

# Typologische Auslegung des Alten Testaments

Von Gerhard von Rad

1. Es mag nützlich sein, sich zuerst einmal klar zu machen, daß das, was wir unter Typologie zu verstehen pflegen, im weiteren Sinne keineswegs eine spezifisch theologische Angelegenheit oder gar eine Besonderheit altorientalischen Denkens ist. Vielmehr ist das typologische Denken eine Elementarfunktion alles menschlichen Denkens und Deutens. Es wird z. B. in einer Hinsicht von unseren Sprichwörtern geübt, die ja fortgesetzt eine zunächst nicht zu bewältigende Mannigfaltigkeit auf etwas relativ oder absolut Normatives beziehen und dadurch doch eine ihr immanente Ordnung erkennbar machen. Vor allem aber gäbe es ohne dieses deutende Analogiedenken keine Dichtung. Unablässig geht der Dichter hin und her: er sieht die oft kleinen gegenwärtigen Dinge und erkennt darin Letztgültiges. In den Bewegungen der Elemente, im Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, in den elementarsten Beziehungen von Mensch zu Mensch, in einfachen handwerklichen Verrichtungen, – in alledem „offenbart“ sich Gesetzmäßiges, ist Hinweis auf eine tief den Dingen innenwohnende Ordnung, an der die kleinsten wie die größten Dinge teilhaben. Schillers Lied von der Glocke ist ein besonders schönes Beispiel für diesen elementarsten dichterischen Vorgang: die Welt des Handwerklichen, der ungeistigen, von strengem Gesetz gebundenen Verrichtungen – und dies alles schon in höchstem Maß geladen und symbolkräftig, jedenfalls durch und durch bezogen auf ein Höheres, auf eine letzte Ordnung im Geistigen, die aber, wie gesagt, der Hellsichtige schon allenthalben in den deutungsschweren handwerklichen Verrichtungen sich abzeichneten sieht. Die theologischen oder pseudotheologischen Voraussetzungen dieses dichterischen Deutens müßten auch den Theologen interessieren; geht es doch hier fortgesetzt um Offenbarungen und um den Glauben an eine Transparenz der den Menschen umgebenden vordergründigen Welt. Das geistesgeschichtliche Erbe der platonischen Ideenlehre ist in dieser uns so geläufig gewordenen Form des Deutens immer wieder zu erkennen: Die Seele hat vor ihrem Eingehen ins Körperliche die Ideen – das Unwandelbare, das allein wahrhaft Existente – geschaut, darum vermag sie sich ihrer beim Anschauen ihrer Abbilder wieder zu erinnern.

2. Eine ganz andere Form dieses Analogiedenkens begegnet uns im alten Orient. Wir finden dort die mythologische Vorstellung von einer umfassenden Entsprechung des Himmlischen einerseits und des Irdischen anderseits. Es „gilt die Anschauung, daß nach dem Gesetz der Entsprechung des Makrokosmos und Mikrokosmos die Urbilder aller Länder, Flüsse, Städte und Tempel am Himmel in gewissen Sternbildern existieren, während diese irdischen nur Abbilder hiervon seien“<sup>1</sup>. So zeigt sich diese Entsprechung, derzufolge das Untere nur ein Abbild des Oberen ist, etwa in den Bauinschriften der sidonischen Könige Bodaschtart und Eschmunazar, in denen šmm rmm („hoher Himmel“) und šmm 'drm („herrlicher Himmel“) als Bezeichnungen für einen Stadtteil gebraucht werden. Das irdische Sidon ist nur das Abbild des urbildlich-himmlischen<sup>2</sup>. So zeigt ja auch die 6. Tafel des babylonischen Weltschöpfungs-epos, wie die Stadt Babylon und ihr Heiligtum erst in der oberen Welt gegründet werden. Die Stadt Berytos (Beirut) wird noch in einem späthellenistischen Gedicht *aithéros eikón* genannt<sup>3</sup>. Diese mythologisch-spekulative Typologie ist dem alten Israel nahezu fremd geblieben. Erst in den späteren Schriften des AT tauchen gewisse Anklänge an diese Vorstellungen auf. Das deutlichste Beispiel ist die „tabnit“, das Modell der Stiftshütte, das dem Mose von

<sup>1</sup> B. Meißner, Babylonien und Assyrien I, S. 110.

<sup>2</sup> Lidzbarski, Altsemitische Texte I, S. 16 ff., 19 f. O. Eißfeldt, Ras Schamra und Sanchunjaton, S. 62 ff. Herr Kollege Falkenstein macht mich auf einen sumerischen Text aufmerksam, demzufolge ein irdischer Tempel in seinen Maßen die Hälfte der Maße seines himmlischen Urbildes einnimmt. Langdon, Oxford editions of cuneiform inscriptions, S. 53, Zeile 13-14. Dies dürfte wohl der älteste Beleg sein für jenes Moment der Steigerung in dem Verhältnis des Typus zu seinem Antitypus.

<sup>3</sup> O. Eißfeldt, a. a. O. S. 109 ff.

Gott auf dem Sinai gezeigt wurde (Ex. 25, 9, 40). Auch an die dem Hesekiel dargereichte Buchrolle wäre zu denken (Hes. 2, 8 ff.); die Botschaft hatte also als Himmelsbuch eine Präexistenz bei Gott. Hier handelt es sich aber um kaum mehr als um rudimentäre Reste jener umfassenden mythologischen Vorstellungswelt, zu der der Jahweglaube offenbar kein rechtes Verhältnis gewinnen konnte.

Im AT dagegen herrscht eine wesentlich andere Form typologischen Denkens vor, nämlich die der eschatologischen Entsprechung von Urzeit und Endzeit. Von der eschatologischen Wiederkehr des Paradieses spricht Jesaja und Amos (Jes. 11, 6-8; Am. 9, 13), von der Wiederkehr des urzeitlichen David Amos („entsprechend den Tagen der Vorzeit“ Am. 9, 11), von der Wiederkehr der Wüstenzeit Hosea und Deuterojesaja (Hos. 2, 16-20; Jes. 52, 11 f.) von der Wiederkehr des alten davidischen Jerusalem Jesaja (Jes. 1, 21-26). Doch braucht hier Allbekanntes nicht wiederholt zu werden. Im Einzelnen wären hier freilich manche Unterscheidungen zu machen. Es wäre zu unterscheiden zwischen der Wiederholung von urzeitlich Seiendem und der von urzeitlichen Geschehnissen, wobei die „Urzeit“ mit einemmal in den Anfang der Heilsgeschichte Israels rückt (Passah, Wüstenzeit, David); und es wäre zu fragen, ob und warum die zweitgenannte Vorstellung die dominierende ist. Es wäre überhaupt das Verhältnis der prophetischen Weissagung zu dieser Form des typologischen Denkens zu untersuchen. Ist jede messianische Weissagung eine Weissagung von der Wiederkehr Davids, wie das doch schon in Jes. 11, 1 naheliegt und in Jer. 30, 9; Hes. 34, 23 f. sicher ist? Wo und seit wann ist das Moment der Steigerung im Verhältnis von Typus und Antitypus gegeben (vgl. Jes. 52, 12 „nicht in ängstlicher Hast“ mit Ex. 12, 11)? Eine ganz eigenartige Vermischung des mythisch-spekulativen typologischen Denkens mit dem geschichtlich- eschatologischen zeigen die Nachtgesichte Sacharias (Sach. 1-6). Sacharia schaut in einer Nacht in gedrängter Fülle die letzten Geschehnisse der Heilsgeschichte, und dabei wird deutlich, daß alle eschatologischen Heilsgüter schon im Himmel präexistent vorhanden sind, während man auf Erden von dem Eifer Gottes für seine Geschichtsvollendung noch nichts merkt (Sach. 1, 11).

