

Zur biblischen Hermeneutik

Von Kornelis Heiko Miskotte

Vorbemerkung

Die vier Vorträge über «Biblische Hermeneutik» wurden im Oktober und November 1957 gehalten im Rahmen eines theologischen Rundfunklehrgangs, der in Holland als ständige Einrichtung besteht. Ihr Text ist abgedruckt in den Heften 29-32 (April/Mai 1958) des kirchlichen Wochenblattes «In de Waagschaal», Jahrgang 13. Die angefügte Predigtskizze, deren Zusammenhang mit dem in den Vorträgen Ausgeführten sich dem Leser auf den ersten Blick erschließen wird, ist aus derselben Zeitschrift (Nr. 41 vom 5. Juli 1958) entnommen. Sie lag einer in Amsterdam-Süd gehaltenen Predigt zugrunde.

Nach der Übersetzung wurden alle in diesem Heft vereinigten Stücke vom Verfasser durchgesehen und ergänzt. *H. St.*

Biblische Hermeneutik. Vier Rundfunkvorträge

I.

Ursprünglich hatte ich die Absicht, diese Vortragsreihe der Erkenntnislehre, näherhin: einer «theologischen Erkenntnislehre», zu widmen, um damit ein Gebiet zu betreten, das sich uns darbietet als ein Boden, auf dem allzu viele abstrakte und oft sterile Kontroversen erwachsen, die das Gespräch zwischen Theologen fatal, aber unausweichlich erschweren. Aber ich habe es mir anders überlegt und bin umgeschwenkt zur Hermeneutik. Denn es fiel mir ein, daß für viele dieser Rundfunkkurs ein Wiederholungskurs sein sollte, für andere eine Einführung, für wieder andere eine Injektion, ein *stimulans*; und es ist am Tage, daß die Erkenntnislehre, sich abgrenzend gegen die Philosophie, selbst fast unvermeidlich in philosophischen Hemmungen oder dünnen Schlagworten sich zu erschöpfen pflegt, so daß für manche die Sicht auf den Sinn dieses Wissens und Besser-Wissens und Besser-wissen-Wollens verlorengeht. Auch hier gilt, daß «die richtigste Theologie die gefährlichste» ist (Rosenzweig). Ich überlegte es mir noch rechtzeitig und wohl entscheidend von der Erwägung aus, daß die Hermeneutik schließlich das wahre Quellgebiet auch, wenn man so will, für «erkenntnistheoretische» Einsichten ist. Die Hermeneutik ist für eine Besinnung, Einführung oder Wiederholung viel konkreter faßbar und viel fruchtbarer als die Erkenntnislehre – man könnte sagen: mit derselben Konkretion, die die Grammatik der Logik voraushat. Und ist die Grammatik nicht auch eine Art Erkenntnislehre?

*

Der Gang und die Arbeit der Theologie sind niedrig und bieten kaum Raum für Invention und Phantasie. Die Theologie als solche besitzt auch keinen eigenen spekulativen Erkenntnisweg; sie ist gebunden an die Texte, sie lebt von Exegese – Exegese (letztlich) des Ganzen der Schrift, in ihrer Einheit und Verschiedenheit, in ihrer Synthese und Gegensätzlichkeit. So einfach, vollständig und bündig das scheint, es klingt doch auch ein bißchen kurz angebunden. Die Einheit der Bibel zu finden, ist offenkundig ein mühsames Werk, ein Werk von Jahrhunderten. Denn die Exegese ist nur dann wissenschaftlich verantwortet, wenn sie sich leiten läßt

von einer besonnenen Hermeneutik. Hermeneutik ist das Ganze der normativen Regeln, nach denen sich die Exegese richten muß, die Theorie der Kunst des Dolmetschens. Es geht nicht so sehr um das Dolmetschen einer fremden Sprache in die eigene oder eines komplexen Wortes in ein durchsichtigeres; es geht um die Verdolmetschung des einen Gedankens in den anderen, der doch derselbe sein will, also um die Beziehung eines so und so ausgedrückten Gedankens auf die damit intendierte Wahrheit, auf das, worauf die unterschiedlichen Worte abzielen, auf das je und je gemeinte Eine, in dem ihre Differenz aufgehoben wird.

Hermeneutik erweist sich dann auch als die Besiegelung unseres Bruches mit dem naiven, vorwissenschaftlichen Kleben am Wort. Denn neben der fortschreitenden Entdeckung, daß das gewöhnliche Einander-Verstehen im Raume der Alltäglichkeit eine implizite «Selbst-Verständlichkeit» in den zwischenmenschlichen Verhältnissen an den Tag bringt (und daß es in seiner Reichweite oft noch erheblich über den eigenen Lebenskreis, Stand oder Rassenverband hinausragt) – neben dieser Entdeckung steht die andere, daß es auch *Worte*, *Wortzusammenhänge*, *Wortwelten* gibt, denen man nur mit einer besonderen Kunst des Verstehens beikommen kann. Man kann sagen, daß dies das Problem der Philologie im allgemeinen ist, und in der Tat beschäftigt die Frage nach den genuinen Regeln der Auslegung den Philologen fortgesetzt – aber es ist kein Zufall, daß die Blüte der Hermeneutik ihren Ursprung in der Theologie hat, namentlich in der reformatorischen, insofern sich diese gegen den vierfachen Schriftsinn der Alten wandte und sich die buchstäbliche, die grammatische Bedeutung maßgeblich sein lassen wollte.

Im 19. Jahrhundert ist die Lehre vom Verstehen zu einer, man kann wohl sagen: begeistern- und zugleich erschreckenden Selbständigkeit gelangt. Wer eine Übersicht über die verschiedenen hermeneutischen Theorien wünscht, den kann man noch immer verweisen auf das dreibändige Werk von Joachim Wach, «Das Verstehen», vor allem auf den ersten Band, in dem die großen Systematiker der Hermeneutik wie Fr. A. Wolf, Boeckh, Wilhelm von Humboldt und auch Schleiermacher behandelt werden. Meines Erachtens ist Herder der wahrhaft geniale Entdecker und Interpret dieser eigentümlichen Arbeit, welche Verstehen heißt – er gemeinsam mit Johann Georg Hamann, wobei der Magus des Nordens ihm sogar voranging – er aber in einer methodisch viel stärker ausgearbeiteten Reihe von Beispielen, etwa in seiner «ältesten Urkunde des Menschengeschlechts» und in seinem «Vom Geist der hebräischen Poesie». Einen gewissen Abschluß hat das ganze Ringen um die rechte Kunst des Verstehens gefunden in dem Lebenswerk von Wilhelm Dilthey: er konzipiert die Geschichte Europas als einen Wandel des Weltgefühls, des Selbstverständnisses, des Lebensbewußtseins, der durch eine eindringende Bemühung der hermeneutischen Kunst erschlossen wird. Wir müssen es bei diesen Andeutungen bewenden lassen.

Aber kehren wir zurück zu dem entscheidenden geschichtlichen Ausgangspunkt: zur Reformation. In seinem «Sendbrief vom Dolmetschen» (vom 8. September 1530) hat Luther sich gegen die Kritik an seiner neuen Übersetzung des Neuen Testaments verteidigt, vor allem – um es modern auszudrücken – was die vorausgesetzte Hermeneutik angeht. Da sagt er, getragen von einem enormen Selbstbewußtsein, unter anderem: «Sie haben noch zur Zeit zu lange Ohren dazu, und ihr Ika ika ist zu schwach, mein Dolmetschen zu beurteilen. Ich weiß wohl, und sie wissen weniger denn des Müllers Tier, was für Kunst, Fleiß, Vernunft, Verstand zum guten Dolmetscher gehört; denn sie habens nicht versucht. Es heißt: Wer am Wege baut, der hat viele Meister. Also geht's mir auch. Diejenigen, die noch nie haben recht reden können, geschweige denn dolmetschen, die sind allzumal meine Meister, und ich muß ihr aller Jünger sein ... Also ging es S. Hieronymus auch, da er die Bibel verdolmetschte, da war alle Welt sein Meister, er allein war es, der nichts konnte, und urteilten dem guten Mann sein Werk diejenigen, so ihm nicht genug gewesen wären, daß sie ihm die Schuhe hätten sollen wischen. Darum gehört große Geduld dazu, so jemand etwas öffentlich Gutes tun will. Denn die Welt

will Meister Klügling bleiben, und muß immer das Roß unter dem Schwanz zäumen, alles meistern und selbst nichts können.» Was hier spricht, ist das einsame Hochgefühl, etwas zu können, etwas Neues zu schaffen, das sich zwar verantworten läßt, aber nicht sofort; denn die hermeneutische Regel, die rechtsgültige Regierung muß zuvor hüben und drüben anerkannt sein.

Überaus wichtig sind Luthers «Vorreden zur Heiligen Schrift», die zum Ganzen und vor allem die zu den einzelnen Büchern. Typischerweise hat man sie in den späteren Ausgaben der Lutherübersetzung nicht mehr abgedruckt. Erst viel später, 1883, sind sie im Auftrag der preußischen Hauptbibelgesellschaft von Paul Kleinert gesondert herausgegeben worden. Sie sind noch heute dringend zu empfehlen. In diesen Einleitungen zu den biblischen Büchern finden wir die Einheit von Übersetzung und Verdolmetschung im vollen Maße erfaßt. Und die Verdolmetschung beruht auf einem hermeneutisch beherrschenden Skopus, dem Mittelfeld der Linse. Man versteht nichts, wenn diese nicht recht «eingestellt» ist.

Dem Ton von 1530 aus dem «Sendbrief vom Dolmetschen» stellen wir nun zu unserer Belehrung als Pendant und Gegenpol gegenüber, was Luther zwei Tage vor seinem Tod auf einem Zettel niederschrieb: «*Vergilium in Bucolicis et Georgiis nemo potest intelligere, nisi quinque annis fuerit pastor aut agricola. Ciceronem in epistolis (sic praecipio) nemo intelligit, nisi viginti annis sit versatus in republica aliqua insigni. Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum prophetis ecclesias gubernaverit. Quare ingens est miraculum Iohannis Baptistae, Christi, apostolorum. Hanc tu ne divinam Aeneida tenta, sed vestigia pronus adora. Wir sein pettler. Hoc est verum.*» Das steht da in abrupten Sätzchen, es enthält aber eine entscheidende Einsicht. Wir übersetzen: Niemand kann die Bucolica und die Georgica des Vergil verstehen, er sei denn fünf Jahre lang Hirte oder Bauer gewesen. Cicero in seinen Briefen (die doch das Wichtigste sind) versteht niemand, er habe sich denn zwanzig Jahre lang verantwortlich betätigt und geübt in einem bedeutenden Staatswesen. Niemand meine die heilige Schrift genügend gekostet zu haben, er habe denn *hundert* Jahre mit den Propheten die Gemeinden geleitet. Darum: gewaltig ist das Wunder – Johannes des Täufers, Christi, der Apostel. Trachte nicht, die göttliche Äneis zu unternehmen, sondern neige dich tief anbetend vor ihren Spuren. Und dann kommt die einzige deutsche Wendung in diesem beinahe testamentarischen Stück: Wir sein pettler. *Hoc est verum* – wir sind Bettler, das ist wahr.

