

Das Leben aus der Zukunft

Autor(en): **Rüthy, Albert E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **58 (1968)**

Heft 3

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404481>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Leben aus der Zukunft

Drei Vorlesungen

gehalten im Rahmen eines Kurses zur theologischen Weiterbildung für Pfarrer an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern am 5. und 6. Februar 1968

Das Leben aus der Zukunft in der Sicht des Alten Testaments

Nach einer uns auch aus vielen deutschen Bibelausgaben geläufigen Einteilung setzt sich das Alte Testament aus Geschichtsbüchern, Lehrbüchern und prophetischen Büchern zusammen. Diese Einteilung entspricht ganz unserm Zeitschema «Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft». Die Geschichtsbücher wenden sich rückwärts nach dem einst Geschehenen; die Lehrbücher beziehen sich auf den gegenwärtigen Alltag, und die Schriften der Propheten künden uns das Kommende. Ist dieses uns zunächst recht einleuchtende Schema richtig, dann muss für unser Thema die dritte Abteilung im Vordergrund stehen; denn dort wird doch die Zukunft verkündet, aus der Israel leben soll. Ja wir möchten annehmen, dass «Leben aus der Zukunft» geradezu das beherrschende Thema des prophetischen Schrifttums sein müsse. Dass dies nur in beschränktem Masse gilt, wird später noch festzustellen sein.

Die uns vertraute Dreiteilung des Alten Testaments findet sich bekanntlich in der hebräischen Bibel nicht. Ihre Einteilung ist keine systematische; sie gibt vielmehr in ihren drei Schichten der Thora, der Nebi'im und der Ketubim verschiedene Etappen der Kanonbildung wieder, und jener Unterschied der Blickrichtung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spielt dabei keine direkte Rolle. Es ist zunächst auch nicht recht verständlich, dass die erste Abteilung der «Propheten» (die sogenannten «Vorderen Propheten») gar keine prophetischen Schriften in unserm Sinne, sondern historische Bücher (das sogenannte deuteronomistische Geschichtswerk von Josua bis Könige) enthält, so dass also hier der Blick nach rückwärts, in die Vergangenheit, gerichtet ist. Diese Benennung ist wohl nicht damit zu erklären, dass in den genannten Büchern verschiedene prophetische Gestalten, wie Elia, Elisa, Nathan, Micha ben Jimla, Jesaja u. a., erscheinen, sondern von der im Talmud bezeugten, aber unhaltbaren

Auffassung her, dass diese Bücher von prophetischen Verfassern, nämlich von Josua, Samuel und Jeremia, geschrieben seien. Die Zuweisung dieser Bücher zu den «Propheten» hat also nichts mit ihrem Inhalt zu tun. Wir verstehen daher gut, dass sie in der späteren, auf die Anordnung der Septuaginta zurückgehenden Einteilung den historischen Büchern zugerechnet werden.

Wenn sodann die z. B. bei Luther nicht ganz entsprechend als «Lehrbücher» bezeichneten poetischen und didaktischen Bücher im hebräischen Kanon nicht die mittlere Abteilung bilden, sondern in der «Ketubim» benannten dritten Abteilung, d. h. erst nach den prophetischen Büchern, folgen, so zeigt sich deutlich, dass hier das Schema «Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft» nicht wirksam ist. Der Grund dafür liegt vielmehr auch hier in der Entstehungsgeschichte des Kanons, indem die religiöse Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Klagelieder) und die Weisheitsliteratur erst spät, d. h. erst nach den prophetischen Schriften, in den Kanon aufgenommen worden sind.

Ferner ist in diesem Zusammenhange zu bedenken, dass der Pentateuch für den Juden nicht in erster Linie Geschichtsbuch ist, sondern vor allem die Thora, die göttliche Weisung durch das Gesetz, enthält. Damit ist er zuvörderst auf das Leben in der Gegenwart bezogen und nicht so sehr Rückschau in die Vergangenheit, wie das für uns der Fall ist.

Wir sehen also: für die Anordnung der hebräischen Bibel ist nicht unser Zeitschema «Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft» grundlegend, wie das dann über Septuaginta, Vulgata und Luther in den meisten neueren nichtjüdischen Bibelübersetzungen üblich wird.

Was wir bis jetzt über die Unterschiede in der Einteilung des A. T. ausgeführt haben, scheint zunächst nicht so viel mit unserm Thema zu tun zu haben. Man wird dem Gesagten immerhin schon vorläufig so viel entnommen haben, dass die hebräische Bibel nicht so säuberlich zwischen Büchern mit Gegenwarts-, Vergangenheits- oder Zukunftsbezogenheit unterscheidet, wie man das später getan hat, und dass es damit auch nicht so eindeutig ist, wo wir Aussagen zur Frage nach dem «Leben aus der Zukunft» finden können. Des genauern ist zu fragen: 1. Ist vom «Leben aus der Zukunft» nur im prophetischen Schrifttum die Rede? 2. Ist die Prophetie ihrerseits immer zukunftsbezogen?

Wir kommen aber zuvor noch zu einem andern wichtigen Punkt. Wie bereits gesagt, entspricht die uns geläufige Einteilung der Bibel in Geschichtsbücher, Lehrbücher und prophetische Bücher genau

unserm Zeitverständnis. Ihm erscheint die Zeit als eine nach rückwärts und vorwärts endlose Linie, nach beiden Richtungen ausgehend von der Gegenwart als ihrer punktuellen Mitte. Wir denken uns diese Linie als zunächst abstrakt gegebene, endlose Strecke, auf der wir erst die uns aus eigenem Erleben oder geschichtlicher Kenntnis bekannten und die bestimmt oder vermutungsweise zu erwartenden Geschehnisse von der gegenwärtigen Mitte aus nach rückwärts oder vorwärts als Fixpunkte eintragen können. In ihren Zwischenräumen aber, soweit wir sie nicht auszufüllen vermögen, und über die äussersten Punkte, die wir zu setzen imstande sind, hinaus erscheint sie uns als leer.

Ein solches Zeitdenken kennt nun das A. T. nicht. Man weist uns darauf hin, dass das hebräische Verbum überhaupt keine Tempora in unserm Sinne kenne, sondern nur die vom Standpunkt des Redenden aus gemachte Unterscheidung vollendeter und unvollendeter Handlungen. Wer sich je um die Übersetzung hebräischer Texte bemüht hat, weiss gut, wie schwierig es oft ist, die Zeitsphäre (Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft) sicher zu bestimmen. Das Hebräische vermag nur das gegenseitige Verhältnis von Handlungen oder Begebenheiten durch die Verbalformen und ihr Aufeinanderfolgen direkt auszudrücken. So zeigt z. B. das mit der Vorsilbe «wa-» gebildete Imperfectum consecutivum immer eine zeitliche oder logische Folge an. Aber die Zeitsphäre selbst ist damit noch nicht bestimmt. Zwar begegnet uns das Imperfectum consecutivum am häufigsten in der Fortsetzung eines sogenannten historischen Perfekts als Tempus der historischen Erzählung; es kann aber ebensogut als Fortsetzung eines futurischen Imperfekts eine zukünftige Handlung anzeigen.

Das hebräische Denken verfügt überhaupt nicht über einen durch Abstraktion gewonnenen Begriff der reinen Zeit¹. Zeit ist nur da, wo etwas geschieht; es gibt nur «gefüllte» Zeit. Wohl gibt es ein Wort für «Zeit», nämlich 'êt. Aber es bedeutet gerade nicht «Zeit» an sich, sondern den Zeitpunkt, zu dem etwas Bestimmtes geschieht, und besonders die richtige Zeitlage für ein Geschehen oder Handeln. Charakteristisch ist dafür die Wendung bē'ittô «zu seiner Zeit», d. h. zu seiner bestimmten und richtigen Zeit; siehe Ps. 1, 3: (Der Baum) «bringt seine Frucht zu seiner Zeit»; oder Ps. 104, 27: «Du gibst ihnen (den Lebewesen) Speise zu seiner Zeit»; ferner Jer. 33, 20: «... dass Tag und

¹ Zum hebräischen Zeitverständnis siehe u. a. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2. Band, S. 112–125; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1954, 4. Aufl. 1965); W. Eichrodt, *Heilserwartung und Zeitverständnis im Alten Testament* (Theol. Zschr. 12 1956 103–125).