Ob man mit Bultmann dieses typologische Denken vornehmlich mit der altorientalischen Periodenlehre in Verbindung bringen muß, ist doch sehr fraglich<sup>4</sup>. Ist denn der lineare Weg vom Typus zum Antitypus schon als ein zyklisches Geschehen zu bezeichnen? Die jedem alttestamentlichen Zeugnis so unveräußerliche geschichtliche Komponente läßt ja die konsequente Vorstellung einer Wiederholung gar nicht zu. Man wird wohl den Grundgedanken der Typologie weniger in dem Gedanken der „Wiederholung“ als in dem der „Entsprechung“ sehen müssen. Dort bekommt das Irdische durch seine Entsprechung mit dem Himmlischen seine Legitimation; hier ist das Entsprechungsverhältnis ein zeitliches: das urzeitliche Geschehen ist Typus des endzeitlichen.

3. Neu ist im NT die Anwendung dieser theologischen Denkform auf ein Buch, auf den Kanon des AT, während dieses theologisch- eschatologische Analogiedenken selbst, wie wir sahen, durch das alttestamentliche Selbstverständnis weitgehend vorbereitet ist. Es ist u. E. das Verdienst des Buches von Goppelt, das Vorherrschen und die Vielgestalt dieses typologischen Denkens im NT aufgewiesen zu haben<sup>5</sup>. Die neutestamentlichen Erzähler gehen oft ausgesprochenermaßen, oft aber auch stillschweigend an alttestamentlichen Geschehnissen entlang und sie setzen beim Leser voraus, daß er um dieses – wie gesagt: oft verborgene – Entsprechungsverhältnis weiß und es von sich aus bedenkt. Diese Bezugnahme auf alttestamentlich Typisches geht weit hinaus über den Gebrauch von eigentlichen Zitaten, wie man denn überhaupt mit dem Begriff des Zitates in diesem Zusammenhang oft schnell an eine Grenze

<sup>4</sup> Theol. Lit.-Zeitung 1950, S. 205.

<sup>5</sup> L. Goppelt, Typos (Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen), 1939; ferner Ch. T. Fritsch in Bibliotheca Sacra (A Theological Quarterly) 1947, S. 87 ff.

kommt. (Ist das „und er gab ihn seiner Mutter“ Luk. 7, 25 b ein Zitat aus 1. Kön. 17, 23 oder nur eben die Stelle, an der der Erzähler in seiner Darstellung besonders nahe dem alttestamentlichen Vorbild entlang geht?) Offensichtlich ist, wie dieses theologische Denken dem alttestamentlichen Urbild geradezu einen Quellencharakter für die Darstellung des endzeitlich vollendenden Geschehens zuerkennt. In der Leidensgeschichte wird der 22. Psalm bekanntlich bis in biographische Einzelheiten, hinein als Quelle für die Leiden des endzeitlichen Gesalbten ausgeholt. Andererseits bezeugt das NT in vielerlei Gestalt das Moment der Steigerung zwischen dem Typus und dem Antitypus. Jeder weiß, daß in ihm nicht der unmögliche Versuch gemacht wird, das Evangelium um jeden Preis in alttestamentlichem Gewand darzustellen. Weder den Matthäus noch den Paulus hat das typologische Denken daran gehindert, das auszusprechen, was mit Christus anders und neu geworden ist.

Demgegenüber tritt die Allegorie im NT auffallend zurück. Hermeneutisch ist sie ganz anders zu beurteilen, denn für sie ist eine viel stärkere Gebundenheit an den Text, ja an den Buchstaben ebenso charakteristisch wie ihre ungezügelte Freiheit der geistigen Deutung. Die Typologie dagegen zeigt sich erstaunlich frei von der Bindung an Wort oder Buchstaben, dagegen viel gebundener an den geschichtlichen Sinn<sup>6</sup>. Es geht ihr ja bei ihrer viel stärkeren Geschichtsbezogenheit um die Anknüpfung an Fakten und nicht um spirituelle Wahrheiten. Die Allegorie ist ein viel rationaleres Phänomen<sup>7</sup>.

Haben wir so die große Bedeutung des typologischen Verständnisses im NT betont, so muß doch andererseits auf die erstaunliche Tatsache hingewiesen werden, daß das NT – selbst so offen nach dem AT hin – doch fast jede Norm, jede Darreichung handlicher Regeln für die Auslegung vermissen läßt. So bedeutet das NT in der Geschichte der Hermeneutik keinen Markstein; es sei denn darin, daß es in Christus das Ende aller methodischen Schriftgelehrsamkeit sieht. Diejenigen, die „in Christus“ sind, sind auch schon in dieses Ende hineingezogen und nur auf das Pneuma des Auferstandenen gewiesen, der ihnen die Schrift vollmächtig auslegt<sup>8</sup>.

4. Unsere heutige theologische Einstellung dem AT gegenüber ist noch durchaus durch die Umwälzung gekennzeichnet, die der Rationalismus gebracht hat. Luther hatte durch seine Rückkehr zum Literalsinn für die Folgezeit eine neue Epoche der typologischen Deutung des AT eröffnet und Calvin durch seine viel methodischeren Exegesen eine ganze Tradition typologischer Auslegung des AT geschaffen, die bekanntlich in Cocceius (1603-69) einen besonderen Höhepunkt erreicht hat<sup>9</sup>. Diese bei Lutheranern wie bei Reformierten auf breiter Basis geübte Typologie fand aber ein jähes Ende im Rationalismus, sonderlich durch die Arbeiten von Michaelis und Semler. Von hier ab ist die Typologie, deren die Kirche freilich auch vorher schon nicht mehr recht froh werden konnte, in voller Auflösung. Michaelis schrieb zwar noch um 1755 einen „Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit“, aber gerade dieses Buch zeigt den eingetretenen Wandel besonders deutlich, denn bezog Joh. Gerhard die Typologie auf Fakten, so geht es bei Michaelis um „die Wahrheiten der Religion“, die im AT sinnbildlich

---

<sup>6</sup> Goppelt a. a. O. S. 8. Cullmann, Christus und die Zeit, S. 116 ff.

<sup>7</sup> Joh. Gerhard definiert folgendermaßen: „Typus est, cum factum aliquod Vet. Test, ostenditur, praesignificasse seu adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in Nov. Test. Allegoria est, cum aliquid ex Vet. vel. Nov. Test, exponitur sensu novo atque accommodatur ad spiritualem doc- trinam s. vitae institutionem. Typus consistit in factorum collatione. Allegoria occupatur non tam in factis, quam in ipsis concionibus, e quibus doctrinam utilem et reconditam depromit. Loci Theologici (Cotta) Tom. I, pag. 69, zitiert bei A. T. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, 1831, S. 632.