In diesen Sätzen spricht nicht allein Demut – die Demut nämlich angesichts der getanen Lebensarbeit (wir sind Bettler) ist, wie man sieht, hier nicht ein persönliches Bekenntnis geistlicher Armut im Glauben an Gottes Heil, sondern bezieht sich auf die Früchte eines Lebens voll angespannter theologischer Arbeit im Dienste des Verstehens – bemerkenswert an diesen Sätzen ist vor allem, daß Luther eine *Steigerung der Schwierigkeiten* sieht, die sich ausdrückt in den steigenden Zahlen fünf, zwanzig, hundert und auch in der Hierarchie der Lebensgebiete Hirte oder Bauer, Staatsmann, Leiter der Gemeinde. Damit wird vielleicht angedeutet, daß die Verdolmetschung der heiligen Schrift nie vollendet wird (denn niemand wurde damals hundert Jahre alt), aber namentlich wird damit auf zwei Seiten dieser Arbeit hingewiesen, die uns weiter beschäftigen werden: auf die unmittelbare Erfahrung einer besonderen Welt, die in gewissem Sinne in sich selber ruht, mit eigenen Gesetzen und Geheimnissen (Hirte, Bauer, Staatsmann), von der kein Außenstehender sich eine rechte Vorstellung machen kann – sagen wir: eine *existentielle* Erfahrung – und daneben auf ein *intelligere*, ein *gustare* – sagen wir: ein *Existential*, einen hermeneutischen Horizont, innerhalb dessen die vereinzelter Erfahrungen und die je für sich gefundenen Begriffe erst in einem sinnvollen Zusammenhang erscheinen. Exegese ist eine Arbeit, die nicht geleistet werden kann ohne Partizipation an besonderen geistigen Erfahrungen, und zugleich eine Arbeit, die sich nur verständlich machen kann, nur übertragbar ist durch *Existential*, zusammenfassende Grundworte für letzte Strukturen. Dies alles klingt schwerfällig und schwierig. Aber die Sache muß sich auch in einem Rundfunkvor-

trag klären lassen, so, daß man darüber in Dankbarkeit froh werden kann.

Ich bin ziemlich sicher, daß Viele den Worten «Wir sind Bettler, *hoc est verum*» in diesem Sinn kaum folgen können. Es liegt auf der Hand: sie müssen beispielsweise allen denen stark übertrieben erscheinen, die keine Theologie des Wortes mehr suchen, weil sie zur Wirklichkeit der Wahrheit Gottes einen anderen Zugang zu haben meinen, sei es in mystischer Erfahrung, sei es im Erlebnis der Geschichte, etwa der Geschichte Israels, oder im dunklen und lichten Wunder des Geschehens in seiner Faktizität. Ebenso fern stehen dem Lutherschen Wissen um Scheitern und Mangel diejenigen, die, indem sie nach wie vor ein Stücklein der Schrift exegisieren, bereits mit der Schrift wissenschaftlich beschäftigt zu sein meinen. Die ganze Problematik der Sache ist im Titel dieser Vortragsreihe angezeigt: biblische Hermeneutik. Das heißt (1) eine Lehre über die Regeln zum Verstehen der Totalität – also Hermeneutik, die auf die Schrift *anwendbar* ist, (2) eine Hermeneutik, die ihr Ziel, ihre Methode und Anwendung der Schrift selbst *entlehnt*. Luther ist der Initiator dieses Ansatzes, und sein letzter Rat ist: Trachte nicht, eine Meere durchkreuzende, alle Küsten anlaufende Weltreise zu unternehmen, sondern beuge dich nieder und bete die *vestigia* an, verehere die Spuren, denen entlang die Wahrheit ihre Reise zu dir vollendet hat.

Die *vestigia*, die Spuren – was kann damit gemeint sein? Die Spuren – wovon? Mir scheint: die Spuren der Sache, um die es in den Worten geht, der Sache, die von den Exegeten auf ihrer Reise umzingelt wird, als wäre sie die Welt, die auf einer wirklichen Entdeckungsreise oder Polexpedition mit Wagen und Schiffen durchfahren und durchfurcht wird – die Spuren des *verbum Dei*. Die *vestigia* sind der Niederschlag der *promissiones Christi* und zeigen den *verus sensus* an, der führen kann zum *verus usus*. Spuren aber, wenn sie auch nur Fußabdrücke sind, haben Gestalt, in diesem Fall Wort-Gestalt, in Vorstellung und Begriff. Will man es modernisieren, so kann man sagen: die Spuren sind die Existenziale – und wiederum: wovon? Von der *divina Aeneis*, von dem *göttlichen* Kommen zu uns von ferne, von der Errichtung der ewigen Stadt, wo wir bleiben, von den letzten Dingen, worin wir leben und leben werden. «Wir sind Bettler» – das bedeutet darum, scheint mir, nicht zuerst und sicher nicht nur «die völlige Nacktheit der offenen Frage», wie der eine Zeitlang beliebte extreme Ausdruck lautete (u. a. bei Hans Michael Müller), es bedeutet, genauer, daß die *vestigio*, uns zu *Bettlern* machen, zu Bettlern im Geist, und solche Bettler werden *makarioi* genannt. Ist das nicht alles einfach? ist es so schwer zu verstehen, daß die Wahrheit vollständig ist und ganzheitlich zu uns kommt und daß ihre fernen Wege zu uns hin nur hingenommen – was sage ich? angenommen werden können in Anbetung?

In der Hermeneutik geht es, wie ein Bultmann-Schüler – und man kann das wohl gelten lassen – gesagt hat, um die «Vorgängigkeit der Entschlossenheit des Raumes», um den «vorgegebenen Bereich», innerhalb dessen allein Verstehen möglich sein wird. Was dies oder das bedeutet, hängt ab von dem Raum, in dem es vorkommt und sich bewegt. Ein und dasselbe Wort in Babylon und in Israel, in den orphischen Mysterien und in den paulinischen Schriften kann das Existential sein, dessen es bedarf zur Erschließung je eines bestimmten, eingeprägten Lebens- und Denkraumes, mehr noch: eines kohärenten Raumes von Gegebenheiten. Läßt man ein Wort nicht in dem hermeneutischen Horizont, dann versteht man es nicht, oder man verwechselt es mit dem Existential eines anderen Raumes. Dieser Raum, dieses Gebiet ist nicht der Ort des «Vorverständnisses», sondern der durch die *vestigio* umschriebene Durchbruch der ewigen Parusie und Präsenz des Wortes Gottes in der Zeit. Das ist «das Licht, das da scheint an einem dunklen Ort» (2. Petr. 1,19), das ist die *doctrina prophetarum et apostolorum*, die *certus sermo Dei est* (Polanus) und von allen anderen Stimmen der Welt deutlich zu unterscheiden ist. Ohne eine tiefe Sicht für und Treue gegen die Wortgestalten, wie sie innerhalb eines bestimmten hermeneutischen Horizontes erscheinen, droht dauernd Verflachung oder Verwirrung.

Es sei, etwas vorgehend, hier schon angedeutet, daß die Äneis Gottes eine Geschichte hat und Geschichte schafft. Gerade in dieser Disziplin des Verständnisses begegnen wir wunderbarer Weise einer *Ankunft* der Wahrheit aus anderen Bezirken als denen, welche mit den Mitteln unseres Selbstverständnisses zu bewältigen wären. *Quare ingens est miraculum ...* Das Wort ist hier wahrhaftig Tat – und daher nicht zu empfangen und zu traktieren, als wäre es hineingetan in die Worthaftigkeit seiner Erscheinung. Und der Akt des Glaubens ist hier wahrhaftig eine Analogie des schöpferischen Durchbruchs des Herrn – und daher nicht zu fangen im Phänomen eines «Sprach-Ereignisses» (E. Fuchs). Zusammenfassend kann man sagen: es gibt nach dem Schrecken ein einfaches und fröhliches Verfahren; es tagt die Möglichkeit, unsererseits wirklich die Äneis, die Fahrt nach der Stätte der Wahrheit Gottes *aufzugeben*. Wir können sozusagen im Hause *bleiben* – auch, sei es denn, im Hause unseres Selbstverständnisses; wir *bekommen Besuch* – vom Himmel hoch, da kommt es her; und auf unsere bescheidene (aber darum noch nicht epigonenhafte) Weise werden wir zu bezeugen haben, was uns erreicht hat. Auch wir sind auf unsere Weise zugleich Tatsachen- und Wahrheitszeugen; eben das bedeutet aber, daß wir dem besonderen hermeneutischen Horizont verschworen und den daraus folgenden Regeln verbunden sind.

Die erste hermeneutische Regel ist daher diese: Nichts kann recht verstanden werden, wenn wir nicht die Worte, Bilder, Gedanken, Wendungen hören aus diesem bestimmten Raum, dieser Sphäre, diesem Lebensganzen im Sprachganzen, in ihnen und auf sie hin. Hermeneutik, angewandt auf eine Schriftstelle, muß der Schrift entlehnt sein, muß aus dem Bereich ihres Lebens, ihres Lichtes, ihrer sonderlichen Wahrheit hervorgehen. Ihre fremdartige und doch evidente Voraussetzung ist: dieser Raum ist ein Sonderfall, wie Gott selbst sich zu einem – Sonderfall gemacht hat.

Aber, so kann man sagen, diese Interpretationsregel ist ja doch eine reine Tautologie, ist ja ein befremdlicher Zirkelschluß: «Eine Auslegung der Schrift ist daran als sauber oder unsauber zu erkennen, daß sie, wenn sie richtig ist, mit der Schrift übereinstimmt.» Liegt hier wirklich ein Zirkelschluß vor? Darüber das nächste Mal. Gewiß aber gilt es hier das Verstummte («wir sind Bettler») vor einer unabsehbaren Aufgabe – wobei allein die *vestigia* uns anspornen vor der Aufgabe nämlich, das Einzelne so restlos wie möglich aus dem Ganzen zu verstehen, ohne daß die Konkretion des Einzelnen aufgehoben wird, der Aufgabe also, die Widersprüchlichkeit als Moment in der Abspiegelung des Ganges der Gegenwart, der Parusie der Wahrheit zu verstehen. Bei dieser Aufgabe gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß dasselbe nicht das Gleiche ist, daß aber das Ungleiche sehr wohl dasselbe sein kann – kurzum, es geht um die Anwendung einer Reihe von Regeln, die dazu dienen, wenigstens die *vestigia*, die Spuren, in denen sich Gottes Offenbarung bewegt hat, um zu uns zu kommen, fest ins Auge zu fassen und ihnen erwartungsvoll zu folgen.