Nacht nicht mehr eintreten würden zu ihrer Zeit». So lehrt uns auch der Prediger (3, 1 ff): «Jedes Ding unter dem Himmel hat seine Zeit», und er lässt einen ganzen Katalog solcher «Dinge» folgen: Geborenwerden und Sterben, Pflanzen und Ausreissen, Weinen und Lachen, Schweigen und Reden usw.

Hier handelt es sich durchwegs um Dinge aus dem täglichen Bereich menschlicher Erfahrung. Aber es gibt auch eine bestimmte Zeit für das eschatologische Geschehen, so in der Drohrede über Babel in Jes. 13: «Nahe rückt ihre Zeit, und ihre Tage verziehen nicht» (d. h. die Zeit, da sich die Drohungen erfüllen werden); oder in Ezech. 7, 7: «Es kommt die Zeit, nahe ist der Tag, ein Tag der Bestürzung und nicht des Jauchzens auf den Bergen». Es ist der 'êt qêš, die «Endzeit» bei Daniel (8, 17 u. a.), d. h. die für das eschatologische Geschehen bestimmte Zeit.

In der Umwelt des alten Israel herrscht weithin das unserm linearen entgegengesetzte zyklische Zeitverständnis. Hier sieht man alles Geschehen in einen geschlossenen, sich immer wiederholenden Kreislauf einbezogen. So zeigt es ja die Natur und die durch sie bestimmte Tätigkeit des Menschen. Sprossen und Blühen, Früchte tragen und Verwelken einerseits, Pflügen, Säen und Ernten andererseits vollziehen sich in solcher Abfolge. Dem entspricht der Naturmythos vom sterbenden und wieder auferstehenden oder wieder geboren werdenden Gott, aber auch der Ablauf der Naturfeste.

Auch die kultischen Feste, die Israel aus seiner kanaanäischen Umgebung übernommen hat, waren zunächst bestimmt durch diesen zyklischen Ablauf. Aber hier ist nun etwas Entscheidendes geschehen. Israel hat diese auf bäuerlicher Grundlage entstandenen Feste offenbar schon sehr früh nach der Landnahme umgedeutet. Das Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot), das dem Beginn der Gerstenernte galt, wurde zum Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten, das mit der Weinernte verbundene Laubhüttenfest zur Erinnerung an das Wohnen in Hütten zur Zeit der Wüstenwanderung. Durch diese sogenannte Historisierung der aus der Naturreligion übernommenen Feste sind diese aber nicht zu Gedenktagen menschlicher Geschichtstaten geworden. Sie bedeutet nicht eine Profanisierung, sondern ihre Unterstellung unter den geschichtsmächtigen Jahwe, dessen rettende Taten nun gefeiert werden. Er ist der Herr der Geschichte und damit der Zeit. Denn Zeit zählt ja für israelitisches Denken nur, insoweit etwas in ihr geschieht. Aber dieses Geschehen ist nicht mehr das sich zyklisch wiederholende der Natur und des Mythos. Die Taten Jahwes

sind einmalig. Wenn man sich auch bei ihrem kultischen Gedächtnis ganz in das damalige Geschehen hinein versetzt, so kann man sie doch nur deshalb feiern, weil sie eben Jahwe einmal vollbracht hat.

Jahwe erweist sich als Herr über die Zeit schon in der Schöpfung. Er erschafft die Gestirne als himmlische Zeitmesser «zur Bestimmung von Zeiten, Tagen und Jahren» (Gen. 1, 14). Sie selbst sind damit entgöttlicht und entmachtet; Gestirnskult und astrologischer Aberglaube sind ausgeschaltet. Gott lässt auch den ersten und alle folgenden Tage aus Abend und Morgen erstehen. Aber schon die ersten Weltentage sind nicht Zeit an sich, sondern «gefüllte Zeit», jeder einzelne gefüllt mit einer bestimmten Schöpfungstat.

Als Herr der Geschichte gibt sich Jahwe im besondern am Volke Israel zu erkennen. Er hat es auserwählt aus den Nationen und ihm eine besondere Verheissung gegeben, den Besitz des Gelobten Landes. So ist das Leben Israels von Anfang an ein Leben aus der Zukunft und auf die Zukunft hin. Aber es ist nicht eine unbestimmte und unsichere Zukunft, die offen wäre für die verschiedensten Möglichkeiten. Unsicher ist nur der von vielen Gefahren bedrohte Weg, auf dem sich denn auch Israel wiederholt der von Gott gesetzten Zukunft entziehen und zu den «Fleischtopfen Ägyptens» zurückkehren will. So kommt es, dass schliesslich der grösste Teil der aus Ägypten gekommenen Generation das Ziel gar nicht erreicht. Sie sind sozusagen aus der Zukunft herausgefallen und an den Anfechtungen der Gegenwart gescheitert.

Aber schliesslich ist die inzwischen nachgewachsene Generation doch ans Ziel gekommen, und obwohl die meisten der in Kanaan einziehenden Israeliten Ägypten gar nicht selbst gesehen haben, so bekennen doch auch sie: «Gott hat uns mit starkem Arm aus Ägypten herausgeführt.» Dies bleibt auch fürderhin das grundlegende Bekenntnis Israels (Deut. 6, 21; 26, 8; Jos. 24, 5 f. u. ö.). An besonders bedeutungsvoller Stelle steht es in Ex. 20, 2 zu Anfang des Dekalogs, indem es das zentrale Bekenntnis mit dem zentralen Gebot verbindet, welche beide Israel aus seiner Wüstenzeit mitgebracht hat.

Wir sind bis dahin der Darstellung gefolgt, wie sie uns in der Geschichtserzählung des Hexateuchs entgegentritt. Aber da erhebt sich die Frage: Hat Israel damals, d. h. zur Zeit des Wüstenzuges, schon darum gewusst, dass es durch Jahwe einer verheissenen Zukunft zugeführt wurde, oder handelt es sich in dieser Darstellung um eine erst nachträgliche Interpretation seiner Frühgeschichte? Die Auszugserzählung des Pentateuchs ist ja keine zeitgenössische Berichterstattung, sondern auf Grund zunächst mündlicher Überlieferung erst viel

später in der uns vorliegenden Gestalt fixiert. Immerhin scheint wenigstens eine Stelle recht nahe an die Ereignisse selbst heranzuführen, nämlich das kurze Lied der Mirjam in Ex. 15, 21, das den Untergang der Ägypter im Schilfmeer besingt:

Singet Jahwe, denn hoch erhaben ist er;

Ross und Reiter warf er ins Meer.

Hier ist doch mindestens soviel bezeugt, dass man in der Errettung Israels vor seinen Verfolgern das machtvolle Wirken Jahwes erlebt hatte. Aber auch jenes fundamentale Bekenntnis von der göttlichen Herausführung aus Ägypten dürfte doch sehr alt sein und schliesslich auf das Erwählungsbewusstsein der in Kanaan einziehenden Stämme zurückgehen.

Nun ist man aber heute weitgehend der Meinung, dass nicht das gesamte Israel mit seinen zwölf Stämmen in Ägypten gewesen sei und am Exodus teilgenommen habe. Es scheint, dass die Landnahme in Kanaan sukzessive und zu verschiedenen Zeiten stattgefunden habe, und zwar durch Stämme, die von verschiedenen Wohngebieten her ins Land gekommen sind. Die aus Ägypten Gekommenen machen dann nur einen Teil des spätern Israel aus, das sich erst in Kanaan als Zwölfstämmebund konstituierte.