<sup>8</sup> G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, S. 101-110.

<sup>9</sup> Zu Luther: H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, S. 74 ff. Zu Calvin: H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes (Das Verhältnis von A. und NT bei Calvin), 1942. Zu Cocceius: G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. 1923.

verewigt sind<sup>10</sup>. Nichts ist für diese entartete Typologie charakteristischer, als die schon bei Michaelis sichtbare Aufgabe der Beziehung der Typen auf das NT, d. h. ihre Beschränkung auf das AT Der spirituelle Wahrheitsgehalt dieses alttestamentlichen Symbolismus war ja ohne weiteres selbst zu deuten. Und Semler sagt von der Typologie „wer keine Typos annimmt, ... der entbehret gar nichts; und ein noch so großer Liebhaber der Typologie kann sie doch nicht unter die Grundsätze des Christentums hintennach versetzen“<sup>11</sup>.

In dieser Zeit hat die Auslegung des AT einen Bezug auf die im NT bezeugten Fakten verloren, den sie bis heute nicht wieder gewonnen hat. Geblieben ist der Bezug auf die Lehre des NT, auf die Glaubensgedanken, auf die „Grundsätze des Christentums“<sup>12</sup>. Es ist eine andere Form des Analogiedenkens, die jetzt bei der Deutung des AT zur Anwendung kommt, nämlich die der historischen Methode. Troeltsch hat sie mit großer Klarheit präzisiert: „Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft ... angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zerstört.“ „Hier handelt es sich um drei wesentliche Stücke: um die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, um die Bedeutung der Analogie und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation ... Das Mittel, wodurch Kritik überhaupt möglich wird, ist die Anwendung der Analogie. Die Analogie des vor unseren Augen Geschehenden ... ist der Schlüssel zur Kritik. Täuschungen ... Mythenbildungen, Betrug, Parteisucht, die wir vor unseren Augen sehen, sind die Mittel, derartiges auch an den Überlieferungen zu erkennen. Die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen ..., wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen ... kann. Die Beobachtung von Analogien zwischen gleichartigen Vorgängen der Vergangenheit gibt die Möglichkeit, ihnen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben und das Unbekannte aus dem andern zu deuten. Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit aller historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist ..., aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem auch die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können“<sup>13</sup>.

Für unsere Erwägungen ist das Wort von der Bedeutung und Allmacht der Analogie wichtig. Überflüssig, davon zu reden, daß durch diese Methode erst das Bild von Israel, seiner Geschichte, seiner Literatur erstanden ist, das wir für geschichtlich zutreffend halten. Überflüssig also, sich für die Berechtigung dieser historischen Methode zu ereifern. Daß diese „Allmacht der Analogie“ auch vor der Erforschung der inneren und geistigen Vorstellungen, also der Religion Israels nicht Halt machen konnte, war nur konsequent. So ist also auch das kein Anlaß zur Klage, daß eine mehr und mehr methodisch vergleichende Religionswissenschaft aufkam, denn auch auf diesem Gebiet hat uns jenes neue Analogiedenken Erkenntnisse geschenkt, hinter die wir nicht mehr zurückgehen können. Verfänglich wurde die Sache erst, wo diesem Vergleichsverfahren ein heimliches theologisches Pathos zugrunde lag, wo man Israels Religion an „die Spitze aller alten Religionen“ stellte und als „die Blüte aller alten Religionen“ erkannte, die „in der Hand des Meisters das Werkzeug geworden ist, die absolute Religion heraufzuführen“<sup>14</sup>. Befremdlich bei solchen und Unzähligen ähnlichen Sätzen ist nicht das allenthalben angestellte Vergleichsverfahren an sich; befremdlich ist vielmehr der Wandel des Gegenstandes, mit dem sich die Theologie jetzt beschäftigt. Um sich im Glauben über Inhalt und

<sup>10</sup> J. D. Michaelis, Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit, 1763. In dieser Zeit wird zwischen Typos, Allegorie und Symbol gar nicht mehr deutlich unterschieden. Vgl. Ch. T. Fritsch a. a. O. S. 216 ff.

<sup>11</sup> A. H. Sykes, Paraphrasis des Briefes an die Hebräer; übersetzt von J. D. Semler, 1779. S. 86, Anm. 96.

<sup>12</sup> Von der großen Ausnahme, der Theologie J. Chr. Karl Hofmanns - über ihre Nähe zu den uns heute gestellten Aufgaben und ihre Ferne - kann hier nicht in Kürze gesprochen werden.

<sup>13</sup> Ernst Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode, 1898, Gesammelte Schriften II, S. 729 ff. (Sperrenungen von mir).

<sup>14</sup> R. Kittel, ZAW 1921, S. 96 ff.

Bedeutung des AT für die Christenheit Rechenschaft zu geben, weist der Theologe jetzt auf Israels Religion. Das ist nun zunächst einfach als eine ganz verhängnisvolle Reduktion des Gehaltes des AT, wie er tatsächlich zu uns redet, zu beurteilen. Eine ganze Dimension – die Fülle der Geschichtszeugnisse – ist ausgeschlossen. Charakteristisch für diese Reduktion ist der Rückgriff auf das Spirituelle, auf Lehren, Wahrheiten, Vorstellungen von Gott, Welt, Mensch, Sünde usw. Aber es ist doch, wie unten gezeigt werden soll, doch noch mehr als nur eine Reduktion.

Und nun meinen wir, daß sich in dieser Hinsicht trotz sehr vieler Wandlungen in den Fragestellungen und auch in den Ergebnissen auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie auch heute noch nichts Grundsätzliches geändert hat. L. Köhler sagt im ersten Satz seiner „Theologie des AT“ auf seine präzise Art: „Mit Theologie des AT kann man ein Buch bezeichnen, wenn es eine durch ihren Inhalt gerechtfertigte, in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können“<sup>15</sup>. Procksch gibt in seinem großen Werk zwar der „Geschichtswelt“ einen breiten Raum, aber abgesehen davon, daß man ernstlich nach der theologischen Relevanz der geschichtlichen Darlegungen, so wie sie Procksch gibt, fragen kann – so überhöht doch auch er diesen ersten Hauptteil in dem zweiten, den er „die Gedankenwelt“ überschreibt<sup>16</sup>. Ist aber – so fragen wir – der Gegenstand einer Theologie des AT richtig fixiert, wenn wir unsere Aufgabe in der Erhebung „von Gedanken, Anschauungen und Begriffen“ oder in einer „Gedankenwelt“ des AT sehen? Hier stehen wir noch immer im Banne jenes aus dem Rationalismus stammenden Religionsbegriffes, der noch einer viel schärferen Kritik zu unterziehen ist; und das AT ist uns bei dieser Umorientierung aufs beste behilflich.