II.

Die gewaltige Ehrfurcht und Ergriffenheit, die sich in Luthers hermeneutischem Testament zu Worte brachte, hat uns mitten in die Sache hinein geführt, aber auch an den Rand einer erschütternden Armut, eines tiefen Unvermögens. Wir sind Bettler, das ist wahr. In dieser Armut und diesem Unvermögen miteingeschlossen ist ein Verdacht auf Selbstbetrug und Tautologie, der sich gleich gegenüber der ersten hermeneutischen Regel: *scriptura scripturae interpretes* anmeldet.

Greifen wir darum die Frage wieder auf, ob es nicht ein Zirkelschluß ist, zu sagen, die Schrift werde dann schriftgemäß ausgelegt, wenn die Auslegung in Übereinstimmung mit der Schrift ist. Die negative Antwort haben wir schon angedeutet. Von einem Zirkel ist in diesem Falle keine Rede, wenn man nur versteht, daß «Schrift» in diesem Satz zweierlei Sinn hat: 1.) die

einzelne Schriftstelle, 2.) die Totalität. Versteht man aber diese Totalität als die Addition der Gegebenheiten, dann kommt man nicht nur doch in die Nähe einer Tautologie, sondern man geht vorbei an dem Heilsamsten in der ersten hermeneutischen Regel, daran nämlich, die *Dominante* des Ganzen zu finden. Mit der Totalität, die normative Bedeutung hätte, kann nicht die *Summe* gemeint sein, sondern vor Augen – oder besser vor Ohren – hat man da, auf Hoffnung hin, die *Wahrheit*, auf die sowohl Teil als Ganzes bezogen sind und von der sie je nach ihrer Art Zeugnis geben. Wäre es anders, könnte man wirklich die eine nicht-qualifizierte Bibelstelle an die andere flicken oder auch von ihr abschneiden, dann wäre eine hermeneutische Besinnung im Grunde überflüssig. Aber ebensowenig ist sie nötig, wenn man Schrift und Gottes Wort einfach identifiziert und mit einer Berufung auf den biblischen Wortlaut meint entscheiden zu können, was schriftgemäß ist. Es bedarf dann keiner besonderen Mühe, aber es steht auch keine besondere Entdeckung zu erwarten; es gibt nicht einmal die Verlockung zu einer *quasi-divina Aeneis*, aber da fehlen auch die *divina vestigia*, die Fußspuren dessen, der da vorbeigeht, der uns niederfallen läßt in Anbetung, wenn wir in der Schrift lesen, ihren Klang vernehmen und darin den göttlichen Gang zu uns mit stillem Entzücken sich melden hören. Hier scheiden sich die Geister, und zwar so, daß die Leute von der Analyse und die von der Identifikation gemeinsam auf der gleichen Seite stehen. Die ganze Reformation muß sich uns als mißlungen darstellen, solange die andere Seite nicht evident wird: daß das Einzelne am Ganzen hängt und das Ganze ein unvertauschbares Wesen hat kraft der Dominante. Oder gibt es so etwas nicht, ist das ein Phantom, eine Konstruktion, eine Projektion der Ausgleich suchenden Vernunft?

So wie heute Ost und West in gegenseitigem Terror die Welt im *Status quo* erhalten, so hat der Terror eines veralteten Wissenschaftsbegriffs und einer formellen, gewaltsamen Inspirationslehre lange Zeit ein aufreizendes Interregnum geschaffen, in dem man versucht ist, je nachdem: zu gähnen vor Langeweile oder auf den Tisch zu schlagen vor Ärger – aufreizend vor allem wegen des Angstcharakters dieser Reaktionen – während doch die Freiheit uns offensteht-, wegen der angemäßigten Defensivhaltung – während wir doch das Objekt einer göttlichen Offensive zu unserer Befreiung sind. Glücklicherweise ist diese sterile, alle Erneuerung unmöglich machende Obstruktion gegen das Wort grobenteils, wenigstens in der herrschenden Theologie, verschwunden. Glücklicherweise scheinen auch die *Reformatoren* (in der Sicht der historischen Forschung) einer Identifikation von Wort und Schrift sehr fern zu stehen; sie weisen hin auf eine Distanz zwischen Wort und Schrift, die von Gerhard Ebeling, aber auch von Roger Mehl, von Hermann Diem, Otto Weber und vielen anderen in wesentlicher Übereinstimmung auf gleiche Weise bestimmt wird. – Sie dürfen sich nicht wundern, meine Hörer, wenn ich sage: wer Sie auch seien, Theologe oder «Laie», all diese sehr nötige und erfreuliche Gelehrsamkeit bestätigt nur Ihre eigene Erkenntnis und Ihre eigene Sprache; nicht wahr, Sie sprechen niemals von *Schriftkunde*, wohl aber von *Bibelkunde*; von biblischen Fächern, von Bibelwissenschaft reden Sie, nicht aber von Schriftwissenschaft und ihren Disziplinen. Und ich denke, wenn die Unterscheidung hier auch weniger konsequent gehandhabt wird, daß Sie z.B. von einer liberalen Predigt bei genauerer Überlegung nicht sagen würden, sie sei nicht biblisch, sondern sie sei nicht schriftgemäß.

Die hermeneutische Regel *scriptura scripturae interpretes* ist bei den Vätern darum nicht tautologisch, weil sie in der Schrift selbst eine *norma normans* herrschen sehen, die sie auch umschreiben als «das Evangelium» (Heidelb. Kat. Fr. 19), als Verheißung Gottes, als die Zusage der Gnadengaben Christi oder die Gnadengaben des Bundes oder noch näher z.B. bei Polanus: *Illa autem interpretatio consentit cum sacra scriptura, quae omnem laudem salutis nostrae aeternae in solidum Deo tribuit et homini prorsus adimit* – diejenige Auslegung ist in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift, die für unser ewiges Heil alle Ehre Gott zuschreibt und den Menschen gänzlich abspricht. – Das bedeutet nicht eine Entleerung der konkreten Gegebenheiten. Es führt alles zur Bekräftigung unserer Einsicht, daß die *formale* Hermeneutik der

Bibel nur in einem *materiellen* Geltenlassen ihres *Inhalts* bestehen kann, in einem Sich-Öffnen für die Sache, auf die ihre Worte zeigen, einem Mitmachen der Bewegung des vielfältigen Geschehens, von dem sie zeugt und das sie selbst in vieleiniger geraffter Ausdauer auch an uns vollzieht. – Zusammenfassend können wir sagen: «in, mit und unter» den Bibelworten, hinter und in der Geschichte, die sie erzählen, kommt Botschaft zu uns, Botschaft, welche Gegenwart Gottes ist. Wenn wir sprechen von *heiliger* Schrift, so meinen wir damit nicht eine Sakralität eines einwohnenden Gottesfluidums, sondern wir meinen, daß der *Inhalt* der Schrift – oder besser: die in ihr bezeugte Wahrheit – etwas anderes, ganz anderes ist als das, was die menschliche Religion meint. Heilig ist die Schrift zu nennen, weil diese Wahrheit *eine*, einzig, einzig und einmalig ist in Gehalt und Macht, durch konkrete Selbstunterscheidung von allen hohen und höheren und höchsten Offenbarungen des Menschen, wie er ist, und des vorfindlichen Daseins der Welt.

Wer sich über diesen Gegenstand näher ins Bild setzen möchte, sei verwiesen auf das vorzügliche Werk von Hermann Diem, «Theologie als kirchliche Wissenschaft», eine Enzyklopädie, von der zwei Bände erschienen sind. In § 11 des ersten Bandes findet man das Nötige beieinander, darunter auch die Kontroverse zwischen Bultmann und Barth mit dem genauen Stand der Dinge, die Frage des «Vorverständnisses», die Frage nach allgemeiner und besonderer Hermeneutik und nach der Funktion von Mythos und Sage im Schriftzeugnis. Das können wir jetzt auf sich beruhen lassen. Genug, wenn wir sehen, daß die Arbeit der Exegese Arbeit an der Exegese der Bibel nur dann ist, wenn sie sich methodisch von Grund auf ausrichten läßt durch die *eine Sache*, um die es geht, das *ingens miraculum*, von dem Luther sprach, die Dominante der Totalität, die *göttliche Äneis*, die die Himmel und alle Widerstände durchquert hat, um uns zu erreichen, um uns anzusprechen. Daraus folgt, was Barth Kirchliche Dogmatik I/2, S. 510f. sagt: «Ist die Lehre von der heiligen Schrift nichts anderes als der notwendige Exponent ihrer rechten Exegese, so werden wir uns umgekehrt gerne daran erinnern lassen, daß die rechte Lehre von der heiligen Schrift *keine abstrakte Gültigkeit* beanspruchen kann, sondern ihre Bewährung immer wieder in der Exegese und also in der heiligen Schrift selber wird suchen und finden müssen.»

Wir unsererseits meinen die Zeit dieses kurzen Vortrags besser anzuwenden, wenn wir jetzt eine Wendung machen und eine andere Seite unseres Problems behandeln, denn es scheint mir fruchtbarer, noch etwas über das, was Luther die *vestigia* nennt, zu sagen, als noch weiter zu gehen mit dem Allerprinzipiellsten, das für mein Gefühl auch schon wieder bald zu Tode geritten wird, wenn nicht damit *gearbeitet* wird. Nur dies noch: formell nehmen wir für die Schrift keine Ausnahmestellung in Anspruch. Für jedes literarische Dokument gilt, daß seine Einheit primär ist, und daß deren Evidenz an der Evidenz dessen hängt, was der Verfasser eigentlich sagen wollte. Daß das in diesem Falle nun das ganz Außerordentliche ist, fällt formell nicht aus der Bestimmung der allgemeinhermeneutischen Regel heraus.