Das Wichtigste ist aber dabei, dass die Befreiungstradition des Exodus auch von den Stämmen übernommen worden ist, die am Auszug aus Ägypten gar nicht selbst teilgenommen hatten. Wir haben dazu eine gute Analogie in unserer Eidgenossenschaft. Auf dem Rütli waren weder Genfer noch Basler noch Appenzeller dabei, und doch ist es auch ihr Rütli und ihr Wilhelm Tell, indem sie sich als Mitglieder des Schweizerbundes die Befreiungstradition der Urkantone angeeignet haben, obwohl sie zum Teil erst Jahrhunderte später in diesen eingetreten sind.

Es scheint, dass es neben der Auszugstradition in Israel noch andere Erwählungstraditionen gegeben hat. Erst in neuester Zeit ist man auf einige Stellen aufmerksam geworden, hinter denen offenbar die Auffassung steht, dass Jahwe Israel in der Wüste aufgefunden habe². So heisst es im sogenannten Liede des Moses (Deut. 32, 10):

Er fand es (nämlich Israel) in wüstem Lande,

in der Öde, im Geheul der Wildnis;

er schützte es, nahm es in acht,

² Siehe R. Bach, Die Erwählung Israels in der Wüste (Diss. Bonn 1952) und die neuesten Kommentare zu den obigen Stellen.

hütete es wie seinen Augapfel.

Eine zweite Stelle steht bei Hosea (9, 10):

Wie Trauben in der Wüste

habe ich Israel einst gefunden,

wie Frühfeigen am jungen Feigenbaume

habe ich seine Väter erschaut.

Besonders ausführlich wird das Thema von Israel als Findelkind in der Wüste von Ezechiel in Kap. 16 behandelt. Hier tritt das Motiv der göttlichen Fürsorge für das hilflos in der Wüste aufgefundene, noch in seinen kleinen Anfängen stehende Israel ganz in den Vordergrund.

Wenn nun aber Jahwe nach dieser sogenannten Fundtradition Israel in der Wüste gefunden und aufgenommen hat, so ist damit das Moment der Herausführung aus Ägypten ausgeschlossen. Diese abweichende Erwählungstradition muss wohl auf Teile des spätern Israel zurückgehen, die sich selbst nie in Ägypten aufgehalten haben, sondern irgendwo ausserhalb des Kulturlandes nomadisierten.

So schön auch hier die Fürsorge Jahwes für sein Volk zum Ausdruck kommt, so fehlt dafür das spannungsvollere Thema von der Wanderung der verheissenen Zukunft entgegen. Wir glauben von da aus verstehen zu können, dass die an dramatischen Momenten reichere Auszugstradition die Fundtradition zurückgedrängt hat, indem sich erstere als die stärkere Formungskraft für das Selbstverständnis Israels als erwähltes Volk durchgesetzt hat.

Der Auszugstradition wurde in der Erzählung des Pentateuchs die Erzvätertradition, d. h. die Geschichten von Abraham und seinen Nachkommen, vorangestellt. Diese beiden ursprünglich wohl selbständigen Komplexe wurden durch das Mittel der Genealogien miteinander verbunden. Gerade bei Abraham kommt das «Leben aus der Zukunft» am schönsten zur Darstellung, besonders auch dadurch, dass das Subjekt hier nicht das Volk, sondern eine einzelne Person ist. Abraham verlässt Heimat und Verwandtschaft allein auf die ihm gegebene Verheissung hin. Es ist wirklich ein Leben aus der Zukunft, getragen durch die immer wieder erneuerten Verheissungen. Diese erfüllen sich aber nur zum geringern Teile in seinem eigenen Leben. Die Zusage, dass Gott ihm Nachkommen geben werde, zahlreich wie die Sterne am Himmel (Gen. 15, 5) und der Staub der Erde (13, 16), und dass er ihn zum Vater vieler Völker machen werde (17, 4), weist auf eine Zukunft hin, die jenseits der Grenzen seines Lebens liegt.

Auch der Bund Jahwes mit Abraham ist der Zukunft zugewandt; mehr für seine Nachkommen als für sich selbst wird er in das Bundesverhältnis aufgenommen: «Ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir und deinen Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht als einen ewigen Bund, dass ich dein und deiner Nachkommen Gott sei» (Gen. 17, 7).

Wenn hier von einem «Ewigkeitsbund» (bërit 'ôlâm) die Rede ist, so besagt das die unbegrenzte Zukunft des Bundesverhältnisses. Wir müssen uns aber davor hüten, «Ewigkeit» im philosophischen Sinne verstehen zu wollen. Ewigkeit steht hier nicht im Gegensatz zur Zeit. Der Bund wird nicht ein ewiger genannt, weil er in abstraktem Sinne endlos wäre, sondern weil er allen noch kommenden Geschlechtern der Nachkommen Abrahams zugesagt ist. Das Wort 'ôlâm wird interpretiert durch die Wendung «nach ihren Generationen» (dôrôt) in v. 7 und 9. Noch deutlicher wird dies, wenn z. B. in der Berufungsgeschichte des Moses in Ex. 3, 15 lë 'ôlâm mit lëdôr dôr (von Generation zu Generation) in direkter synonymmer Parallele steht. Ewigkeit ist im israelitischen Denken nicht an sich da, sondern nur als immerwährende Existenz Gottes einerseits und der von Abraham abstammenden Geschlechter andererseits.

Neben dem Bund und der Verheissung weist noch etwas anderes besonders deutlich auf die Vorläufigkeit der Existenz Abrahams hin — «vorläufig» auch in dem Sinne, dass sie einem Zukünftigen voranläuft. Wir meinen seine Wanderungen von Nord nach Süd durch das ganze Land Kanaan. In ihnen ist die spätere Landnahme durch die Israeliten vorgebildet. Abraham wird aber noch nicht Besitzer des Landes, sondern weilt nur als gêr, als Schutz suchender und findender Fremdling darin. Wohl sagt Gott ihm zu: «Ich gebe dir und deinen Nachkommen das Land deiner Fremdlingschaft (besser: deiner Schutzbürgerschaft), das ganze Land Kanaan zu dauerndem Besitz» (Gen. 17, 8). Aber das «dir» ist dabei proleptisch zu verstehen: das Land gehört Abraham erst in der Verheissung. Je mehr aber alles in der Vorläufigkeit schwebt, desto stärker erscheint Abrahams Glaube.

Es gab eine Zeit, da man Abraham wie auch die übrigen Erzväter als «herabgesunkene», vermenschlichte Götter betrachtete und die Erzvätergeschichten ins Mythologische rückte. Dies ist jedoch heute aufgegeben wie auch die Meinung, dass es sich bei ihnen um personifizierte Stämme handle. Das dürfte wohl bei einigen der zwölf Jakobsöhne der Fall sein. Aber bei den Erzvätern selbst kann das schon deshalb kaum zutreffen, weil ihre Namen eigentliche Personennamen

sind und damit auch auf bestimmte Einzelpersönlichkeiten gehen müssen.

Die Erzvätertradition wurde dadurch mit der Auszugstradition verbunden, dass die Ahnherren der zwölf Stämme zu Söhnen Jakobs und damit zu Nachkommen Abrahams gemacht wurden. So wird Abraham zum «Vater Israels» (Jes. 51, 2), zum «Vater der Gläubigen» bis ins Neue Testament hinein (Röm. 4, 11). Die ihm gegebenen Verheissungen werden für Isaak und Jakob neu bestätigt und über sie an ganz Israel weitergegeben. Die ganze Geschichte von Abraham bis zur Hinführung nach Kanaan erscheint so als ein Leben aus der Zukunft. Wir erkennen, dass «Leben aus der Zukunft» ein Leben im Glauben ist, getragen durch Gottes unumstössliche Verheissung und immerwährende Bündnistreue.

