¹⁴ Vgl. dazu I. H. Eybers, *Die Semitische Stam sh-p-ṭ* (Diss. Pretoria 1955); *The Stem s-p-ṭ in the Psalms: Studies on the Psalms*. Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika 1963 (1963), S. 58–63; F. C. Fensham, *The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence*, ebd. 1959 (1959), S. 15–22; A. van Selms, *The Title «Judge»*, ebd., S. 41–50; W. Richter, *Zu den «Richtern Israels»*: *Zs. atl. Wiss.* 77 (1965), S. 40–71.

¹⁵ Vgl. W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (1966²).

gewalt als auch seinen Schutz und seine Fürsorge. Dagegen ist das Bild oder der Titel des Hirten wegen seiner ursprünglichen Verwendung für den sumerischen König oder Gott Dumuzi und sodann für den irdischen König erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts häufiger als Bezeichnung für Gott gebraucht worden. Dieser Begriff bezeichnet den Schutz und die Hilfe, die dem Herrscher als Aufgabe und Vorbild vor Augen gehalten werden.

b) Neben der Gottesherrschaft bildet die *Gemeinschaft* mit Gott den zweiten Pol. Damit ist die erlebbare und für das Alte Testament auch erlebte Wirklichkeit einer unmittelbaren Gemeinschaft zwischen Gott, dem Herrscher, und dem Menschen in dieser seiner Welt gemeint. Das Verhältnis ist freilich weder naturgegeben und die typische Äußerung der israelitischen Seele noch der israelitischen Volksreligion als solcher inhärent und aus ihr und ihrer nomadischen Vorzeit herausgewachsen. Vielmehr wird es gewöhnlich auf die Offenbarung Gottes gegründet, die durch Mose und die Propheten vermittelt wird. Vier wichtige Aspekte solcher Gemeinschaft sind zu erwähnen.

1. Der Mensch wird als *imago Dei* bezeichnet, geschaffen als ein Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes (Gen. 1, 26f.). Diese theologische Terminologie der Priesterschaft soll einerseits eine unmittelbare positive Beziehung der Gemeinschaft umschreiben, andererseits jede Gleichheit oder Vermischung von Gott und Mensch ausschließen. Eine Folge jener Gemeinschaft ist es dann, daß der Mensch an der Herrschaft Gottes beteiligt, nämlich mit der Herrschaft über die Erde beauftragt wird.

2. Vor allem S. Mowinckel hat auf die Bedeutung des Ausdrucks *dä'ät 'älohîm* hingewiesen¹⁶: «Erkennen» bedeutet im Alten Testament das intime Vertrautsein mit dem Charakter, der Denkweise, der Seele eines anderen. «Gott erkennen» bedeutet demgemäß: in einem persönlichen und gegenseitigen Verhältnis des Vertrautseins, in einem Gemeinschaftsverhältnis mit ihm stehen, so daß man dadurch die Richtung, die Qualität, den Inhalt und die Direktive des eigenen Lebens erhält. Es bedeutet eine Herzenskenntnis, die das

¹⁶ S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (1941). Weitere Lit. in dem in Anm. 10 angeführten Aufsatz von G. Fohrer, Anm. 16.

Herz des Menschen fordert (Deut. 6, 5); sie fordert die Anerkennung Gottes im ganzen Leben (Mi. 6, 8).

3. Von da aus erklärt sich die personale Struktur des alttestamentlichen Glaubens: das Wissen um oder das Vertrauen auf die Führung durch Gott, z. B. in den Klage- und Dankpsalmen; die personale Art der Ethik gemäß den apodiktisch formulierten Lebens- und Verhaltensregeln, die den Einzelmenschen anreden; die innere Auseinandersetzung mit der Not und Bedrohung des Lebens in den Psalmen und im Buche Hiob; die personale Art des Glaubens an Gott als den Schöpfer, der stets zum Menschen in Beziehung gesetzt wird¹⁷.

4. Der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott wirkt sogar in die Opferpraxis hinein. Das Schlachtopfer ist das Mahl einer Gemeinschaft von Menschen, bei dem zugleich der wertvollste Teil des geopfertem Tiers Gott dargebracht wird, so daß dieser ebenfalls am Mahl teilnimmt. So bekundet oder bewirkt das Schlachtopfer die Gemeinschaft der teilnehmenden Menschen miteinander und die Gemeinschaft dieser Gruppe mit Gott.

4.

Schließlich ergeben sich *zwei Folgerungen*, wenn man von Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft als dem Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments ausgeht.

1. Auf dieser Grundlage wird eine Theologie des Alten und des Neuen Testaments als eine biblische Theologie möglich. Wie Jesus zur Umkehr ruft, weil die Gottesherrschaft im Anbruch ist, so kann man sagen, daß das Ganze der Verkündigung Jesu, der Apostel und des Neuen Testaments insgesamt die Botschaft von der Gottesherrschaft ist¹⁸. Damit verbindet sich der Gedanke der Herrschaft Christi. Das Neue Testament spricht aber ebenso von der Gemeinschaft mit Gott, mit Christus und von der darin begründeten Gemeinschaft der Glaubenden miteinander. Altes und Neues Testament stehen zueinander also nicht im Verhältnis von Verheißung

¹⁷ Vgl. im einzelnen G. Fohrer, *The Personal Structure of Biblical Faith: The Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers, I* (1967), S. 161–166

¹⁸ K. L. Schmidt, *Theol. Wört.*, I (1933), S. 584.

und Erfüllung oder von Scheitern und Verwirklichung, sondern im Verhältnis von Beginn und Fortsetzung. Von der beiden gemeinsamen, gesamtbiblischen Botschaft der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft aus läßt sich eine biblische Theologie entwerfen.

2. Das Alte Testament ist und bleibt wichtig als nähere Ausführung der gesamtbiblischen Botschaft und des durch sie geforderten Glaubens sowie als Erläuterung des Sinnes des menschlichen Daseins vor Gott und in einer nach wie vor bestehenden Welt. Es ist beispielhaft für ein Leben in der zweifachen Beziehung zur Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Es ist auch für den Christen unentbehrlich, weil dort ein solches Leben in Gelingen und Versagen vorgelebt wird. Auf dieser Grundlage brauchen wir das Alte Testament weder abzuwerten noch umzudeuten, sondern können es in seiner Eigenart ernst nehmen.

Georg Fohrer, Erlangen