Erinnern wir uns der Klage Luthers, daß man hundert Jahre mit den Propheten Gemeinden geleitet haben müsse, um die heilige Schrift zu verstehen und zu schmecken. Erinnern wir uns des Ausrufs: *Quare ingens est miraculum!* – «das Wunder ist denn auch unvergleichlich, das im Täufer und in Christus an den Tag tritt». Erinnern wir uns, daß die lebenslange Arbeit folglich zum Ziel haben müßte, dem *ingens* des *miraculum* bis in die äußersten Winkel, in alle Schichten nachzuspüren, um es – *als* Wunder – zu verstehen, als das Wunder, von dem die *vestigia*, der Abdruck der Füße, Zeugnis geben. Nur so können wir von ferne begreifen, daß, wenn die materiale Gewißheit vom besonderen Charakter der Schrift wächst, die enorme Arbeit erst recht *beginnt*: in der Offenheit, die (streng formuliert) jede Gewißheit im Detail in Gefahr bringen kann und auf jede Gewißheit im Ganzen vorläufig zu verzichten zwingt. Denn das *Wort* ist genau das Umgekehrte von dem, was Aristoteles «Logos» nennt: das, was immer ist und nicht in der Zeit. Aber dem Wort begegnet man in der Zeit und nur in der Zeit, im vol-

len Maße nur in der *Stunde*. Es gilt sowohl von der Offenbarung wie vom Zeugnis von der Offenbarung, daß es «geschieht». Im Vollzug wird das Sein lebendig, wovon man wirklich sagen könnte (mit Goethe, der es so anders gemeint hat): «Am Sein erhalte dich beglückt.»

Wie der hermeneutische Horizont der griechischen Philosophie die Epiphanie des ewig-gegenwärtigen Seins, wie der hermeneutische Horizont der Neuzeit die «Objektivität» ist, d.h., wie ein Kenner der Geistesgeschichte gesagt hat: «die Welt zugerichtet zum Aspekt des Objektes» – so ist der hermeneutische Horizont der Schrift (primär abzulesen aus dem Alten Testament) die *sprechende Gegenwart* JHWHs in der Zeit, im Leben seines Volkes und der Völker, in der Welt als Geschehen. Nur in der «Vorgängigkeit der Entschlossenheit» *dieses* Raumes sind die *vestigia* als *vestigia* dieser Äneis zu erkennen, nur in diesem Raum ist zu verstehen, daß die Grundworte der heiligen Schrift nicht so aufgefaßt werden können wie dieselben Worte anderwärts, daß z. B. Gottes Wohnen und Gottes Kommen, wie sie hier gemeint sind, Geheimnisse anzeigen, die man durch keine religionsgeschichtlichen Parallelen jemals ganz erhellen wird, daß Gerechtigkeit (*zedaka*) etwas ganz anderes ist als etwa *iustitia*, daß Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eigentlich keineswegs ontische Gegensätze sein können, daß die «Welt» als geschlossener Zusammenhang wohlbesehen nicht besteht usw. Oder, um noch ein Beispiel zu geben: was «gut» ist, was gut genannt wird, hängt davon ab, in welchem Gefühlsbereich und in welcher Denkform das Wort fungiert. «Gut» im klassischen Griechisch blickt auf ein Gleichgewicht des Seins im Seienden; in der Schrift steht das Wort im hermeneutischen Horizont des Bundes. Deshalb ist «gut» dort etwas unableitbar Anderes.

Der erste Fußabdruck des *ingens miraculum*, jetzt mehr nach der Seite des Existentials als des Existentiellen, erscheint uns darum als die geistliche Aufhebung der «Lehre» zugunsten von etwas Besserem. «Lehre» ist strenggenommen gleichbedeutend mit Ontologie. «Lehre» kann nur ein Mittel, Werkzeug, Kanal der Bezeugung des kreativen Wunders sein. «Lehre» muß (und soll vielleicht) zeitweilig das Leben des Wortes für unseren Begriff still-legen, zur Anschauung, zur Belehrung – als *Dienst* am Wort.

Die hellenistisch sprechende Kirche hat sich ontologischer Kategorien bedient, und, auf diese Spur gesetzt, mußte die Lehre allzu oft die Maske eines Philosophems annehmen. Daß das geschichtlich unvermeidlich war, daß auch eine Durchbrechung der übernommenen Kategorien dort schon stattgefunden hat, ist wahr, darf uns aber nicht dazu verführen, eine fundamentale Korrektur von einem *andern* Existential aus zu versäumen. Denn es geht um das Leben der Kirche bei der Frage nach der richtigen Erfassung des Horizontes, innerhalb dessen in der Schrift von «Lehre» gesprochen wird. Denn: *Thora* ist keine Lehre, auch nicht *didaché* und *doctrina* ebensowenig. Noch bei Augustin bedeutet *doctrina* Predigt, Verkündigung. Und selbst *dóγμα* bedeutet ursprünglich nicht Lehrgesetz, sondern richtungweisende Entscheidung im Hinblick auf die Predigt. Das ist das – wenngleich an Kraft stets abnehmende – Hindurchwirken des *vestigium*, der Grundstruktur der Totalität, der Funktion des Namens und der Namen in der Schrift. Denn darin ist den jüdischen Pionieren einer neuen Bibelwissenschaft recht zu geben, daß in der Bibel die *Namen* die Stelle bezogen haben, wo wir von Natur aus den Begriff auf den Thron der Wahrheit setzen möchten.

In einer rechten biblischen Hermeneutik treten wir nicht, ausgerüstet mit einem allgemeinen Verstehensvermögen, zur Eroberung eines Segments des Seins an, sondern wir folgen der konkreten Bewegung des Verstehens, das da schon im Gange ist vom *Inhalt der Botschaft* aus. Bei allen echt göttlichen (und von daher, wie ich meine, bei allen wahrhaft menschlichen) Dingen geht die Begegnung mit der Wirklichkeit der Erwägung ihrer Möglichkeit voraus. So ist es in der Liebe: – man halte sich für einen Abseitsstehenden, für einen ewigen Junggesellen oder für einen *lady-killer* – die wahre Begegnung schließt in erster Instanz solche Erwägungen und Gewöhnungen aus, sie ist Erschließung einer *vorgegebenen Wirklichkeit*. So ist es

auch beim Hören des Wortes im Zeugnis der Schrift. Wie es möglich ist, daß Gott uns besucht hat und besucht, das erweckt *nachträglich* einige Erwägungen – die *Wirklichkeit* aber nimmt in triumphaler Vorgängigkeit *zuerst* das ganze Feld in Beschlag.

Auch die Hermeneutik kann vorderhand nichts weiter tun als nachträglich den «*Bedingungen der Möglichkeit*» nachzugehen, d.h. der Frage, welche Gedanken und Urteile man voraussetzen muß, um in möglichster Annäherung zu verstehen, welche Möglichkeiten zu dieser Wirklichkeit geführt haben. Fragt man nach einem Beispiel, dann fragt man, eigentlich, entweder nach dem bekannten Weg oder aber ins Leere. Nun, der erste Schritt auf dem bekannten Weg ist die Einsicht, daß die Spuren des oben angedeuteten Idioms der Schrift uns zu der festen Regel führen müssen, daß wir in der Schrift nur mit *einer* Offenbarung zu rechnen haben, mit *einem* Namen, *einem* Raum, *einem* Sinn, *einer* Epiphanie. Ich spreche hier nicht über die natürliche Theologie, weil diese, im strikten Sinn eine Konstruktion der Aufklärung, niemals eine hermeneutische Regel hergeben kann (und da hat man den sogenannten Zirkelschluß wieder: warum kann sie das nicht? Weil der einzigartige Inhalt, die genuine Dominante der Schrift für sie keinen Raum läßt!). Nein, es geht um die Frage, ob man beim Nachdenken über die Wirklichkeit des Namens Gottes zu den «*Bedingungen der Möglichkeit*» rechnen muß, was Calvin eine *duplex apparitio* nennt, eine doppelte Erscheinung, Kundgabe, Offenbarung, der eine *duplex cognitio* entspricht. Die letzte Fassung der Institutio (1559) ist ausdrücklich gegliedert nach der Unterscheidung des *Deus Creator* und des *Deus Redemptor* – was wohl in dem Sinne zu verstehen ist, daß beide nur in der Schrift, aber in der Schrift *unterschieden* vorkommen sollen. Man kann sagen, daß das für Calvin eine hermeneutische Regel von großem Gewicht geworden ist. Und man muß hinzufügen, daß hier ein meines Erachtens offenkundiger Fall von einem *formal*-hermeneutischen Fehler vorliegt, der auf einer *materialen* Mißdeutung des Inhalts der Schrift zu beruhen scheint – einer Mißdeutung, die darum keine allzu fatalen Folgen hat, weil dieser Inhalt sich immer wieder als stark genug erweist, um bei den üblen Konsequenzen korrigierend einzugreifen. – Es würde in unserem Zusammenhang zu weit führen, wollten wir jetzt die verschiedenen Ausgaben der Institutio auf diesen Punkt hin untersuchen, nämlich auf die Frage, wie diese hermeneutische Regel sich langsam einen breiten Raum erobert hat. In Kürze wird ein Buch erscheinen mit dem Titel: «Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Hermeneutik». Es stammt von Pfr. Breukelman und wird nach meiner Überzeugung Vielen sehr hilfreich sein und manche Freude bereiten. In diesem Buch, von dem mir ein Teil als Manuskript zugänglich war, wird auch über diese Calvinische *duplex apparitio* und *duplex cognitio* eindringend gehandelt, wie übrigens im gleichen Zusammenhang auch über Thomas von Aquino. Ich möchte nur bemerken, daß man Calvins Institutio auf besonders fruchtbare Weise liest, wenn man sie als «spezielle» Hermeneutik liest. Er selbst sagt in seinem Vorwort vom 1. August 1559 unter Verweis auf sein Hauptwerk, die imponierende Kommentarreihe: «Mein Ziel bei dieser Arbeit ist es gewesen, diejenigen, die sich dem Studium der heiligen Theologie gewidmet haben, zum Lesen von Gottes Wort so vorzubereiten und auszurüsten, daß sie dazu einen bequemen Zugang finden und ohne Straucheln darin fortschreiten können.» Wenn wir dann im 2. Kapitel des 1. Buches der Institutio lesen: «Da nun der Herr *erstlich* einfach als der Schöpfer – in der Erschaffung der Welt sowohl wie in der allgemeinen Lehre der Schrift – *danach* als der Erlöser – im Angesicht Christi – sich offenbart, so entspringt daraus eine doppelte Erkenntnis (*duplex cognitio*) Gottes, von denen die erste hier behandelt werden, die andere später in *suo ordine* folgen soll» (nämlich im 2. Buch) – wenn wir so etwas Kapitaless und Katastrophales lesen, dann müssen wir ehrerbietig und sanft, aber auch entschieden und dringend widersprechen. Dies ist wohl eine Hermeneutik der Bibel, aber, unter diesem Aspekt, keine schriftgemäße Hermeneutik, weil die Struktur und die *vestigia* es uns verbieten, diese zweifache Erkenntnis als Richtschnur für unser Verständnis des Ganzen anzuerkennen. Und zwar wird uns das verboten durch die Tatsache, daß zu den «*Bedingungen der Möglichkeit*» eine doppelte Offenbarung gerade nicht gerechnet werden kann.