Für die Grossartigkeit dieser Konzeption ist es auch bezeichnend, dass der ganze Geschichtenkomplex mit einem Auszug beginnt, nämlich mit demjenigen Abrahams aus Ur bzw. Haran, und zu einem andern hinführt, nämlich zum Exodus Israels aus Ägypten. Beide Male, bei Abraham wie bei Moses, bedeutet «Auszug», dass alles auf Gott und die von ihm verbürgte Zukunft gesetzt wird.

Wenn wir hier einen Augenblick innehalten, so wird uns nun klar, dass die erste der vorhin gestellten Fragen so zu beantworten ist: Von einem «Leben aus der Zukunft» kündigt nicht erst und allein die Prophetie, sondern die ganze Frühgeschichte Israels erscheint unter diesem Zeichen. Wennes beider Passahfeier alljährlich des Auszuges aus Ägypten gedenkt, so stellt es sich immer wieder in die Auszugssituation hinein und versteht sich selbst als Volk des Auszugs, lebend aus einer ihm stets aufs neue zugesicherten, aber nie gänzlich erfüllten Zukunft.

Die Festsetzung der israelitischen Stämme in Kanaan bedeutete noch nicht gleich die unbeschränkte Besitznahme des ganzen Landes. Längere Zeit bestand tatsächlich eine Art Kondominium mit den Kanaanäern. Diese vermochten sich in ihren Städten und befestigten Plätzen zum Teil noch lange zu halten, während die Israeliten zunächst das dazwischen liegende offene Land besetzen konnten. Je mehr sich aber die Macht Israels stärkte, desto mehr wurde es zu einer etablierten Grösse, zumal als dann die straffe politische Ordnung des Königtums die noch lockere Zusammenfassung im Zwölfstämmebund der Richterzeit ablöste. Jetzt schien ja das Ziel erreicht, der Wanderschaft ein Ende gesetzt zu sein, das heisst mit anderen Worten: Die Zukunft ist nicht mehr geöffnet auf ein Ziel, auf ein noch Kommendes. Der Etablierte wünscht auch gar kein Weiterwandern

mehr; er lebt aus dem Gegenwärtigen. In diesem Status des Establishments liegt auch eine grosse Gefahr für die Kirche, eine Gefahr, die man neuerdings wieder deutlich erkennt. Man glaubt die Existenz der Kirche richtiger zu bestimmen, wenn man sie nicht als das arrivierte, sondern als das wandernde Gottesvolk versteht und sie damit in die Exodus-Situation zurückzuführen sucht.

Wir haben bereits gesehen, wie sich Israel in der Passahfeier das Auszugsgeschehen vergegenwärtigte und sich selbst darein versetzte. Was so in der kultischen Feier stets aufs neue erlebt wurde, das brach dann in einer bestimmten geschichtlichen Situation mit neuer Gewalt hervor. Das geschah damals, als Kyros, der Perser, seinen steilen Aufstieg nahm und selbst für die bisherige Vormacht des neubabylonischen Reiches gefährlich erschien.

Von diesem sich ankündigenden Umsturz der Machtverhältnisse im Vordern Orient erhoffte man – wie wir wissen, nicht zu Unrecht – auch eine Wende für die Lage der nach Babylonien deportierten Juden. Ein neuer Exodus wird erwartet. Wie Israel einst aus der ägyptischen Knechtschaft unter Jahwes Führung nach dem Gelobten Lande aufbrach, so sollen jetzt die im babylonischen Exil Lebenden ins Land der Väter zurückgeführt werden.

Der grosse Exilprophet, den wir mit einem Verlegenheitsnamen Deuterojesaja nennen, der uns aber tatsächlich anonym bleibt, ruft die Verbannten zu einem neuen Wüstenzuge auf, diesmal nicht durch die Wüste Sinai, sondern durch die Syrische Wüste, durch die der Weg von Babylonien nach Palästina führt. Aber der neue Exodus ist nicht bloss eine Wiederholung, sondern eine gewaltige Überbietung des frühern. Jahwe selbst wird sich und seinem Volke eine Strasse durch die Wüste bahnen.

Dieses Stichwort von der Strasse in der Wüste erscheint in der Folge immer wieder. Nicht ein krummer und beschwerlicher Pfad wird es sein, sondern eine breite und ebene Strasse: «Machet in der Steppe eine gerade Strasse unserm Gott! Jedes Tal soll sich heben, und jeder Berg und Hügel soll sich senken» (Jes. 40, 3f.). Westermann³ weist dazu auf die Prozessionsstrassen der babylonischen Götter und die Triumphstrassen der Könige hin, die der Prophet sehr wahrscheinlich selbst gesehen hat. In einem babylonischen Keilschrifttext finden wir Stellen, die in frappanter Weise an die Worte Deuterojesajas anklingen: «Mache seinen Weg gut, erneuere seine

³ C. Westermann, Das Buch Jesaja, Kapitel 40–66 (in: Das Alte Testament Deutsch, Bd. 19), S. 34f.

Bahn, mache ihm recht den Pfad, haue ihm aus einen Steg!» Bei unserm Propheten aber sind es nicht heidnische Götter, deren Bilder durch eine solche Strasse getragen werden, sondern der eine Gott Israels wird auf ihr einherziehen; nicht ein siegreich heimkehrender babylonischer König, sondern der grosse König Jahwe.

Aber noch mehr: die Wüste selbst wird auf wunderbare Weise umgewandelt werden: «Ich schaffe in der Wüste Wasser und Ströme in der Einöde, damit ich tränke mein erwähltes Volk» (43, 20). — «Statt der Dornen werden Zypressen wachsen und Myrten statt der Disteln» (55, 13). Immer wieder wird dabei auf den Exodus aus Ägypten Bezug genommen, z. B. auf den Zug Israels durch das Schilfmeer: «So spricht Jahwe, der einen Weg bahnte im Meere und einen Pfad in mächtigen Wassern, der ausziehen liess Wagen und Rosse, Streitmacht und Gewaltige zumal — da liegen sie, stehen nimmer auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verglommen» (43, 16f.). Aber nicht mehr «in angstvoller Hast» (vgl. Ex. 12, 11; Deut. 16, 8) sollen die Israeliten jetzt heimlich als Flüchtlinge ausziehen wie einst aus Ägypten; denn «Jahwe zieht vor euch her, und der Gott Israels schliesst euren Zug» (Jes. 52, 12).

Deuterocesaja sieht nicht nur die babylonischen Exulanten nach dem Heiligen Lande zurückkehren. Auch hier weitet sich sein Blick aus. Ströme von Heimkehrern aus allen Himmelsrichtungen werden dazukommen: «Siehe, die einen kommen von ferne, und siehe, andere von Norden und Westen, und wieder andere aus dem Lande Sinim» (49, 12; vgl. auch 43, 5–7). Man hat lange an dem Namen «Sinim» oder «Siniten» herumgerätselt. Die Septuaginta riet auf die Perser, andere sogar auf China (lat. Sina). Noch Marti⁴ erklärt: «Welches das Land der Sinim ist, weiss niemand.» Eine schon recht alte Konjektur setzt dafür «sëwênîm», was auf Sewene (Syene, das heutige Assuan) an der südlichsten Grenze Ägyptens führt.