5. Das AT ist ein Geschichtsbuch. Es stellt eine von Gottes Wort gewirkte Geschichte dar, von der Weltschöpfung bis zum Kommen des Menschensohns. Es mag nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß auch die prophetischen Bücher „Geschichtsbücher“ sind, insofern sie ja nicht Lehren, Wahrheiten o. ä. vermitteln wollen, sondern eschatologische Geschehnisse vorausdarstellen.

Wir sehen, wie die Väter Israels durch ein Gotteswort berufen werden und sich in Befolgung immer neuer Gottesworte wandernd hierhin und dorthin bewegen; wir sehen die Verheißung großer Nachkommenschaft in Erfüllung gehen und Israel zum Volke werden. Wir sehen nun dieses Volk den Weisungen Gottes gemäß wandern, wir sehen durch Gottes begründendes Wort in ihm Institutionen und Ämter entstehen. M. a. W.: wir sehen dieses Volk fortgesetzt getrieben, bewegt, gestaltet, umgestaltet, vernichtet und wiederauferstehend durch immer neu ergehendes Gotteswort<sup>17</sup>. Dies ist das eine. Das andere ist, daß wir Propheten sehen, die immer konzentrierter von einer Geschichtsvollendung Weissagen, und in diesen Weissagungen ist nun wieder von diesem Gottesvolk die Rede, von seinen Institutionen und Ämtern, nur eben jetzt vom Endgültigen und Letzten, das Gott nach apokalyptischen Gerichten aufrichten will. Diese Weissagung ist natürlich für die christliche Theologie die vornehmlichste Klammer zwischen dem A. und NT, denn das Zeugnis des NT bezeichnet ja selbst die Erscheinung Christi im Fleisch als die Erfüllung der prophetischen Weissagung. Die Frage ist nun aber die nach dem Umfang, den wir dem Begriff der Weissagung zuerkennen. Sicher ist von der prophetischen Weissagung auszugehen, d. h. von der in die Zukunft gerichteten prophetischen Rede. Aber der christliche Glaube fragt nun auch nach der Heilsbedeutung der alttestamentlichen Geschichts- und Gegenwärtigkeitszeugnisse, d. h. derer, die von den vielen Geschichts-

<sup>15</sup> L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, S. V.

<sup>16</sup> O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, 1950.

<sup>17</sup> Hier ist nur von der Auffassung die Rede, die Israel selbst von seiner Geschichte zeugnishaft niedergelegt hat.

fakten handeln, die durch Gottes ergangenes Wort geschaffen sind. Er muß ja darnach fragen, weil die prophetische Weissagung diesen Geschichtszeugnissen aufs engste verwandt ist. Sie geht ja genau so aus von dem schöpferischen Wort Gottes als der einzigen, das Gericht und das Heil wirkenden Macht; sie redet ja selbst auf und ab von eben jenen Institutionen und Ämtern, die Gott zunächst im Raum der Geschichte Israels begründet hat. Sie ist also nur das Zwischenglied, welches das Zeugnis von Gott und von seinem Gericht und Heil (das, wie gesagt, schon fortgesetzt in die Geschichte Israels eingebrochen ist) durchhält und hinausprojiziert ins Eschatologische, indem sie – fortgesetzt fußend auf dem von Gott schon Realisierten – von dem letzten Werk Gottes in bezug auf Israel redet. Kann denn bei diesem Befund theologisch überhaupt zwischen prophetischer Weissagung einerseits und perfektischem Geschichtszeugnis andererseits grundsätzlich geschieden werden? Aber dieser Aufsatz will vornehmlich die Frage nach der Heilsbedeutung der Geschichts- und Gegenwartszeugnisse des AT stellen.

6. Wir gehen aus von einer Auffassung, die heute gewiß weit verbreitet ist, und die etwa Althaus programmatisch formuliert hat: „Das AT hat seelsorgerliche Bedeutung für die Christenheit, sofern es Niederschlag einer Geschichte des Glaubens unter Gottes Erziehen aus national-partikularistischer, empiristischer Bindung hin auf das Evangelium ist“<sup>18</sup>. Nun ist das gewiß ein Aspekt, dessen Berechtigung nicht zu bestreiten ist. Das AT ist auch das Bilderbuch einer Glaubensgeschichte von nicht auszuschöpfender Fülle; aber wenn man nach seinem Letzten und Eigentlichen fragt, vor allem, wenn man es nach seiner eigenen kerygmatischen Intention befragt, so genügt der Begriff der Glaubensgeschichte nicht mehr.

Das alttestamentliche Geschichtswerk, dessen theologische Tendenz für uns am leichtesten greifbar ist, ist das deuteronomistische Geschichtswerk. Befragen wir es – sonderlich die beiden Königsbücher – nach seiner Absicht, d. h. nach dem theologischen Anliegen dieser historischen Schule in der Exilszeit, so scheidet der Begriff der „Glaubensgeschichte“ ohne weiteres aus, auch der einer Kultus- oder Tempelgeschichte erweist sich ebenso als nicht sachgemäß. Vielmehr sieht man, daß hier eine Geschichte des schöpferischen Gotteswortes gegeben wird, d. h. ein Geschichtslauf wird dargestellt, der durch ein ganzes Geflecht einander sich entsprechender prophetischer Verheißungen und göttlicher Erfüllungen bestimmt ist. Was diese Historiker interessiert, ist das präzise Funktionieren des durch Propheten ergehenden Gotteswortes in der Geschichte. In geradezu klassischer Weise wird hier der Begriff der Heilsgeschichte umrissen als eines Geschichtslaufes, der durch fortgesetzt einfallendes Gotteswort in Bewegung gehalten und einem gottgesetzten Ziel zugeführt wird<sup>19</sup>. Die älteren geschichtstheologischen Entwürfe unterscheiden sich von dem deuteronomistischen nur darin, daß ihnen das Theologisch-Programmatische fehlt, oder doch nicht explizit nach außen tritt. Die große Geschichte von der „Thronnachfolge Davids“ (2. Sam. 6 – 1. Kön. 2) zeigt das erste Funktionieren der Natanweissagung (2. Sam. 7)<sup>20</sup>. Und wie Jahwist und Elohist eine Geschichte nachzeichnen, die durch die Verheißung an die Väter in Bewegung gesetzt wurde und auf die Landnahme hingeführt hat, ist bekannt. Hier ist das Wort an Abraham Gen. 12, 3 a von großer Bedeutung („Segnen will ich, die dich segnen, und wer dir flucht, den will ich verfluchen“), denn das heißt: Gottes Gericht und Heil sind nun in die Geschichte hineingegeben; an der Stellung zu dem geschichtlichen Faktum Israel entscheidet sich Gericht und Heil. Auch nach Deuterojesaja bekennen die Völker: „Nur in dir ist Gott und nirgends sonst“ (Jes. 45, 14). So hat Israel diesen seinen Geschichtslauf verstanden: nicht als Glaubensgeschichte, sondern es sah sich in eine Gottesgeschichte hineingerissen, in der es durch Gottes Wort

<sup>18</sup> P. Althaus, Die christliche Wahrheit, I, S. 229, 240.

<sup>19</sup> Ausführlicher: v. Rad, Deuteronomiumstudien, S. 52 ff.

<sup>20</sup> L. Rost. Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, S. 82 ff.

fortgesetzt von Verheißung zu Erfüllung geführt wurde.