Es ist nun unseres Erachtens gar nicht primär das «christozentrische» Denken, es sind vielmehr die Grundstrukturen des Alten Testaments, die uns das sehr deutlich und ausdrücklich verbieten. Es sei uns auch ferne, einer «theologischen » Exegese als besonderem Verfahren hier wieder das Wort zu geben. Es genügt uns für das Anliegen dieser Vorträge, wenn wir *zweierlei feststellen* dürfen: erstens, daß es sich im Alten Testament nicht um eine Geschichte der israelitischen Religion und Frömmigkeit handelt; zweitens, daß die Sache schief zu gehen droht, wenn man z.B. sagt: auch die wissenschaftliche Exegese hat sich als nicht voraussetzungslos erwiesen, wir aber, wir von der Kirche, erstreben eine Auslegung, die das «in Christo-Sein» zur Voraussetzung hat. Nein, die formale Struktur der Schriften enthält einen Hinweis auf den Inhalt des Namens, der es uns ermöglicht und anempfiehlt, uns weiter in den Bahnen einer *allgemeinen* Wissenschaft zu bewegen, mit keiner andern Voraussetzung als der des hier gegebenen hermeneutischen Horizontes. Dies scheint uns auch der einzige ehrliche und fruchtbare Weg zu sein, die fatalen Spannungen zwischen «historischer» und «systematischer» Theologie zu überwinden. Wie sehr exegetische und systematische Theologie jeweils in ihren Spitzenleistungen in dieser Hinsicht zusammenstimmen, gedenke ich das nächste Mal zu verdeutlichen durch einen Vergleich der Schöpfungslehre Karl Barths mit den entsprechenden Partien in der jüngst erschienenen Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad (1. Band: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels). Es zeigt sich, daß, unabhängig voneinander, sowohl der Dogmatiker als auch der Exeget die Unmöglichkeit einer *duplex apparitio* aufweisen, während, was sie methodisch verbindet, eigentlich nichts ist als die fundamentale Regel: den hermeneutischen Horizont der Schrift, namentlich auch des Alten Testaments, zu respektieren und in Rechnung zu stellen bei jeder Untersuchung, vor allem bei derjenigen der Grundwerte, in denen das *Geheimnis* der Sache am dichtesten unter der Haut und wahrnehmbar schlägt.

III.

Wir haben im zweiten Vortrag gehört, wie es möglich ist, die klassische Regel der Hermeneutik: *scriptura scripturae interpres* in Verbindung zu bringen mit den Konturen und Strukturen der Schrift, wie die moderne Bibelwissenschaft sie an den Tag gebracht hat. Die Freude und der Friede im Heiligen Geist werden dadurch, daß man dem nachspürt, was Luther die *vestigia*, die Fußspuren, nannte, nicht gestört oder überschattet, sondern viel eher vertieft. Ich habe die *vestigia* vorläufig bequemlichkeitshalber «Existenziale» genannt; das sind die innerlich unvermeidlichen *Kernbegriffe*, mit denen wir die Erfahrung einer existentiellen Begegnung wiederzugeben versuchen. Aber diese Begegnung ist hier das Empfangen von Gottes Wort, und die Begriffe sind unvertauschbare *Namen* in einer lebendigen, aber festen Ordnung. Diese Ordnung ist identisch mit der Bewegung einer eigenen, für sich selbst sprechenden unwiederholbaren und präsenten Geschichte. Hier gilt wirklich: *ordo idearum et rerum idem est*. Der *ordo* ist hier die Geschichte der Taten *und* der Worte. Die Worte haben ihren Grund in den Taten, die Taten entfalten ihren Sinn in den Worten. Geschichte ist Zeugnis, und das Zeugnis erklärt, macht, ist Geschichte – eine Geschichte, in der Gott in souveräner Freiheit sein Volk (und damit die Menschheit) in die Gemeinschaft mit sich ruft und zieht. Noch einfacher gesagt: Gottes Tat ist auch Wort, seine Wirklichkeit Wahrheit, seine Gabe ist seine Nähe und die Erleuchtung, in der wir diese empfangen, uns zueignen, bejahen.

Nun, die Fußspuren dieser Geschichte (in dem sie bezeugenden Zeugnis) werden verwischt, sobald wir den Schöpfernamen voranstellen. Das Existential, der authentische Name, um den es hier geht, wird dann verdunkelt. Nein, JHWH ist der Befreier aus dem Diensthause – und als *solcher*, in retrospektivem Schluß, innerlich unvermeidlich zu bekennen auch als der Schöpfer Himmels und der Erde. Das Zeugnis von der Schöpfung ist sowohl im *Neuen* als auch im *Alten* Testament gefüllt von der Geschichte Gottes mit seinem Volke her, so sehr, daß der Schöpfungsakt selbst vorgestellt wird als im Verlauf der Zeit geschehen, nicht in der Ewig-

keit, nicht in einer stillstehenden Vorzeit, sondern wirklich – wenn man will primitiv, naiv – im Gang der Tage, nach dem Maß unserer Zeit. Die Hermeneutik, welche nicht nur auf die Schrift angewendet, sondern zuvor dieser Schrift entlehnt ist, findet hier eine Spur, die respektiert, der gefolgt, die verehrt sein will.

Warum? Darum, weil ja das Hellwerden der Geschichte als Heil, als heilende Nähe, nirgends anders uns erreicht und uns zum Heil wird als in dieser gegebenen und doch an sich in dieser Hinsicht dunklen Welt, in der uns zugemessenen menschlichen Frist – *darum* ist der Erretter auch der Schöpfer, und ist er als Schöpfer zu preisen. Die Schöpfung kann nur gedacht werden in und mit der Zeit und der Zukunft. Die biblische Hermeneutik wird also verlassen, überall wo man sich einer sogenannten vernünftigeren Abfolge zuwendet. Wer annimmt, auf dem Erkenntniswege sei es in der Tat so, daß der Erlöser auch der Schöpfer ist, in der ihm vorausliegenden sogenannten Vor-Wirklichkeit jedoch selbstverständlich umgekehrt, der hat, scheint uns, noch nicht die tiefgreifende *kerygmatische* Wichtigkeit der biblischen *Abfolge-Ordnung* verstanden. Diese Abfolge ist keine zufällige, subjektive Erlebnisordnung, sondern eine kontinuierliche, immanente Struktur der Offenbarung selbst, sie gehört zu den *vestigia*, von denen Luther sagte, daß uns nichts übrigbleibt, als uns in Anbetung tief vor ihnen zu neigen. Es sind nicht die Spuren unserer Äneasreise (die zu unternehmen uns ja dringend abgeraten wurde), sondern des Ganges Gottes zu uns, in dem er sich offenbart, wie er *ist*: die ewige, die erwählende Liebe und so der Schöpfer der Zeit, des Raumes, des Lebens der Kreaturen. Durch diesen Engpaß erschallt mit einer «Stimme vieler Gewässer» das Lied der Engel vom gegenwärtigen Himmelreich; und die *Prophetie* der Kirche ergeht wie ein Echo der Gewalt dieser tosenden Freude.

Wir sprechen jetzt nicht davon, was dies für die Entfaltung der Dogmatik bedeutet und welcher Gewinn für die Apologetik darin liegt (sagte nicht selbst Nietzsche, daß Gott tot ist, «aber eigentlich ist nur der metaphysische Gott widerlegt»?), d.h. der Gott, der aus der Welt erkannt wird nach seinem ewigen *Sein*, abgesehen von seinen Taten, abgesehen von der Geschichte, die er begründet und durchführt!) – wir haben jetzt nicht dogmatisch zu reden, wir reden von der Freude und Freiheit des Geistes, die so sehr vertieft werden durch den unbekümmerten Anspruch der Prophetie. Der beruht einzig in der unableitbaren Übermacht des Lichtes, das in die *Mitte* getreten ist, bevor man es weiß, das «aus der Welt finsternen Wolken» aufgegangen ist, wie das Kirchenlied sagt. Die Prophetie zielt auf ein göttliches, überwirkliches Sein, *actus purissimus*, hoch über oder tief unter allem, was wir als gegebenes «Sein» kennen oder zu kennen meinen, erfahren oder zu erfahren meinen. «Wem wollt ihr mich zur Seite stellen, wem mich vergleichen? Wem wollt ihr mich ähnlich machen, daß wir uns gleichen» (Jes.46,5)? «Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, noch des, das im Wasser unter der Erde ist» (Ex.20,4). Warum nicht? *Weil er sein eigenes Gleichnis schafft in der Geschichte*, nämlich in der Weise, wie er seinem Volk nahe ist. Immanuel! Also nicht darum kein Bild, weil er uns so fern und fremd wäre, sondern darum, weil er in der Macht seiner Freiheit alle Reiche, alle Bezirke des Seienden durchschreitet, um uns so nahe zu sein. Darum sollst du auch nicht nach seinem Namen fragen. Denn sein Name ist nirgends als in seinen Heilstaten zu finden. «Ich werde bei euch sein, wie ich bei euch sein werde» – das ist sein Name (Ex.3)! Keine Vorbereitung ist denkbar, keine Bedingung ist gestellt für seine Gegenwart. Sie tritt in die *Mitte* mit der Übermacht des Lichtes, das das Licht des Lebens und das Licht der Welt heißt. Biblische Hermeneutik denkt von der glühenden Mitte aus: dem Dornbusch, der Wolkensäule, der Stimme aus dem Feuer, dem Heiligtum, der Erscheinung, dem – Angesicht. Siehe, hier ist, wirklich, euer Gott!

Die ganze Prunkparade der Weltanschauungen und das Gebäude der Ideologien sind durch die Tat Gottes relativiert; der Appell der Liebe geht über alle, auch die christliche, Zuschauer-

weisheit hinweg unmittelbar zum Herzen, auch zu dem der Widerstrebenden. Was man wohl einmal in Verblendung von der modernen Welt gesagt hat, daß sie Gott gegenüber nichts liefere als den «Tatbeweis der Indifferenz», kann kein Ernst sein und zu keinem Resultat führen. Ist der Mensch mit in die Geschichte hineingestellt, in die Geschichte, die in sich erfüllte und weiterschreitende Prophetie ist und als solche auch *erkannt* wird, dann ist der wirkliche Mensch, hinter allen Masken, weder wirklich neutral noch wesenhaft verzweifelt. Israel hat die Schöpfung selbst als *Heil* sehen können, gerade weil es nicht vom Schöpfer *ausging*, sondern von den Wundern in seiner eigenen Mitte, den Heilstaten des Herrn. Solch eine Struktur nachzuzeichnen, solch ein Muster zu respektieren, solch einem *vestigium* zu folgen, das ist biblisch, verfassungsmäßig rechtskräftig, ein Urbegriff, der alles Denken erbeben läßt vor Erwartung des uns zugesagten Heils.