Heute wissen wir darüber sichern Bescheid. Seit 1898 hat man auf der Nilinsel Elephantine bei Assuan eine Anzahl von aramäisch geschriebenen Papyri aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. entdeckt, die aus einer jüdischen Militärkolonie auf der genannten Insel stammen. Diese Söldner standen im Dienste der Perser, die damals Ägypten beherrschten, und bildeten eine Diasporagemeinde, die sogar einen eigenen Jahwe-Tempel besass. Die Kolonie ist aber ziemlich sicher schon vor der Eroberung Ägyptens durch Kambyses gegründet wor-

⁴ K. Marti im Kurzen Hand-Commentar zum Alten Testament zur Stelle.

den und stand also zuerst im Dienste der Pharaonen. Der Fund der grossen Jesaja-Rolle von Qumran hat die Vermutung zur Gewissheit gemacht, denn ihr Text weist tatsächlich «sëwênîm» anstatt des masoretischen «sînîm» auf – ein hübsches Beispiel dafür, dass eine Konjektur durch eine wiedergefundene alte Handschrift bestätigt wird. Vielleicht hat doch auch der griechische Übersetzer etwas Richtiges geahnt; tatsächlich dienten ja die Kolonisten von Elephantine den Persern zur Zeit ihrer Herrschaft über Ägypten.

Es ist recht interessant zu sehen, dass der in Babylonien lebende und wirkende Deuterjesaja von dieser jüdischen Kolonie im fernen Oberägypten gewusst und sie in seine Heimkehrhoffnung einbezogen hat. Wir haben auch hier einen Beweis dafür, dass sich seine Erwartungen auf ganz konkrete Verhältnisse seiner Zeit bezogen. Hierher gehört weiterhin, dass er die grosse Wende für das Schicksal der Verbannten nicht in einer unbestimmten Zukunft erwartete, sondern von dem Herrscher, dessen Aufstieg zur Vorherrschaft im Vordern Orient er selber miterleben konnte, von dem Perser Kyros (hebr. Kôresch; siehe Jes. 44, 28; 45, 1–7. 13).

Durch die Verkündigung Deuterjesajas wurde die Gôlâ (d. h. die Exulantenschaft in Babylonien) einer neuen Auszugssituation entgegengeführt. Sie wird zu einem neuen «Leben aus der Zukunft» aufgerufen. Die Wundertaten Jahwes, die den ersten Auszug begleitet haben, werden sich erneuern, ja sie werden durch die neuen Erwartungen weit überboten. Jetzt scheint das durch die Gôlâ repräsentierte Israel einer noch viel herrlicheren Zukunft entgegenschauen zu können.

Wie wir wissen, ist die Verheissung der Heimkehr tatsächlich in Erfüllung gegangen, nachdem Kyros im Jahre 539 siegreich in Babylon eingezogen war. Allein, gemessen an den überschwenglichen Erwartungen des Propheten nimmt sich ihre Verwirklichung recht bescheiden aus. Längst nicht alle in Babylonien ansässigen Juden schlossen sich einem der Heimkehrerzüge unter Kyros, Darius und Artaxerxes an. Viele von ihnen hatten sich im Lauf der Jahrzehnte im Exillande etabliert und zogen es vor, dort zu bleiben, anstatt das Risiko eines «Lebens aus der Zukunft» einzugehen. Schon gar nicht wurden die Kolonisten von Elephantine oder jüdische Diasporanen in anderen Ländern von der Bewegung erfasst.

Aber auch die Verhältnisse in Palästina nach der Heimkehr entsprachen keineswegs den hochgespannten Erwartungen. Man kann in den Büchern Esra und Nehemia und beim «Tempelpropheten» Haggai nachlesen, wie vielen Schwierigkeiten die Heimkehrer begegneten,

besonders auch von seiten der im Lande Zurückgebliebenen, die selbst oder deren Eltern seinerzeit nicht von der Deportation erfasst worden waren. Sie haben ja den neuen Exodus nicht miterlebt und hatten keinen direkten Anteil an den Zukunftshoffnungen der heimgekehrten Gólâ. Diese letztere war denn auch die treibende Kraft, insbesondere am Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem, die ja nach Deuterocesajas Verkündigung in neuer Herrlichkeit erstehen sollte (vgl. 54, 11–14). Der im Lande gebliebenen Bevölkerung mussten diese Leute nur als unerwünschte Unruhestifter erscheinen.

Wir müssen also eine starke Diskrepanz zwischen Verheissung und Erfüllung feststellen, so dass letztere eigentlich nur eine vorläufige genannt werden kann. So sehr auch der Prophet der Heimkehr in ganz konkrete Verhältnisse hinein und auf eine ganz nahe Zukunft hin redet, so greift seine Verkündigung auch über sich selbst hinaus und wird zur eschatologischen Schau. Das ist gerade ein charakteristischer Zug der alttestamentlichen Heilsprophetie. Sie umfasst Nah- und Fernperspektive zugleich. Propheten sind nicht Träumer, die die Gegenwart und ihre Nöte nicht sähen; ja gerade an ihr soll sich Gottes Heilswille erweisen. Aber ihre Sicht ist zugleich verlängert über die unmittelbare, als solche jedoch nur vorläufige Zukunft hinaus nach einer endgültigen hin. So ist auch das «Leben aus der Zukunft» doppelschichtig, sowohl auf ein schon sichtbares Nahziel wie auf ein noch nicht berechenbares Fernziel hin ausgerichtet.

Mit dem Gesagten ist bereits eine vorläufige Antwort auf die zweite der anfangs gestellten Fragen gegeben: Echte Prophetie ist zunächst immer gegenwartsbezogen. Zugleich aber weitet sich ihr Blick über das unmittelbar Bevorstehende auf die endgültige Zukunft hinaus. Diese Aussage wird indessen im folgenden noch weiter zu bekräftigen sein.

Wenn wir vorhin dargestellt haben, wie Deuterocesaja eine Wiederholung des Auszugsgeschehens erwartet und verkündet, so darf dies nun nicht im Sinne eines sich in gewissen Zeitabständen periodisch wiederholenden Geschehens verstanden werden. Der zweite Exodus ist nicht ein Glied in einer Kette zyklischer Wiederkehren, sondern er ist bei Deuterocesaja deutlich ein Abschluss, etwas Endgültiges und damit ein eschatologisches Geschehen. Gottes Handeln steht nicht unter dem Gesetz irgendeiner Periodizität; sonst wäre es kein freies Handeln mehr. Es ist zu beachten, was für eine wichtige Rolle bei unserm Propheten die Kategorie des «Neuen» spielt: «Das Frühere (d. h. das von den früheren Propheten verkündete Strafge-

richt), siehe, es ist eingetroffen, und Neues tue ich euch kund» (42,9). — «Siehe, nun schaffe ich Neues; schon sprosst es, gewahrt ihr es nicht?» (43, 19; vgl. auch 42, 10; 48, 6). So sollten wir eigentlich nicht von einem wiederholten Exodus sprechen, sondern von einem neuen, als einer neuen Heilstat des frei wirkenden Gottes.

Wir haben uns ziemlich lange bei Deuterocesaja und seiner Botschaft aufgehalten, weil sich daran besonders charakteristische Züge der alttestamentlichen Heilsprophetie aufweisen liessen. Neben anderen Erkenntnissen haben wir dabei auch diese gewonnen, dass der Prophet nicht in eine unbestimmt ferne Zukunft, sondern in ein konkretes «Heute» hinein spricht. Das gilt aber für die Propheten im allgemeinen. Ihre erste Aufgabe ist es nicht, wie das einer landläufigen Vorstellung entsprechen würde, die Zukunft zu entschleiern. Dieses Interesse tritt erst in der Apokalyptik in den Vordergrund. Dem echten Propheten ist es aufgegeben, seinen Zeit- und Volksgenossen den Willen Gottes kundzutun. Eingehende Untersuchungen, besonders von Erich Fascher⁵, haben ergeben, dass das griechische Wort «*prophêtês*» nicht so sehr den «Vorhersagenden» als Kündler der Zukunft bedeutet, sondern den «Hervorsagenden», d. h. den, der ausspricht, was er als Eingebung einer Gottheit empfangen hat. So sagt auch der alttestamentliche Prophet «hervor», was ihm Jahwe je und je aufträgt.