Ehe wir diesen Gedankengang fortsetzen, muß hier ein kritisches Wort zur Exegese solcher geschichtlicher Texte gesagt werden. Gerade die Rückkehr von der religionsgeschichtlichen zu einer theologischen Exegese hat uns nämlich in unseren Jahren in eine neue Gefahrenzone geführt, denn nun sah sich die Exegese genötigt, dem jeweils Erzählten auch einen „Sinn“, eine „Ideologie“ oder eben sonst etwas abzugewinnen, das auf der theologischen Plusseite zu buchen war. Besonders charakteristisch hierfür ist die in mancher Hinsicht so verdienstliche Auslegung der Genesiserzählungen durch H. Frey. Ihr Merkmal ist eine sehr lebhafte theologische Ausdeutung aller Einzelheiten; jede einzelne Situation, jedes Tun, jedes Unterlassen, jede Wendung hierhin oder dorthin wird – mit Hilfe einer penetranten glaubenspsychologischen Auflockerung – theologisch zum Reden gebracht. Demgegenüber aber ist zu fragen, ob nicht diese Erzählererzählungen einer direkten theologischen Ausdeutung sehr schnell eine strenge Grenze setzen, denn der Erzähler verweigert uns in der Regel in geradezu heroischer Strenge jeden Anhaltspunkt für eine geistige Ausdeutung und beschränkt sich auf die dramatische Darstellung des Geschehens. Die Hagargeschichte (Gen. 16), die Geschichte vom Verrat der Ahnfrau (Gen. 12, 10-20), die Betrugsgeschichte (Gen. 27) und viele andere erscheinen in dem Fehlen jeder Deutung wie stramm geschlossene Muscheln. Gewiß steht der ganze Hexateuch und sonderlich der Überlieferungskomplex der Vätergeschichten unter einer ganz bestimmten theologischen Thematik; aber sie ist doch alles andere als ein zureichender Deutungsschlüssel für die verworrenen Geschichtslinien und Begebenisse im Einzelnen. Sie reicht gerade hin, daß man das Geschehen als ein Gottesgeschehen ansieht, aber nicht annähernd zu einem Verständnis des Wie? und Warum? Wollen diese Erzähler (mit Ausnahme von P.) wirklich noch etwas Wesentliches darüber hinaus sagen als dies: So war es eben damals 'zugegangen, so hat es Jahwe gefügt. Deshalb liegt die Frage nahe, ob wir nicht mit unserem lüsternden Deuten, das doch immer noch einen Sinn, eine Wahrheit über die Fakten stellen will, etwas ganz Wesentliches übersehen, nämlich den strengen Chiffrecharakter, den diese Erzählungen weithin haben. Was der Jähwist bei diesen Erzählungen sich gedacht hat, ist oft unmöglich festzustellen. Wie weit war er sich, wie weit war sich Jakob der Tragweite des Ereignisses von Gen. 27 bewußt? Was verstehen wir denn von dem Leben Isaaks? Wir lesen ein paar Erzählungen und dann später die Notiz von seinem Tode; also daß der, der von seinem Vater auf Gottes Altar gelegt worden war, das Geheimnis seines Lebens ins Grab mitgenommen hat. Wo kann da eine Deutung festen Fuß fassen? Der intellecible Faktor, der Deutungsbeitrag des Erzählers ist meist minimal. Müßte man nicht, um ein so tief chiffriertes Geschehen zu deuten, sehr viel weiter ausgreifen und die Deutung nicht schon vom Jähwisten erwarten? Daß er die Erzählungen in ein scheinbar so untheologisches Gewand gekleidet hat, war gewiß eine viel größere Leistung, als wenn er sie mit den tiefstinnigsten Reflexionen belastet hätte. Hier droht uns also schon ein neuer Spiritualismus, der nicht viel besser ist als der alte „religiöse“, den wir glücklich überwunden zu haben glauben. Da könnten uns die beiden späten Theologien Israels – Priesterschrift und chronistisches Geschichtswerk – eine Lehre geben: die Art, wie sie an den steinharten Schalen der Überlieferung herumklopfen, könnte uns nachdenklich machen und uns noch einen Eindruck von der tiefen Verborgenheit des göttlichen Sinnes dieser Geschichte geben. Man spricht gern von der Gottesbegegnung des alten Israel. Aber ist denn der menschliche Partner dieser Begegnung wirklich bewußt und mächtig geworden; ist das hinreichende Erzählen des Jähwisten (trotz seines traditionsgeschichtlichen Abstandes) viel mehr als ein erstes Nachzeichnen der Spuren Gottes in der Frühgeschichte Israels? Was wußte er von der Kulttheologie der Priesterschrift, was von der Prophetie und den Leiden Hiobs? Wer also ist dem Gott Israels, dem Vater Jesu Christi, im Alten Israel wirklich begegnet?

7. Wir kehren jetzt zu dem Satz „nur in dir ist Gott“ und zu unserer Ablehnung des Begriffes der Glaubensgeschichte zurück. Was umschließt nun dieses „ak bak el w en od“ (Jes. 45, 14)

im Einzelnen und Besonderen, wenn man es expliziert? Wollte man nach der Art vieler unserer Theologien antworten, so wäre zu sagen: das Besondere Israels war seine „Gottesvorstellung“, es war eine besondere Form des Gottesverhältnisses („Gott und Mensch“), es war eine besondere Form religiös-sittlichen Empfindens usw. M. a. W.: wir haben diese Einwohnung Gottes in Israel fast ausschließlich nach der Seite des Geistigen und Geistlichen hin bestimmt. So wenig nun solche Formulierungen ohne Anhalt im AT sind, so bedürfen sie doch einer kräftigen Ergänzung. Macht man sich von der Suggestion dieses spirituellen Religionsbegriffes frei, so sieht man, daß das AT das Besondere dem Volk Israel von Jahwe gewährte, doch anders darstellt. Es liegt in dem Wunder der realen Einwohnung und Gnadengegenwart Gottes (Ex. 29, 42 ff.; 1. Kön. 8, 12 f.); es liegt in der Offenbarung seines Rechtswillens, es liegt in der *doxa* seines heilsgeschichtlichen Handelns, es liegt in der Verheißung und ständigen Darreichung von vielerlei Heilsgütern usw. Gerade von den Letzteren müßte in der alttestamentlichen Theologie u. E. viel mehr die Rede sein. In der jehovistischen Erzvätergeschichte ist es die Verheißung großer Nachkommenschaft und die des Landbesitzes, die das Ganze wie ein *cantus firmus* durchzieht (erst bei P. kommt das „ich will euer Gott sein“ hinzu, Gen. 17, 7). Im Deuteronomium sind die Israel verheißenen Gaben das Land, der Segen und die Ruhe vor allen Feinden ringsum (Dt. 12, 9; 25, 19). Weiter wären zu nennen die durch besondere geschichtliche Situationen bedingten Gaben, wie das Manna in der Wüste, der Schutz in heiligen Kriegen und endlich die eschatologischen Prophezeihungen:

„Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde; und nicht soll man der vormaligen gedenken, noch werden sie einem in den Sinn kommen; sondern ‚sie‘ werden sich freuen und immerzu jauchzen über das, was ich schaffe. Denn siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zum Frohlocken. Jauchzen werde ich über Jerusalem und über mein Volk frohlocken. Nicht soll man darin noch weiter hören die Stimme des Weinens und des Klagens; nicht wird von dort kommen ein Säugling von wenigen Tagen und ein Greis, der nicht voll auslebte seine Tage; denn die Jungen werden als Hundertjährige sterben und die Sünder als Hundertjährige vom Fluch getroffen werden. Häuser werden sie bauen und sie bewohnen, Weinberge werden sie pflanzen und ihre Frucht essen.“ Jes. 65,17-21.