Wir pflegen zu sagen: dies oder das ist «unbiblisch». Meines Erachtens wird dieses Urteil selten sinnvoll ausgesprochen, denn es liegt viel fremdartiges und unerschlossenes Gut in der Schrift, das in dem Satz, den wir mit dem Verdikt «unbiblisch» abwehren, zum mindesten berührt sein könnte; und umgekehrt: mit *loca probantia* an sich und als solchen ist nicht viel als «biblisch» zu erweisen. Der Ausdruck unbiblisch muß vorsichtiger gehandhabt werden: auf einem, wenigstens dem Anschein nach, engeren Gebiet und in einem formaleren Sinn – so dann freilich auch *streng*. Unbiblisch (oder besser: nicht schriftgemäß), muß man dann sagen, ist jede Aussage, jede Predigt, jede Akzentuierung, die nicht in Übereinstimmung ist mit den Grundstrukturen, mit den *vestigia*, mit den Existentialen, mit den *Namen* (die hier so hoch über die Begriffe hinausgehen), mit dem Grundplan, der Abfolge und Rangordnung des Schriftzeugnisses. Mit einem solchen Urteil «unbiblisch» wird dann kein negativer Zweck verfolgt, sondern viel eher das positive Ziel der Freude und des Friedens im Geist, aus dem alle Wahrheit stammt und in den alle Wahrheit heimgebracht wird. Mit Recht sagt der jüdische Theologe Franz Rosenzweig: «In die Wirklichkeit der Offenbarung *eingetan*, gewinnt alles die Freiheit, die es, unter die Knechtschaft der Begriffe *untergetan*, eingebüßt hat.» Eingetaucht, getauft in der Wirklichkeit (dem Wirken, der Wirkung, der Wirksamkeit) der Offenbarung, in der Gott seine lautere Güte strahlen läßt, bekommen unsere Worte die Freiheit, die leere Logik von Zahl und Maß, von Zeitpunkt und Zeitfolge zu verlassen und *innezuwohnen der Logik der Sprache*, des Liebeswortes «Ich und Du» – der Logik von Lob und Dank, von Einsicht und Ethos, die geboren sind aus der gegenwärtigen Gnade: *bekirbenu*, in unserer Mitte vollzieht sich diese Feier. Und da gilt in einem sehr tiefen Sinn: «wir sind der Welt abhanden gekommen».

Die Umkehrung der Ordnung in der Hermeneutik bringt ernste Verwirrungen zustande. Wenn wir von dem ewigen Sein Gottes ausgehen, finden wir keinen rechten Weg mehr zur Geschichte als seiner Geschichte mit uns, zu den Taten des Immanuel; wenn wir von der «Unendlichkeit» Gottes ausgehen, stören wir die Erkenntnis von Gottes Namen, denn damit heben wir von vornherein die Echtheit der Begegnungen auf. Wenn wir von der «Allmacht» ausgehen, verlieren wir Verständnis und Erkenntnis der Gott eigentümlichen Macht, denn dann haben wir keinen Platz mehr für die Taten seiner Heilsmacht, für das Geschehen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit. Wenn wir sagen: der Schöpfer hat sich später auch als der Erlöser erzeugt, dann belasten wir in erster Instanz den Schöpfer mit der undurchdringlichen Problematik des Daseins, auf welchem Hintergrund die Erlösung als zwischenfallartiger Willkürakt eine Gestalt von höchster Unwahrscheinlichkeit bekommen muß. Wenn wir uns ansiedeln in der Vorstellung einer abstrakten Gleichwertigkeit der «mitteilbaren» Eigenschaften Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, kommen wir *in concreto* dazu, die Versöhnung beider zu bezweifeln, und behaupten zum Schluß, daß sie sich gegenseitig tatsächlich ausschließen. Dies alles ist gemeint als Anleitung zu einem begrenzten, aber strengen Gebrauch des Verdiktes «unbiblisch» – begrenzt und streng kraft der Anwendung der hermeneutischen Regeln. Erfreulicherweise kann man sagen, daß über diese Fragen langsam eine *communis opinio* von froher

Gewißheit heranwächst. Das großangelegte Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament von Kittel und seinen Mitarbeitern ist, vor allem auch in der Durchleuchtung der hebräischen Äquivalente, ein Zeichen dafür. Es geht um «das biblische ABC».

Nun sind wir in diesem Vortrag noch nicht zu dem gekommen, was ich das letzte Mal ankündigte: aufzuzeigen, wie exegetische und systematische Theologie sich an den *konkreten* Punkten, die hier zur Sprache stehen, hinsichtlich des hermeneutischen Horizontes gegenseitig stützen.

Ich dachte an Karl Barths «Lehre von der Schöpfung», KD III/1 (1945), und an Gerhard von Rads Theologie des Alten Testaments, Band I (1957). Die Zusammenhänge, die Richtpunkte in Barths Werk sind so überraschend neu und von so «globaler Bedeutung» (um keinen Geringeren als Karl Jaspers zu zitieren), daß sie noch nirgends zu ihrer vollen Wirkung gekommen sind, zugleich auch hermeneutisch so streng, daß sich in 25 Jahren noch kein ihm gewachsener Gesprächspartner gemeldet hat, nicht einmal in dieser formalen oder quasi-formalen Hinsicht. Darum ist es um so schwieriger, so mittendrin, bei III/1 (das ist der fünfte Band) einzusetzen mit dem Referat über einen Aspekt, der so viel früher Gesagtes schon voraussetzt. Und doch muß es gewagt werden. Ich will es mit ein paar Strichen anzudeuten versuchen, auf so einfache Weise, daß mancher sagen wird: Ist das alles? Das habe ich doch immer schon gedacht! – Desto besser! so soll es auch sein! so ist es ganz in Ordnung; halten Sie, meine Hörer, dieses Empfinden, daß Sie es schon wußten, gut fest; denn wirklich, Theologie ist ein «Fragen nach dem bekannten Wege», wie Philosophie ein Versuch ist, das «Selbstverständliche» zum Reden zu bringen. Im allgemeinen würde ich Allen, angehenden Theologen wie «Laien» und «Nichtkirchlichen», raten, nicht länger die hohe, steile Kunst der Theologie anzustarren wie eine Arbeit am Trapez hoch über den Scharen im verdunkelten Zelt mit den Streiflichtern, die über die verwegenen Springer gleiten – es geht ganz einfach darum, das, was schon *da ist*, was gegeben ist, was geglaubt und bekannt wird, hinterdrein etwas besser zu verstehen und dieses Verständnis (der «Bedingungen der Möglichkeit») zur Stärkung, zur Erleuchtung, zur Freude anzuwenden. Es geht mehr um eine Ernte als um eine Schöpfung, eher um das tägliche Brot für Viele als um einen feinen Braten für geistliche *gourmands*. Den Theologen könnte man besser mit einem Bauern (sei es denn ein moderner, mit Traktoren ausgerüsteter Bauer) vergleichen als mit einem Ingenieur. Siehe, er geht auf die schon bestellten Felder und schuftet Tag für Tag, weil er fest glaubt, daß hier das Brot des Lebens wächst für alles Volk. Da können wir alle mitmachen, wenn wir wollen. Oder war es im Vorhergehenden nicht auch Ihnen zum Greifen nahe, wie sehr dieses «biblische ABC» eigentlich im christlichen Glauben schon – ganz kindlich und ganz vermessen – vorausgesetzt ist? Und nun, was sagt denn «die Lehre von der Schöpfung»?

Die Lehre von der Schöpfung ist *Glaubenslehre*, ihr Inhalt ist ein Geheimnis. Dies Geheimnis ist aber kein anderes als das der Versöhnung und Erlösung. Darum ist der Glaube an den Schöpfer seinem Wesen nach identisch mit dem Glauben an Jesus Christus. Die Schöpfung ist nicht gewisser als die Versöhnung. Es ist nicht schwerer, an das Kreuz zu glauben, als an den Schöpfer. Der Glaube beruht auch hier ausschließlich und ungeschützt auf dem Selbstzeugnis Gottes. Ohne das würde man vergebens positive Gründe für den Sinn des Lebens anführen und wird man, solange die Welt besteht, ebenso gut negative Urteile über die Schöpfung mit Erfolg in Umlauf setzen, die mit Vernunftgründen nicht zu widerlegen sind, «nicht einmal die Behauptung, daß irgendeinmal ein toller Zufall, eine Laune eines kosmischen Ungeheuers ihr das Dasein gegeben». Wir sind nicht nur auf die Schrift angewiesen, sondern auch auf ihre *Sprache*, ihre Wortform. Ihr getreulich und fröhlich zu folgen, ist, gerade hier in einem besonders eindringlichen und aktuellen Sinn, unser unschätzbares Vorrecht. Hier, wie im Grunde überall, ist die Kirchliche Dogmatik der Versuch – eigentlich der erste konsequente Versuch – eine konzentrierte Hermeneutik *nach allen Seiten* durchzuführen. Was sagt denn diese Spra-

che, dieses Idiom, diese Reihe von *vestigia*? Sie sagt dies, daß der, den sie hier als Schöpfer Himmels und der Erde verkündigt und bekennt, schon vorher und *anderswoher bekannt* ist. Er ist der Gott Israels. Er hat ein Zusammensein von unaufhebbarer Ordnung und Qualität gestiftet in seinem Bund. Dieses Stiften war so wenig ein Bilden aus bestehenden Gegebenheiten, daß man eher von «Schaffen» sprechen müßte. Was ist hier das Kreative? Die *Initiative* der Liebe, die der Kreatur Raum und Freiheit gibt zu einem Leben mit ihm. Was bedeutet dieser Raum? Es ist der Raum für die Geschichte des Zusammenseins im Bunde. Was bedeutet dann diese Freiheit? Sie ist die aktive Bejahung von JHWHs Ziel, sie ist der Gehorsam, die dankbare Folgsamkeit gegen den göttlichen Willen, ewige Freude als tägliche Speise und Trank auszuteilen – sie entfaltet ein Mittun in der Gestalt eines Sich-wohltun-Lassens, ein *Mitwissen* in der Gestalt des *Mittuns* – und schließlich die menschliche Teilnahme am ewigen Leben, das Mitsehen und Mitverstehen der Geschichte *als* des uns bestimmenden und verschlingenden zeitlichen Geschehens, das doch aus Gnaden teilhat am ewigen *Sinn*. Die Schöpfung ist dann nur die Voraussetzung, die Operationsbasis, die Pflanzstätte, die Kinderstube, der Raum, die Form, der Spannungsbogen, das Kraftfeld des *Anderen*: des Bundes, der «nach ihr kommt und doch vor ihr geworden ist». Nicht wahr, du wirst sagen: «Das habe ich immer schon gedacht, denn was das Letzte ist in der Zeit, ist gewiß das Erste gewesen im Rate Gottes.» Nun gut, aber dann muß es auch aus sein mit dem armseligen Biblizismus der Landkarte, der Statistik und der Geometrie der Fläche. Dann liegt die Wahrheit eingeschlossen in dem *Namen*: «zu unserer Freude nahe». – Was folgt daraus für die Hermeneutik? Dies, daß alles, was dem Namen Gottes Inhalt gibt, d.h. alles, was mit Recht zu den Taten der Heilsgeschichte gerechnet wird, mitgedacht und mit hinzugetragen werden muß, wenn wir über das *Subjekt* im allerersten Satz der Bibel sprechen: «Gott» – am Anfang schuf *Gott* Himmel und Erde, d.h. aber, daß das ganze Alte Testament mitsprechen muß, um das Wort «Gott» zu füllen und um es verständlich, um es als wirkend in einem sinnvollen Zusammenhang sichtbar zu machen, auch um es von allen Bildern der Götter und der Gottheit zu unterscheiden.