Das bedeutet vor allem einmal Konfrontation des menschlichen Tuns und Lassens mit dem Willen Gottes. Darum muss der Prophet anklagen, mahnen, zur Umkehr aufrufen. Dabei hat er die Menschen anzurufen, wo sie eben stehen. Es ergibt sich für ihn aber auch die ihn oft in schwerste äussere und innere Konflikte führende Aufgabe, Gottes Gericht über die Unbussfertigen und Verstockten zu verkünden, nicht um ihnen damit ein Vorherwissen der Zukunft zu vermitteln, sondern um ihnen zu sagen, wie es *hic et nunc* zwischen ihnen und Gott steht. Für die dem göttlichen Strafgericht Unterstellten gibt es gerade keine Zukunft mehr. Durch das Gericht ist das Leben überhaupt in Frage gestellt, denn es bedeutet das Ende, dem niemand entgehen kann.

Wie radikal auch die Gerichtsverkündigung der älteren Propheten, beispielsweise die des Amos, ist, so lässt doch gerade dieser Prophet noch eine Tür offen: «Suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet!» (Am. 5, 14). Vor allem ist es aber der Gedanke des «Rests»,

⁵ E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung (1927).

bei Amos wenigstens angedeutet, bei Jesaja voll entwickelt, der neue Lebensmöglichkeit erschliesst. Hier kann die Heilsverkündigung ansetzen. Eine neue Zukunft darf in Aussicht genommen werden, nicht in Aufhebung des Gerichts, sondern durch dieses hindurch. Der Heilswille Gottes durchstösst die Mauer des durch das Gericht gesetzten Endes und schafft neues Leben. Im Hinblick darauf darf der Prophet auch trösten und aufrichten, darf er aus Entmutigung zur Hoffnung aufrufen.

In seinem an die nach Babel verbannten Judäer gerichteten Briefe schreibt Jeremia: «Ich weiss, was für Gedanken ich über euch hege, spricht Jahwe, Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil» (Jer. 29, 11), und er darf den in scheinbar aussichtsloser Lage Befindlichen 'ahărît und tiqwâ zusagen. «Zukunft und Hoffnung» übersetzt man gewöhnlich, oder auch «die erhoffte Zukunft».

Heisst nun aber 'ahărît wirklich «Zukunft»? Wir müssen diesem für unser Thema sehr wichtigen Wort etwas weiter nachgehen. Es bedeutet zunächst das, was hintennachkommt, den Ausgang oder das Ende einer Sache; so auch das Lebensende, den Tod. In den Sprüchen Bileams heisst es: «Möchte ich sterben den Tod der Gerechten und mein Ende sein wie das ihre» (Num. 23, 10). Wir merken aber gleich, dass 'ahărît hier nicht einfach das Lebensende als einen Zeitpunkt meint. Es ist ja nicht vom Sterben an sich die Rede, sondern von einem guten und gesegneten Ausgang des Lebens.

Die Frage nach dem «Ausgang» und damit auch das Wort 'ahărît spielt eine wichtige Rolle in der alttestamentlichen Spruchweisheit. Diese ist nicht spekulativ, sondern ganz den Tatsachen der Erfahrung zugewandt. Darum fragt sie immer wieder nach dem «Ende», das eine Sache oder auch ein Mensch nehmen wird. Solcher Beobachtung entnimmt sie ihre Verhaltensregeln, ihre Mahnungen und Warnungen. So heisst es z. B. vom Umgang mit der Dirne: «Ihr Ende (das heisst das Ende der Sache mit ihr) ist bitter wie Wermut und scharf wie ein zweischneidiges Schwert» (Spr. 5, 4); oder vom allzu reichlichen Genuss des Weines: «Glatt und angenehm geht er ein, aber sein Ende ist wie eine Schlange, die beisst» (Spr. 23, 32). Allgemeinerer Art ist der Spruch: «Mancher Weg kommt einem als ein gerader vor, aber sein Ende (sein Ausgang) sind Wege des Todes» (Spr. 14, 13).

Besonders lehrreich ist es, Anfang und Ende (rîšônâ und 'ahărît) vergleichend zu betrachten, wie das z. B. in Spr. 20, 21 geschieht: «Ein Besitz, erhastet am Anfang – sein Ende wird nicht gesegnet sein.» Deshalb sagt auch der Prediger (7, 5): «Besser ist das Ende einer

Sache als ihr Anfang»; denn erst wenn man ihren Ausgang kennt, vermag man sie richtig zu beurteilen. Hier schwingt die dem Prediger eigene Skepsis mit. Der in der traditionellen Schulweisheit Stehende glaubt gerade vom Anfang einer Sache her auch ihr Ende erkennen zu können. Daran zweifelt aber der Prediger; er möchte erst den Ausgang abwarten, bevor er sein Urteil fällt.

Ganz auf dem Boden der vermeintlich so zuverlässigen Schulweisheit steht wiederum Bildad, einer der Freunde Hiobs, wenn er diesem sagt: «Wenn du rein bist und fromm, ja, dann erwacht er (der Allmächtige) über dir und stellt neu her die Wohnstatt deiner Gerechtigkeit. Mag auch dein Anfang (d. h. deine jetzige Lebenslage) ein geringer sein, so wird dein Ende (d. h. deine zu erwartende endgültige Situation) herrlich gross sein» (Hi. 8, 6f.). Wenn sich Hiob wieder zu Gott bekehrt, so wird ihm der Lohn nicht fehlen. So denkt die von Bildad vertretene diesseitige Vergeltungslehre.

Wie ist aber Spr. 24, 20 zu verstehen: «Der Böse hat kein Ende, und die Leuchte der Frevler erlischt»? Die beiden Vershälften scheinen zunächst einander zu widersprechen. Wenn im ersten Sticho gesagt wird, der Böse habe kein Ende, so wird im zweiten gerade vom Erlöschen seines Lichtes gesprochen. Jedenfalls kann 'aḥārît hier nicht «Lebensende» bedeuten, denn das ergäbe ja eine sinnlose Aussage. Die öfter zu findende Übersetzung aber: «er hat keine Zukunft» ist zu modern gedacht. Vielleicht hilft uns Zimmerli⁶ auf die Spur, wenn er bemerkt, 'aḥārît bedeute hier und auch an anderen Stellen geradezu «ein gutes Ende». Dem entspräche die Luther-Übersetzung nicht schlecht: «Der Böse hat nichts zu hoffen», d. h. nichts Gutes zu erwarten. Im selben Sinne ist 23, 14 zu verstehen: «Wenn du sie (die Furcht Jahwes) bewahrst, so ist da ein Ende (d. h. du wirst ein gutes Ende haben), und deine Hoffnung wird nicht zunichte.» Es ist zu beachten, dass wir hier wie in der oben zitierten Stelle Jer. 29, 11 die beiden Wörter 'aḥārît und tiqwâ (Hoffnung) nebeneinander finden.

Zusammenfassend können wir für die Spruchweisheit feststellen: Das Wort 'aḥārît bedeutet hier jedenfalls nicht «Zukunft» als die noch bevorstehende Zeit, die dann so oder so mit einem erhofften oder befürchteten Inhalt erfüllt werden kann. Es bedeutet vielmehr das «Ende» als den günstigen oder ungünstigen Ausgang einer Sache. In Anwendung auf Personen ist das Ende hier nicht der leibliche Tod, sondern der Erfolg vorwiegend im positiven, aber auch im negativen

⁶ W. Zimmerli, Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit (ZAW 1933, S. 177–204; besonders S. 198, Anm. 1).