Dasselbe gilt von den Heilsgütern, die das Individuum von Jahwe erwartet: Leben (*hajjim*) und Wohlsein (*šalom*). Nirgends tritt uns die Materialität und Diesseitigkeit der alttestamentlichen Heilsgüter so großartig entgegen wie in den Berichten von alttestamentlichen Grundstückskäufen<sup>21)</sup>. In den umständlichen Realismus solcher Prozeduren wagt sich keine fromme Vokabel hinein; und doch ist alles getragen von einem durch und durch sakralen Pathos. Hier sind die stabilen Gegebenheiten; um sie legt sich erst das Denken und die theologische Reflexion der frühesten wie der spätesten Zeiten herum. Um dieser Dinge willen, d. h. um ihrer Realisierung willen, begibt sich überhaupt die Heilsgeschichte nach alttestamentlicher Auffassung. Natürlich hat Israel auch eine religiöse „Gedankenwelt“ gehabt, nämlich ein Bemühen um ein Erfassen dieser Heilsgüter, ein Ringen um ein Verständnis und eine Aneignung, denn die Generationen haben sich die Aufgabe des Ergreifens neu gestellt, und deshalb ist hier nicht von einer Stabilität, sondern vielmehr von einer Variabilität und Labilität dieser Gedankenwelt zu sprechen. Wie ist es denn mit allen den Vorstellungskreisen von Gott, Mensch, Tod, Sünde, Vergebung? Es muß doch auffallen, wie viel davon Israel doch immer nur auf Zeit gegeben war, bis es durch rätselvolle Erschütterungen aus der Tiefe wieder zerschlagen wurde. Damit soll nur gesagt werden, daß diese Gedankenwelt immer etwas Zweites ist gegenüber den Wegereignissen und den Israel vorgehaltenen Heilsgütern. Und zu alledem kommt das hermeneutische Bedenken, daß wir nämlich eine Religion Israels, seine Frömmigkeitswelt ja größtenteils doch nur indirekt aus den Quellen erstellen können, d. h. unter Ab-

<sup>21</sup> Gen. 23; Jer. 32, 7 ff.; Gen. 33, 18 f.; 2. Sam. 24, 24; Ruth 4, 3 ff.

sehung der eigentlichen kerygmatischen Absicht der Schriften; denn diese geht, wie wir sehen, auf die Markierung von Gottesstaten.

8. Will man der theologischen Gedankenwelt Israels gerecht werden, so muß von ihrem fortgesetzten Bezug zu den realen Heilsgütern die Rede sein. Israel hat sich ja nicht mit einem bestimmten Verständnis dieser geschichtlichen Gaben begnügt. Es ist vielmehr der Prozeß eines ständigen Aufarbeitens zu beobachten, eines nie Fertigwerdens und einer immer neuen Interpretation. Die Gabe des Manna wird in der älteren Überlieferung als das Wunder einer leiblichen Speisung verstanden; das Ereignis hat da die Schwere der heilsgeschichtlichen Einmaligkeit (Ex. 16, 1-5, 13 b-16 a). Die Quelle P. dagegen sieht in dem Vorgang etwas Typisches, etwas, das sich bei dem Empfang der Gaben im Gottesvolk immer wieder ereignet (daß jeder das Seine empfing, daß keiner einen Überschuß und keiner zu wenig hatte, daß es sich nicht aufspeichern ließ usw. Ex. 16, 6-13 a, 16 b-26). An die Gestalt Samuels hat Israel fast alle Ämter hingehalten, die nur irgend dafür in Frage kommen konnten: das des Sehers, des Richters, des Propheten und des Leviten<sup>22</sup>). Immer noch einmal hat es sich diese Erscheinung in der Heilsgeschichte zu deuten versucht, als könne das, was in und durch Samuel in Israel geschehen war, in keinem der zur Verfügung stehenden Ämter zureichend untergebracht werden. (Wird der Christ dieses Suchen und Tasten und Herumraten nicht verstehen und gutheißen? Doch davon später.)

Eine besondere Bewandtnis hat es noch mit den eigentlichen Verheißungsgaben. Es ist ja keineswegs so, daß solche Verheißungen nur sozusagen vor Israel hergegangen und bis zuletzt Gegenstand seiner Hoffnung geblieben seien. Vielmehr berichtet Israel in vielfältiger Weise von wirklich in die Geschichte eingegangenen göttlichen Erfüllungen. Das Beispiel aller Beispiele ist die Erfüllung der alten Landverheißung, von der im Buch Josua geradezu pedantisch festgestellt wird, daß alles Verheiße erfüllt, daß nichts hingefallen sei (Jos. 21, 43 ff.; 23, 14). Mit dieser Erfüllung in der Geschichte vermindert sich aber die Aktualität der einmal eingangenen Verheißung merkwürdigerweise nicht; sie fällt nicht dem Gesetz der Geschichte anheim. Vielmehr bleibt die Landverheißung trotz ihrer ersten Erfüllung über Israel stehen. Unter Josia wird Israel vom Deuteronomium so angeredet, als stünde es in allem noch vor der Erfüllung der Landverheißung, als stünde die „Ruhe vor allen Feinden ringsum“ (Dt. 12, 9; 25, 19) noch aus usw. Und Bileam schildert den Segen, den Wasserreichtum und die Fruchtbarkeit des Landes Israels so überschwenglich, als rede er gar nicht von dem kärglichen palästinischen Bergland, sondern geradewegs vom Paradies:

„Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen Israel, wie Täler, die sich ausdehnen, wie Gärten an einem Fluß, wie ‚Eichen‘, die der Herr gepflanzt hat, wie Zedern am Wasser. Wasser rinnt aus seinen Eimern, reichliches Wasser hat seine Saat.“ Nu. 24, 5-7.

Bei den Propheten ist dann die Zerlegung des Gotteshandelns an Israel in ein erstes und ein letztes vollzogen. So weissagt Deuterojesaja von einem zweiten Exodus, der sich unter noch heilvollerem Zeichen ereignen wird (Jes. 52,11 f.). Auch Hosea stellt die erste Wüstenzeit einer letzten gegenüber: Jahwe wird Israel noch einmal in die Wüste führen, wo das Gottesvolk dann wieder ganz auf ihn geworfen sein wird und wo es dann die Heilsgaben aus seiner Hand und nicht aus der der Fruchtbarkeitsgötter empfangen wird (Hos. 2, 16-20). An solchen und vielen anderen Aussagen sieht man, daß schon innerhalb des AT stumme Geschichtsfakten weissagend geworden sind und als Vorbilder angesehen wurden, denen dann ein neues und ein völligeres Heilshandeln Gottes entsprechen sollte. Da ist also alles in Bewegung; die Dinge gehen nie auf, und aus der Erfüllung ersteht unversehens wieder die Verheißung von

<sup>22</sup> 1. Sam. 9, 11ff.; 7, 15f.; 3, 20; 1. Chron. 6, 18ff.

noch Größerem (z. B. aus dem von Gott gestifteten Königtum die Verheibung des letzten Gesalbten). Hier trägt nichts seinen letzten Sinn in sich, sondern ist jeweils Angeld von noch größeren Wundern.