Eben in der Schöpfung geht es um *Immanuel*. Darum ist die «Schöpfung» (= Natur) gewiß nicht als Wohltat zu erfahren, aber die Schöpfung Gottes – *sie* können wir als Wohltat beken-
nen, als Wohltat des Namens, der sich (ohne auf unsere positive oder negative Interpretation zu warten) vollzieht als das Wunder der in *Gott* gerechtfertigten Welt, als das majestätische Siegel auf «*die Vollkommenheit des Daseins*». Um das auszudrücken, sind die beiden Schöpfungsberichte nebeneinander gestellt: der eine, der kulminiert in der Stiftung des Sabbats, der andere, der seine Krone findet in der Stiftung der Ehe.

Was das bedeutet: Sabbat, Ehe – hier tritt wieder zwingend die hermeneutische Regel *scriptura sui ipsius interpres* ins Feld – muß dem *Ganzen*, d.h. dem strukturierten Ganzen des Alten Testaments entnommen werden, wenn wir verstehen wollen, *was* wir eigentlich glauben (besser: an *wen* wir glauben), wenn wir an den Schöpfer glauben, nämlich an den Herrn und Regenten, den Bürgen und Vollender des *mysterium magnum* der heiligen Geschichte. Allein von da aus ist diese köstliche «Naivität» zu würdigen: die Naivität, die Schöpfung zu beschreiben als Auftakt der scheinbar kleinen Menschengeschichte, nicht nur als Grund, sondern auch als Ziel aller Tage der Welt, aller Wendungen der Zeit. Wenn etwas ein «goldenes Kleinod» heißen darf, an Glanz und Wert unbezahlbar, dann diese Vertiefung unseres Zeitbewußtseins.

Darum behandelt Barth den ersten Schöpfungsbericht unter der Überschrift «Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes», den zweiten unter dem Titel «Der Bund als innerer Grund der Schöpfung». KD III/1 ist der dünnste Band des gigantischen Werkes und umfaßt nur knapp 500 Seiten, obwohl viele im Kleindruck, darunter vor allem die exegetischen Partien. Man muß schon ein besonders unbescheidenes Wesen oder ein Sachkundiger von Format sein, um zu sagen: mit dem oder dem «bin ich nicht einverstanden» – aber davon abgesehen: prinzipiell

steht es uns frei, manche Partie, trotz der gediegenen Fachkenntnis, trotz der atemberaubenden Fahrt der wohl disponierten Beredsamkeit und des «Silberblicks» des Genies – abzuweisen, wenigstens nicht auf unsere Rechnung zu nehmen. Es mag uns schwindeln vor dem Funkeln der Details, ein Schauer vor der Kraft einer allzu ungebrochenen Konsequenz im Fortgang dieses Denkens mag uns befallen, wir können abwehrende Gebärden machen – das steht uns frei, und es ist gut – sofern wir wirklich *verstehen* und zum Urteilen befugt sind – uns hier und da und immer wieder gehörig zu distanzieren. Aber es steht uns, meine ich, *nicht* frei, uns zu distanzieren von den hier entdeckten *vestigia*, von den hier von neuem an den Tag gebrachten Grundstrukturen, dem geistlichen Idiom der Schrift, der eigentümlichen Sprache dieser Texte, kurz, von dieser überzeugenden Anwendung einer «biblischen Hermeneutik», d.h. von den Regeln, die für die Kunst der Verdolmetschung gelten müssen und die auf die Schrift nur rechtmäßig angewendet werden können, weil und sofern sie den Lineamenten der Schrift selbst entnommen sind.

Es ist interessant, den *Alttestamentler* Gerhard von Rad über dasselbe Thema, die Schöpfungslehre, zu hören. Voran einige Zitate: «Das erste kultische Credo hatte darüber (d.h. über die Schöpfung) nichts enthalten, und der rechte theologische Bezug war für Israel erst dann gefunden, als es die Schöpfung auch in einem theologischen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte zu sehen gelernt hatte» (S. 140f.). «Wahr ist, daß sich der altisraelitische JHWH-Glaube auf Grund bestimmter geschichtlicher Erfahrungen ausschließlich als Heilsglaube verstanden hat; das ist aus seinen ältesten Bekenntnisformulierungen ohne weiteres zu entnehmen» (S. 141). Oder anderswo: «Vertrauenstärkend ist der Hinweis auf die Schöpfung (bei Deuterjesaja) deshalb, weil der Prophet in der Schöpfung selbst ein Heilsereignis sieht» (*ibid.*). – «Bei den beiden Quellenschriften liegt also der Standort des ‚Verfassers‘ im *innersten* Kreis des Heilsverhältnisses, das JHWH Israel gewährt hat» (S. 143). – «Besonders der priesterliche Schöpfungsbericht betont dieses Stehen (des Schöpfungswerkes) in der *Zeit*, denn er hat die Schöpfung in das *Toledotschema*, das große *genealogische* Gerüst der Priesterschrift, einbezogen ... Steht die Schöpfungsgeschichte aber in der *Zeit*, so hat sie endgültig aufgehört, ein Mythos zu sein, eine zeitlose, sich im *Kreislauf* der Natur ereignende Offenbarung» (*ibid.*). – «Indem die Erzählung (der jahwistische Schöpfungsbericht) alle hergebrachte theologische Begrifflichkeit umgeht, zeigt sie auf eine viel ungeschütztere Weise JHWHs *Freundlichkeit*, die rastlos den Menschen umsorgt, die den Wonnegarten um ihn herum aufbaut und immer noch weiter bedenkt, was ihm noch wohl tun könnte» (S. 153).

Diese Einsichten und Thesen mögen vorläufig genügen, um die grundsätzliche hermeneutische Übereinstimmung zwischen Barth und von Rad anzudeuten.

Nun hoffe ich nur, daß wir nicht vor lauter Übereinstimmung in eine sanfte Sicherheit zurückfallen, die mehr mit Sentimentalität als mit geistiger Leidenschaft zu tun hat. *Gewöhnen* wir uns doch nicht an das Wunder des NAMENS, hören wir das Unerhörte immer weiter als *Un-erhörtes*, reden wir das, was aus den Schächten gehoben und zutage gefördert wird, vor allem nicht tot mit unserer Beteuerung, daß wir es schon lange gewußt hätten! Es gibt nämlich wenig Anzeichen in der Predigt, dem kirchlichen Gespräch und dem kirchlichen Dienst in der Öffentlichkeit, daß wir es wirklich begriffen haben. Das Gesetz der Trägheit läßt uns immer wieder abgleiten in die Indolenz der quasi-logischen Abfolge.

Aber wie soll das stimmen mit der früheren Behauptung, was die Theologie zutage fördert, sei «der bekannte Weg», und was sie anzeigt, sei für den Glauben der Gemeinde das Selbstverständliche? Ich denke, es gibt auch im Glauben ein Wissen, das mit dessen Wesen in Übereinstimmung ist, und ein Wissen, das zu diesem Wesen in Widerspruch steht. Was heißt in dieser Sache bei uns Wissen? Ist es die Erkenntnis der *Überlegenheit*, welche der Schrift-Mitte oder der Mitte der Schrift eignet – besser gesagt: ist es das Wissen, das sich über die *vestigia* beugt

und sich vor den Zeichen der Unizität dieses Kommens, dieses Wortes neigt? Was heißt bei uns – Pfarrern, Studenten, Religionslehrern, Unterweisenden – in dieser Sache das Wissen des Glaubens? Vielleicht sagen Sie: «höre auf, wir sind längst ganz einverstanden; diese hermeneutische Regel ist uns klar!» – Gut! aber dann laßt uns fröhlich sein, denn dann hat unsere eigene christliche Erkenntnis eine Überlegenheit (analog der Überlegenheit des Wortes), die Umkehr, Reformation, Erleuchtung, Begeisterung einschließt, alles neu, glühend neu und unbegreiflich-einfach macht. Eben das Unerhörte, das Ungeheure ist für das Wissen des Glaubens auf eine unerschöpfliche Weise – *simplex*’, und hat die Theologie es in und mit seinen notwendig zu denkenden Voraussetzungen aus-einander-gelegt, dann wird bewußt verstanden, aus welcher Wurzel die Überlegenheit dieser Einheit, Einzigkeit und Einfalt aufgeht und blüht. Wissen wir wirklich, was wir zu wissen behaupten, dann wird die Wildnis unseres kirchlichen Betriebes früher oder später blühen wie eine Rose, und über das erschöpfte, zertretene Land wird sich neuer Duft verbreiten, ein Geruch der Hoffnung und der Genesung. Werden nicht viele kommen vom Morgen und vom Abend, von Mitternacht und vom Mittag und den Widerstand aufgeben und ein Wohlgefallen haben an dieser wohlbegründeten Gewißheit: «den Menschen ein Wohlgefallen»?

IV.

Es ist vielleicht nicht unangebracht, noch einmal zu wiederholen: unter einer biblischen (besser: schriftgemäßen) Hermeneutik ist zu verstehen diejenige Logik der Exegese, diejenige Theorie der Kunst des Dolmetschens, die nicht nur auf die Schrift angewandt wird, sondern ihr auch entlehnt ist – ihr, d.h. dem Skopus ihrer Totalität, den Strukturen ihrer Denkform und der ihr eigentümlichen Sprache, aus denen ihre Grundbegriffe, besser: ihre Namengebungen hervordachsen.