Sinne als Ergebnis des eigenen Verhaltens. Ein gutes Ende bedeutet also nicht etwa ein «seliges Ende» im christlichen Sinne. Dabei ist zu beachten, dass dieser Erfolg im zeitlichen Leben manifest wird; denn eine Lebenserwartung über das Grab hinaus und damit eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung gibt es im A. T. – mit Ausnahme seiner letzten Ausläufer – nicht. Dadurch erscheint auch die Zukunft als eine ganz kurzfristige, nicht über den Lebensbereich des einzelnen Menschen hinausreichende. Ein «Leben aus der Zukunft» hat hier also kaum einen Raum.

Wenn wir nun zu Jerem. 29, 11 zurückkehren, so werden wir auch hier *ʾaḥārît* nicht mit «Zukunft» übersetzen, sondern nach Spr. 23, 18 sagen: «... euch einen guten Ausgang und eine Hoffnung (d. h. einen Gegenstand des Hoffens) zu geben.» Beides ist konkret gemeint und bezieht sich auf die vorangehende Aufforderung Jeremias an die Deportierten, sich im Lande des Exils bleibend einzurichten, da für sie nicht sobald eine Aussicht auf Heimkehr besteht; denn noch siebenzig Jahre wird es gehen, bis Babels Fall sie ermöglichen wird (v. 10). Inzwischen aber «bauet Häuser ... und legt Gärten an ..., nehmet euch Frauen und zeuget Söhne und Töchter, damit ihr euch dort mehret und nicht abnehmet» (v. 5 f.). Für dieses Unternehmen wird ihnen Gott einen guten Ausgang gewähren, in der Hoffnung auf die allerdings noch in der Ferne liegende Heimkehr.

Im Gegensatz zu Deuterocesaja geht es hier nicht um das Unternehmen des neuen Exodus, sondern um das wenigstens vorläufige Bleiben im fremden Lande. Aber auch das erscheint als ein Leben aus der Zukunft. Jetzt kommt alles darauf an, dass sich die Gôlâ nicht verliere im Lande der Verbannung, sondern ihre Lebenskraft erhalte, bis die Zeit der Heimkehr da ist. Wenn wir von Zukunft reden, so ist es auch da nicht eine noch unbestimmte, offene Zeit, sondern eine Zeit, über die Gott schon verfügt hat. Denn nur da kann es ein Leben aus der Zukunft geben, wo göttliche Verheissung ein Ziel gesetzt hat.

Sehr häufig findet sich bei den Propheten die Wendung *běʾaḥārît hajjâmîm* «am Ende der Tage»; einmal auch (in Ez. 38, 8) *běʾaḥārît haššânîm* «am Ende der Jahre». Wir würden wohl fehlgehen, wenn wir den Ausdruck im Sinne eines absoluten Endes verstehen würden, nach dem es keine Zeit mehr gäbe. Mit Recht weist Zimmerli⁷ zu der eben erwähnten Stelle auf die uns schon bekannte Eigenart des hebräischen Zeitdenkens hin, das keinen abstrakten Zeitbegriff kennt.

⁷ W. Zimmerli in: *Biblischer Kommentar XIII (Ezechiel)*, 949 f.

Mit dem «Ende der Jahre» ist nicht das Ende «aller theoretisch denkbaren Jahre der Welt» gemeint, sondern «der Abschluss des Jahre umfassenden Zeitraums, der bis zum Eintritt des verkündeten Ereignisses vergehen muss». Das «Ende» bedeutet die erfüllte Zeit, ihren Ausgang, wie ihn Jahwe bestimmt hat. Von da aus gesehen, erweist sich die Übersetzung «in den letzten Tagen» (so teilweise in der Zürcher Bibel) und «in der letzten Zeit» (so teilweise in der Luther-Bibel) als nicht ganz zutreffend.

Noch etwas deutlicher lässt sich der Sinn der Wendung «am Ende der Tage» (oder «der Jahre») aus derselben Stelle Ez. 38, 8 erheben, wenn wir sie in ihren Kontext stellen: «Nach langer Zeit wirst du (nämlich der Fürst Gog aus dem Lande Magog) aufgeboten werden, am Ende der Jahre wirst du in ein Land kommen, das ... aus vielen Völkern wieder gesammelt ist auf den Bergen Israels...» Neben «am Ende der Jahre» steht hier gleichbedeutend «nach vielen Tagen» (*mijjâmîm rabbîm*) = nach langer Zeit. Darnach erscheint das «Ende der Jahre» als Abschluss einer langen Zeitperiode, deren Dauer durch Jahwe bestimmt ist. Es handelt sich also um einen noch in der Ferne liegenden Zeitpunkt, der schon zum voraus besetzt ist durch das verkündete Ereignis, nämlich den Zug Gogs gegen Israel und seine Niederlage.

Ähnlich verhält es sich in Hos. 3, 5, wo der Prophet zu seinem ehebrecherischen Weibe sagt: «Eine lange Zeit (*jâmîm rabbîm*) sollst du mir bleiben, ohne zu buhlen und ohne einem Manne anzugehören, und auch ich komme nicht zu dir. Denn lange Zeit werden die Israeliten sitzen ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Malstein ... Hernach werden sie umkehren ... am Ende der Tage.» Die der Frau auferlegte Enthaltbarkeit hat vorbildliche Bedeutung für Israel: auch es wird lange Zeit verzichten müssen, nämlich auf staatliche Ordnung und kultische Betätigung. «Hernach» aber, wenn diese Zeit erfüllt ist und damit ihr vorbestimmtes Ende kommt, wird sich Israel zu Jahwe bekehren.

Eine besondere Bedeutung erhält das «Ende der Tage» bei Daniel im Zusammenhang mit der Vorstellung von den vier Weltreichen, die vier Perioden der Weltgeschichte bedeuten. Das letzte dieser Reiche wird sein Ende finden durch das ewige Gottesreich (2, 44f.). Daniel wird von Gott befähigt, dem König Nebukadnezar kundzutun, was «am Ende der Tage» geschehen wird (2, 28), d. h. am Ende der gegenwärtigen Weltperiode, die das vierte Reich ist. Ebenso verhält es sich in der Vision des 10. Kapitels, wo dem Daniel ein engel-

haftes Wesen von blendendem Aussehen erscheint und zu ihm spricht: «Ich bin gekommen, dich erkennen zu lassen, was deinem Volke widerfahren wird am Ende der Tage; denn wiederum geht das Gesicht auf die Tage» (10, 14). Die «Tage» sind die von Gott vorherbestimmte Zeit, da das vierte Reich sein Ende finden wird.

Ausserhalb des prophetischen Schrifttums findet sich die Wendung «am Ende der Tage» nur vereinzelt, und zwar zunächst an zwei Stellen, wo ein gewisser Zusammenhang mit der Prophetie besteht. Der Seher Bileam spricht zum Moabiterkönig Balak: «Ich will dir kundtun, was dieses Volk (d. h. die Israeliten) deinem Volke am Ende der Tage tun wird» (Num. 24, 14). Hier bedeutet «am Ende der Tage» einfach «in einer jetzt noch fernen Zeit»; das ist, wie aus dem folgenden Seherspruch hervorgeht, die Zeit der Siege Davids über die Nachbarreiche Israels. Es ist allerdings möglich, dass die Worte «am Ende der Tage» ein späterer Einschub sind, der die zunächst nur innergeschichtlichen Aussagen über David messianisch umdeuten will⁸.

Die andere Stelle ist die Einleitung zum sogenannten Segen Jakobs (Gen. 49, 1), einer Sammlung von Sprüchen über die zwölf Stämme: «Jakob berief seine Söhne und sprach: Versammelt euch, dass ich euch verkünde, was euch am Ende der Tage begegnen wird.» Einige der Sprüche (allerdings längst nicht alle) sind in der Tat Weissagungssprüche, die auf die Zukunft gehen. Dies und nicht mehr wird hier mit «am Ende der Tage» gesagt sein sollen.