In diesem Zusammenhang muß noch eine charakteristische Eigenart der Darstellung göttlichen Geschichtshandelns und heilsgeschichtlicher Ereignisse erwähnt werden. Die Erzähler sind von der doxa des jeweiligen Ereignisses so gefesselt, sie sehen und zeigen in dem Ereignis die Herrlichkeit der göttlichen Gabe so ausschließlich, daß sie damit das geschichtliche Bild offenkundig verzeichnen. Es ist also sehr häufig in der Darstellung des Fakts etwas, das das tatsächlich Geschehene transzendiert. Der Erzähler – meist aber ist es ein Vorgang auf sehr viel breiterer Basis – also: die „Überlieferung“ eifert derart für Gott, daß sie die Ereignisse schon ins Typische hinaus ausweitet. Gerade die saubere Exegese muß auf derartige Tatbestände stoßen und sich dann auch um ein Verständnis dieses Vorgangs bemühen. Die Richter im Richterbuch sind weit hinaus über ihre tatsächlich territoriale Einflußsphäre als charismatische Träger eines umfassenden theokratischen Amtes über ganz Israel geschildert. Die Texte selbst lassen aber noch deutlich erkennen, wie viel begrenzter – zeitlich wie räumlich – ihr Wirken war. Die Einwanderung in das verheiße Land unter Josua wird im Buch Josua so dargestellt, als sei Israel en bloc unter einheitlicher Führung in Kanaan eingewandert. Das widerspricht der älteren Darstellung, derzu folge die Landnahme durch die Einzelaktionen einzelner Gruppen erfolgt ist (Ri. 1, 1 ff.). Hier muß sich die Auslegung wohl noch mehr als bisher mit dem von jenen späteren Darstellungen Gemeinten beschäftigen. Offenbar wird hier ein Credendum in die Geschichte hineinprojiziert, d. h. das Heilshandeln Gottes mit Israel wird in seiner geglaubten Einheit dargestellt; es wird eine doxa auf das Ereignis gehäuft, die über das tatsächlich Geschehene hinausgreift, denn das Geglaubte wird als schon vollzogen in der Geschichte anschaubar gemacht. Umgekehrt transzendentieren die Aussagen der Klagepsalmen das biographisch Erlebte weit, bis hin zur Darstellung eines paradigmatischen Elendsbildes von äußerster Gottverlassenheit. Häufiger ist freilich im AT die Übersteigerung der Fakten in Richtung auf ein manifest gewordenes Herrlichkeitshandeln Gottes hin. So oder so aber tendieren die Aussagen merkwürdig nach dem Radikalen hin. Fragt man nach den menschlichen Motiven, so mag daran gewiß auch einiger Überschwang oder jener menschliche Drang, das Geschichtliche zu vergrößern oder zu erklären mitgearbeitet haben. Aber an der Tatsache, daß diese Aussagen jetzt eben doch mit dem Anspruch eines Zeugnisses von einem einzigen Geschichtshandeln Gottes auftreten, kann der Exeget nicht vorübergehen; und deswegen wird man, wenn dieses ganze Phänomen sorglicher zur Kenntnis genommen ist, doch ganz präzis von einem eschatologischen Moment in diesen Darstellungen reden müssen, insofern sie ein endgültiges Gotteshandeln schon als real in die Geschichte hineinstellen.

9. Nun formuliert sich von selbst die Frage: Was ist mein christlicher Glaubensanteil und der der Kirche am AT, wenn er nicht darin bestehen kann, daß ich mich – wenigstens teilweise (von mehr war nie die Rede!) – mit der Religion des alten Israel identifiziere? Überlasse ich mich der kerygmatischen Intention des AT selbst, so muß ich, wie wir sahen, nach meinem Anteil an dem Zeugnis von den Geschichtsfakten und von den Israel verheißenen Heilsgütern fragen. Ich gehöre aber keinem der 12 Stämme an, ich opfere nicht in Jerusalem, hoffe nicht nach Jes. 2, 1-4 auf die Verklärung des Tempelberges; nicht einmal Proselyt bin ich, so daß mich der weitgespannte Trost Tritojesajas noch erreichen könnte (Jes. 56, 1-8). M. a. W.: Ich bin nicht „zu einem Berg gekommen, den man betasten kann“ (Hebr. 12, 18). Der ungeheure Aufwand göttlicher Heilssetzungen für Israel scheint an mir vorüberzugehen, weil ich nicht zu dem geschichtlichen Volk Israel gehöre; und die Beziehung auf dieses geschichtliche Israel hält das AT bis in seine letzten Weisungen hinein fest. Ob in manchen unserer Gemeinden, so wie sie nun seit längerer Zeit unterwiesen sind, nicht doch noch einmal das große Entsetzen aufbrechen wird, vor dem sie jetzt noch die brüchige Lehre von der Religion Israels bewahrt?

Das Ergebnis unserer Erwägungen über die Geschichts- und Gegenwärtigkeitszeugnisse des AT – die direkt prophetischen standen für uns nur am Rand – kann also nicht sein, daß wir in ihnen eine Gedankenwelt erkennen, die „schon fast neutestamentlich“ ist. Wir sehen vielmehr in der von Gottes Wort gewirkten Geschichte, und zwar gleicherweise in den Gerichten wie in den Heilstaten, allenthalben schon das neutestamentliche Christusgeschehen präfiguriert. Das ist – um auf das anfangs gestellte Analogieproblem zurückzukommen – die einzige Analogie, die sich für eine theologische Deutung dieser Texte anbietet. Dieses Wiedererkennen von Typen im AT ist keine Geheimniskrämerei, kein Ausgraben von Mirakeln, sondern entspricht schlicht dem Glauben, daß derselbe Gott, der sich in Christus geoffenbart hat, auch in die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes seine Spuren eingegraben hat, daß wir es mit *einem* Reden Gottes zu tun haben, hier mit den Vätern durch die Propheten, dort zu uns durch Christus (Hebr. 1, 1). Das muß nun noch in Kürze näher präzisiert werden:

- a) Die typologische Deutung wird also grundsätzlich das historische Selbstverständnis des betreffenden alttestamentlichen Textes verlassen und überbieten. Sie sieht in den alttestamentlichen Fakten etwas sich anbahnen und abzeichnen, das dem alttestamentlichen Zeugnis noch nicht bewußt geworden ist, weil es überhaupt jenseits des alttestamentlichen Zeugniskreises liegt.
- b) Die typologische Deutung hat es mit dem ganzen AT zu tun; irgend eine Beschränkung auf die „Hochreligion“ oder eine Ausklammerung der „priesterlichen Kultreligion“ ist unmöglich. Wo immer ein Handeln Gottes am Volk oder am Einzelnen bezeugt ist, besteht die Möglichkeit, in ihm Schatten der neutestamentlichen Christusoffenbarung zu sehen. Die Zahl der alttestamentlichen Typen ist unbegrenzt.
- c) Die typologische Deutung hat es aber nur mit dem Zeugnis von dem göttlichen Geschehen zu tun und nicht mit der Entsprechung geschichtlicher, kulturgeschichtlicher oder archäologischer Einzelheiten, die dem A. und NT gemeinsam sind. Sie hat sich an das intendierte Kerygma zu halten und nicht an erzählerische Einzelheiten, mit deren Hilfe das Kerygma erst aufgerichtet wird. Gerade in dieser Hinsicht ist sie im kirchlichen Gebrauch weithin zu einer zerbröselnden Mirakelkrämerei verwildert. Die typologische Deutung hält sich sowohl im A. wie im NT nicht an geschichtliche oder biographische Details, sondern an die Credenda. Der Bezug alttestamentlicher Aussagen auf das NT beschränkt sich aber nicht auf die Person und das Leben Christi, sondern auf das ganze Christus- geschehen, wie es vom NT bezeugt wird, einschließlich des Ekklesiologischen.
- d) Die typologische Deutung weiß um die Verschiedenheit der Heilsgüter im A. und NT; sie weiß um die Entschränkung des Heils im neuen Bund, sie weiß vor allem um die Unvollkommenheit des alten Bundes, in dem Gott dem Menschen sein Gebot noch nicht in Herz und Willen eingesenkt hat (Jer. 31, 31 ff.), sie weiß um das Fehlen des vollkommenen Gehorsams und um die Prävalenz des Gesetzes im AT. Sie sieht aber in den zeitlichen Heilsgütern (Land, Ruhe, langes Leben usw.) Abschattungen des ewigen Heils. Sie sieht auch in der Art des göttlichen Darreichens, in der Verborgenheit seiner Führungen, im Verzug seiner Gaben ebenso wie in den Wundern seiner Hilfen Vorausdarstellungen der Begnadungen und Führungen derser, die in Christo sind. Bis in Einzelheiten hinein sieht die Gemeinde Christi und der einzelne Christ in den Anfechtungen, wie in den Tröstungen, die dem alttestamentlichen Gottesvolk widerfahren sind, seine Existenz in dieser Welt präfiguriert.
- e) Transzendiert die typologische Deutung das Selbstverständnis des alttestamentlichen Textes, so ist sie deswegen von dem Vorgang der Exegese doch nicht grundsätzlich zu trennen. Sie kann natürlich nicht als heuristisches Prinzip zur Aufhellung philologischer und historischer Einzelprobleme gelten. Indessen ist doch ebenso sehr vor einer scharfen Abtrennung der

typologischen Auslegung von dem Vorgang der historisch-kritischen Exegese zu warnen, als käme diese erst dann, wenn jene mit ihrer Arbeit zu Ende ist. Tatsächlich liegen beide Vorgänge – d. h. die beiden Formen des Analogiedenkens, die sich auszuschließen scheinen – doch ineinander. Wir stehen vor der nicht abzuleugnenden Tatsache, daß sich soundsooft vom „Theologischen“ her – und das heißt doch letztlich vom Christusglauben her – auch „historisch“ die bessere Exegese ergeben hat. Wo ist sonst der Ort, an dem die alttestamentliche Exegese mit dem paulinischen Wort von der Decke rechnet (2. Kor. 3, 7 ff.)? An welchem Punkt ihres Deuteprozesses gedenkt sich die christliche Auslegung von der jüdischen zu unterscheiden?

f) Die typologische Deutung befreit die alttestamentliche Exegese von dem überfordernden Zwang, als müsse sie, um theologisch relevant zu sein, überall einen Sinn, eine Wahrheit jenseits des Ereignismäßigen einbringen und zur Diskussion stellen. Die Exegese hat es aber nicht selten mit Texten zu tun, die ein kaum oder gar nicht kommentiertes Geschehen darbieten. Dem muß sich die Exegese stellen, gerade indem sie dieses Phänomen, daß sich der Erzähler nur einem Geschehen zur Verfügung stellt, begreifen lehrt, erweist sie sich als theologisch bedeutsam.

g) Über die Handhabung dieser typologischen Deutung an den einzelnen Texten kann und darf keine lehrgesetzliche Norm aufgestellt werden; sie kann hermeneutisch nicht mehr reguliert werden, sondern geschieht in der Freiheit des Heiligen Geistes<sup>23</sup>.

h) Die typologische Deutung steht heute einem viel komplizierteren exegethischen Tatbestand gegenüber und müßte ihrerseits zu feineren theologischen Unterscheidungen übergehen. Ob der Begriff „Typologie“ für die in diesem Aufsatz umrissene Sache auf die Dauer beizubehalten ist, ob er vielleicht in sich zu stark belastet ist, ob er hier von uns allzusehr über seine alte Bedeutung hinaus ausgeweitet worden ist und deshalb die Diskussion mehr erschwert als fördert, kann man fragen. Hier ist er verwendet worden, weil es redlich erschien, erst einmal an die alte hermeneutische Tradition wieder anzuknüpfen, die sich dem alttestamentlichen Zeugnis gegenüber immer noch als sachgemäß erweist als unser theologischer Spiritualismus. Sollte sich der Begriff als untragbar erweisen, so wäre es seinen Gegnern und seinen Freunden gleich förderlich, wenn sie die Gründe dafür genau angeben könnten.

So muß also – um endlich das umstrittene Wort zu nennen – wirklich von einem Christuszeugnis des AT gesprochen werden, denn unser Wissen von Christus ist ohne das Zeugnis des AT ein unvollständiges. Christus ist uns erst in dem Doppelzeugnis des Chors der Erwartenden und der Erinnernden gegeben. Es gibt ein Messen, ein Urteilen über den „Wahrheitsgehalt“ des AT, das verrät eine im Ansatz falsche Auffassung: es geht nämlich von der Voraussetzung aus, als sei uns Christus im NT gegeben und bekannt, und es bedürfe jetzt nur noch den Wert und die Stellung des AT zu diesem Christus zu bestimmen. Das AT muß aber zuerst in seinem Zeugnis von dem geschichtsschöpferischen Gotteswort gehört werden; und in diesem alttestamentlichen Geschichtshandeln Gottes, in seinem Richten wie in seinem Retten, ist uns allenthalben schon ein Christusgeschehen erkennbar.

So etwa könnte der Anfang des Weges aussehen, der uns aus der Verworrenheit und Ohnmacht unseres Verständnisses des AT herausführen würde.

Quelle: *Evangelische Theologie* 12 (1952/53), Heft 1/2, S. 17-33.

---

<sup>23)</sup> Über den einzigen Maßstab, den Calvin hier nennt, die „communis lex Dei“, vgl. H. H. Wolf, Die Einheit des Bundes (Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin), 1942, S. 123 f.