Suchen wir noch zusammenzufassen, welcher Art die Ereignisse sind, die «am Ende der Tage» eintreffen werden. In Jer. 23, 20 spricht der Prophet zu den falschen Propheten: «Nicht wendet sich der Zorn Jahwes, bis er das Sinnen seines Herzens vollbracht und zur Tat gemacht hat. Am Ende der Tage werdet ihr es recht verstehen.» Das heisst: sie werden das Gerichtshandeln Gottes erkennen wenn sich dieses vollzogen haben wird. Hier kann, wie Weiser⁹ sagt, der Ausdruck «am Ende der Tage» unmöglich absolut eschatologisch im Sinne der Endzeit verstanden werden, sondern er bezieht sich ganz auf die Naherwartung des von Jeremia angekündeten Gerichts. In weitere Ferne führt schon Hos. 3, 5, wo von der endlichen Bekehrung Israels die Rede ist. Auf das eigentlich eschatologische Geschehen weisen aber Jer. 48, 47 und 49, 39, wo nach den ausführlichen Gerichtsdrohungen gegen Moab bzw. Elam beiden Völkern verheissen wird: «Doch will ich das Geschick Moabs (bzw. Elams) wenden am Ende der

⁸ M. Noth im »Alten Testament Deutsch«, Bd. 7, zur Stelle.

⁹ A. Weiser ebd. Bd. 20 z. St.

Tage.» Damit verkündet der Prophet die Universalität des Heils, das schliesslich auch den Feinden Israels nicht versagt wird.

In den Kreis des endzeitlichen Geschehens gehört auch das in Ez. cap. 38 behandelte Thema vom Entscheidungskampfe Gogs mit Israel. In der sowohl bei Jesaja (2, 2—4) wie bei Micha (4, 1—3) erscheinenden Weissagung über die kommende Herrlichkeit des Zion, den Zug der Völker zum Tempel Jahwes und zum ewigen Friedensreich begegnen wir mehreren Themen, denen ein wichtiger Platz in der Heilseschatologie zukommt. Und schliesslich bedeutet bei Daniel das «Ende der Tage» die Ablösung der irdischen Weltmächte durch das ewige Gottesreich.

Wenn wir zwischen der prophetischen Naherwartung oder relativen Eschatologie und der Fernerwartung oder absoluten Eschatologie unterscheiden, so stellen wir rückblickend fest, dass sich der Ausdruck «am Ende der Tage» überwiegend auf die letztere bezieht. Wir lernten aus der Bedeutung des Wortes *aḥārit* in der Spruchweisheit, dass es nicht in erster Linie einen Zeitpunkt meint, sondern den schliesslichen Ausgang einer Sache. So auch in der Prophetie: der Prophet schaut aus nach dem Ausgang der Sache Gottes, nach dem «Ende» seines Handelns an der Welt.

Für die Existenz des einzelnen Menschen ist die Naherwartung sicher zunächst von grösserer Bedeutung. Die Ankündigung einer nahe bevorstehenden Gerichtskatastrophe vermag ihn viel unmittelbarer zu erschüttern als die auf ein erst in ferner Zeit zu erwartendes Gericht. Die Aussicht auf eine baldige Heilstat Gottes, wie z. B. die Befreiung aus der babylonischen Verbannung, wird ihn viel eher und intensiver aus der Zukunft leben lassen als die Fernperspektive des Endheiles. Nicht nur dass die nahe Zukunft für ihn unmittelbar überblickbar ist; da der alttestamentliche Mensch nicht mit einem individuellen Weiterleben über den leiblichen Tod hinaus rechnet, so ist er auch der Naherwartung viel direkter interessiert als der Erwartung einer fernen Heilszeit, die er persönlich ja gar nicht miterleben kann.

Die Prophetie ist jedoch ganz auf das Volk hin ausgerichtet, und für dieses ist allerdings die Enderwartung von existentieller Bedeutung. Ohne das Leben aus der endzeitlichen Heilserwartung wäre auch seine gegenwärtige Existenz letztlich sinnlos.

Wir haben in einem früheren Abschnitt unserer Untersuchung dargelegt, wie sehr das Interesse der vor allem im Buch der Sprüche in Erscheinung tretenden Schulweisheit auf den Ausgang des einzelnen Menschenlebens gerichtet ist. Wir sahen, dass mit dem Ende nicht das

Sterben gemeint ist, sondern der schliessliche Erfolg des Lebens, das erreichte oder verfehlte Lebensglück. Dies hängt eng mit der hier geltenden individuellen Vergeltungslehre zusammen, die erklärt, dass jeder in seinem diesseitigen Leben für die guten Taten belohnt, für die schlechten Taten bestraft wird. Diese Lehre und vor allem ihre Umkehrung, wonach der Glückliche auch ein guter Mensch, der von Unglück und Not Verfolgte ein Übeltäter sein muss, geriet schliesslich in eine Krise, da sie der Wirklichkeit doch allzuoft widersprach. Diese Krise war um so schwerwiegender, als man ja mit einem Ausgleich im Jenseits nicht rechnen konnte.

Am schärfsten kommt das im Buche Hiob zum Ausdruck. Hiob ist eigentlich der Mann ohne Zukunft. Was nützt ihm, der alles verlieren musste, seine Frömmigkeit und seine moralische Untadeligkeit? Dabei fehlen ihm alle Sicherungen, über die der Israelit verfügte. Nach der Rahmenerzählung gehört er ja nicht zum Volke Israel und lebt in fremdem Lande und ferner Zeit. Er ist zwar kein Heide im Sinne des Polytheismus, denn auch für ihn ist es selbstverständlich, dass es nur einen Gott gibt. Aber dieser Gott wird von ihm nie Jahwe genannt, sondern El oder Schaddai (der Allmächtige). Er hat insbesondere keinen Anteil an den Verheissungen, die dem Volke Israel ein Leben aus der Zukunft ermöglichen. Zudem gibt es auch für ihn keine oder höchstens eine ganz schüchtern angedeutete Jenseitshoffnung. Für das zeitliche Leben hat er aber nichts mehr zu hoffen.

Damit ist für Hiob alles aufs letzte zugespitzt. Auch seine Freunde, die ihm gegenüber an ihrem schulmässigen Vergeltungsglauben festhalten, können ihm nicht helfen. Es bleibt nur das direkte Gegenüber mit Gott. Dass er bei allem Hadern mit dem Allmächtigen doch nicht von ihm lassen kann, darin liegt gerade sein Heil. Der von allen äusseren Zukunftsmöglichkeiten Entblösste findet schliesslich doch sein Leben und seine Zukunft in Gott. Nicht den in ihrer orthodoxen Schulweisheit verharrenden Freunden wird zuletzt recht gegeben. Zur Bestätigung dafür wird ihm alles Verlorene wieder ersetzt, ja noch mehr: «Jahwe segnete sein Ende mehr als seinen Anfang» (42,12). Hier begegnet uns noch ein letztes Mal das Wort 'aḥārīt. Es bedeutet auch hier den endlichen guten Ausgang, der das anfängliche und dann verlorene Glück sogar übertrifft. Aber was steht alles dazwischen an tiefster Enttäuschung und an doch immer wieder durchbrechenwollender Hoffnung, an Ringen um die Anerkennung seiner Unschuld durch Gott, an Angst, schliesslich auch Gott und damit wirklich alles zu verlieren.

Hier ist nichts von Eschatologie im gewohnten Sinne. Das glückliche Ende, der gesegnete Ausgang wird ganz im Rahmen des diesseitig Möglichen beschrieben. Und doch geht es hier um die «letzten Dinge» zwischen Gott und einem Menschen und damit auch um die letzte Möglichkeit eines Lebens aus der Zukunft.

Bern.

Albert E. Rüthy