Wenn die Verkündigung des Schöpfers eine Anwendung der ihr prinzipiell vorausgehenden Erkenntnis der Errettung, der Befreiung ist, dann kommen dadurch alle zentralen Worte des – um damit zu beginnen – Alten Testaments in einen anderen, erschlossenen Raum zu stehen, dann sind Begriffspaare wie «Gnade» und «Treue», «Himmel» und «Erde», «Tag» und «Jahr» miteinander in einen Zusammenhang von Reziprozität, von wechselseitiger Beleuchtung getreten. Was «Tag» und «Jahr» sind, kann dann nur noch verstanden werden im Licht von «Gnade und Treue»; und umgekehrt: «Gnade und Treue» leuchten hervor aus dem Selbstzeugnis von «Tag» und «Jahr», aus dem Gang der Zeit als Heilsgeheimnis. Die Folgen solcher Einsichten für Predigt und Unterricht sind unübersehbar reich und fruchtbar. Wie freut man sich dann, wenn der Dogmatiker Karl Barth, der schließlich ganz von Exegese lebt, und der Alttestamentler Gerhard von Rad, der als einer der ersten in seiner Disziplin wiederentdeckt, was sein Fach zu einem *theologischen* Fach macht, einander die Hand reichen. Als den Punkt, an dem das zu exemplifizieren ist, haben wir die Schöpfungslehre gewählt.

Bei den Thesen von Rads, die ein Gegenstück zu den einschlägigen Äußerungen von Karl Barth darstellen, müssen wir die Darstellung vom Entstehen des Alten Testaments, die von Rad vorträgt und die man die Methode der «*Überlieferungsgeschichte*» nennt, leider fast ganz außer Betracht lassen. Etwas müssen wir aber doch davon mitteilen, um den Hintergrund, von dem aus unser Alttestamentler arbeitet, wenigstens anzudeuten. Auch dies nur skizzenhaft, aber hoffentlich ohne es zu verzeichnen.

Die Festlegung der Quellenscheidung wird in dieser Schule (es ist die von Albrecht Alt und Martin Noth) weithin wieder annulliert, insofern als die Quellenschriften selbst schon als das Endstadium einer langen Reihe einander kreuzender, von Israels Glauben aus vollzogener Deutungen der ältesten Geschichte Israels angesehen werden. Diese Deutungen haben sich jeweils ergeben als das *Bekenntnis* einer Gemeinde, die sich um ein bestimmtes altes Heiligtum

wie Hebron und Bethel scharte, im Zusammenhang mit dem dort gefeierten Kult. Solche partikularen *Traditionen* enthalten schon nicht mehr bloß historischen, sondern schon interpretierten Stoff. Wenn durch Zusammenschluß von Stämmen und Städten zu einer Amphiktyonie auch Heiligtümer und ihre sakralen Traditionen sich verbanden, wenn die vereinten Städte ihre Prozession zum gemeinsamen Heiligtum z.B. in Silo hielten und dort die *Liturgie* feierten, entstand eine komplexe Bewegung, Kreuzung und Vereinigung von «Traditionsmassen» und «Traditionsblöcken». Diese sind aber in allen uns erreichbaren Schichten schon zu *kultischem* Gebrauch bestimmt gewesen; sie müssen begriffen werden als ein Credo neben, über oder in und mitsamt einem anderen Credo; sie enthalten, in dem Maße, als der Zusammenbau der Liturgie und die Verschmelzung der Bekenntnistexte fortschreiten, schon eine ganze sowohl weitsichtigere als fester bestimmte Theologie in erzählender Form. Wir geben ein Beispiel: In seinen Deuteronomium- Studien (1948, S. 28) sagt unser Autor: «Das Deuteronomium steht in der Tradition der altisraelitischen JHWH-Amphiktyonie, oder vielmehr es will diese alte kultische Institution in seiner vorgerückten Zeit noch einmal restaurieren und als die für Israel *verbindliche Form seiner Existenz vor JHWH* dartun.»

Wie gesagt, wir müssen diese Darstellung, die für Viele Überzeugungskraft besitzt, ausklammern. Sie wurde hier nur eben angedeutet, damit Sie sehen, daß dieselben Einsichten auch sozusagen von unten, aus philologischer Besinnung sich erheben können oder müssen. Man kann die Theorie aber vorläufig bezweifeln, ohne daß die Sache, um die es uns zu tun ist, dadurch verändert wird, nämlich die Sicht auf die Grundstruktur und die daraus folgende hermeneutische Regel, daß Aussagen über und Lobesdarbringungen an den Schöpfer die Erkenntnis des Befreiers aus dem Diensthaus, des Königs der Zeiten, des Lenkers der heiligen Geschichte, des Stifters des Bundes *voraussetzen*. Sein Charakter und sein Ratschluß setzen die Welt in ein eigenes Licht, seine Erscheinung und sein Werk geben das Maß an für alle Worte, laden ein zum Vertrauen auf den Sinn von «Himmel und Erde». Es wird hier ganz deutlich, welche Revolution da im Gange ist gegenüber einer weltanschaulich verstandenen Bibel, gegenüber einer in Ontologie verankerten Dogmatik; für Israel ist es nicht so, daß der Schöpfer des weiten Erdenrundes sich neben vielen anderen Bemühungen eines guten Tages für dieses Volk interessiert hätte, sondern es ist genau umgekehrt: daß dem Befreier Israels eines guten Tages, sozusagen, in purem Enthusiasmus auch die Erschaffung der Welt zugeschrieben wurde – und das wahrhaft mit Recht, weil er sich beim Auszug, in der Wüste und auf allen «seinen Wegen» als wahrlich wundertätig erwiesen hat; JHWH ruft was nicht war ins Dasein, und er stellt «das Entrückte» schöpferisch in die Welt.

Die ältesten Berichte erzählen *vertikale* Wunder, sie stehen für sich, oder sie sind der Exponent besonders eingreifender *Perioden*; aber in der theologischen Zusammenfügung und Bearbeitung des Stoffes lernte man umgehen mit immer weiteren horizontalen Zusammenhängen und einer immer umfassenderen Perspektive. So ist denn die Schöpfung sowohl ein echtes Wunder – das Wunder als Ur-Raum für die Wunder – als auch die erste Erstreckung der Zeit in der Stetigkeit und Regelmäßigkeit von Gottes stiller Lenkung. Die Schöpfung ist der Reflex des Auszugs aus Ägypten, und sie enthält als *basso continuo* das Grundmotiv des gewöhnlichen Lebens in den Zwischenzeiten, wie es in der Patriarchengeschichte z.B. bei Eliesers Vermittlertätigkeit (Gen. 24) zutage tritt, ohne Wunder, ohne Zeichen. Und endlich trägt sie retrospektiv den Charakter eines Urbildes: des Urbildes eines Festes, der sakralen Entspannung, des Sabbats, der zugleich das prophetische Bild der *shalom* am Ende der Tage ist.

Wie die Geschichte Gottes abwechselt mit Figuren und Fakten von *mythischer Größe* einerseits, von *profaner Überschaubarkeit* andererseits, so auch die Schöpfung. Auch sie ist Geschichte, sie ist die undenkbare Geschichte des «reinen Werdens», über das sich in horizontaler Begrifflichkeit nichts sagen läßt, und sie ist die Welt als Zeit in stiller Erstreckung, die bis in die Ferne reicht, bis in den Frieden, den Weltfrieden, die *malkuth JHWH*.

Noch ein Beispiel aus anderem Zusammenhang möchte ich anführen. Von Rad unterscheidet (S. 137) in Ex. 24 eine jahwistische und eine elohistische Überlieferung über den Bundes-schluß am Sinai. Die erste stellt ihn als einseitige Stiftung zum Schutz des heiligen Volkes dar, die zweite als einen zweiseitigen Kontrakt mit einem zum Gehorsam verpflichteten Partner. Diese beiden Überlieferungen geben «dem ganzen jehowistischen Werk theologisch das Profil» (S. 138). Mit dem Zusammengehen der Gemeinden, dem Zusammenwirken der Heiligtümer hält das Zusammenwachsen der Quellen gleichen Schritt in der Richtung auf ein Bekenntnis, das komplex sein mag, aber niemals ohne erkennbare «Abstufung» sich uns darbietet. Wir können nicht umhin: wir begegnen darin einer Vorentscheidung auch für die «dogmatischen» Fragen von «Gesetz und Evangelium» oder «Evangelium und Gesetz»: auch die elohistische Überlieferung führt zu der Einsicht: «Neben, ja *in* dem reinen Gnadenangebot wurde das Gesetz sichtbar» (S. 137).

Aus solcher Abstufung folgt dann eine «Periodisierung des geschichtlichen Überlieferungsmaterials im Endstadium des Hexateuch»: die Schöpfung, die Sintflut, der Noahbund, die Berufung Abrahams usw. Von Rad sieht es als Israels besondere «Leistung» an, daß es den «Bezug der Schöpfung zu der Heilsgeschichte» im Glauben zu *erfassen* imstande war, denn eine Beziehung «zu einer mythisch verstandenen Gegenwart» hätte viel näher gelegen.

Daß die Schöpfung als ein Aspekt der Umwelt, des Gesamtgeschehens, Israels Vertrauen auf das Heilshandeln lenkte, *nachdem dieses* den Grund für den Glauben an JHWH *auch* als den Schöpfer gelegt hatte, sehen wir sowohl in der Priesterschrift als auch bei Deuterocesaja. Aber, sagt der Verfasser, es ist auffallend, daß selbst da, wo, wie z.B. in Jes. 42,5 und 43,1, die hymnische, doxologische Anrufung und Verkündigung speziell auf den Schöpfer abhebt, dieser Lobpreis selbst doch wieder als Nebensatz erscheint zu der «soteriologischen Aussage» des Hauptsatzes: «Fürchte dich nicht, denn ich habe dich *erlöst*». Auch in Kap. 44,24-28 steht das auf den Schöpfer Bezügliche als *Apposition* am Rande. Nirgends tritt die Schöpfung anders denn als Gegenstand der Verkündigung in die Erscheinung, und selbst *innerhalb* dieses Rahmens nirgends als ein *selbständiges* Thema der Verkündigung, offensichtlich weil sie keine selbständige Funktion in Israels Glauben haben konnte. In Jes. 51,9f. stehen eigentlich zwei Schöpfungen gegeneinander: diejenige Israels und die der Welt, und die letztere ist *nota bene* von der ersteren aus zu verstehen. So steht es auch in dem sehr altentümlichen Text Ps. 77,17ff. In Ps. 89 ist das Thema des Hymnus: «die *Gnadenerweisungen* JHWHs», er handelt sodann von dem Bund mit Davids Haus, der «Stiftung des messianischen Königtums», im weiteren aber, abgeleitet und in allmählichem Übergang, ja wie im gleichen Atemzug auch von der Schöpfung: «Du hast Rahab, das Chaosungetüm, erschlagen; du herrschst über das Ungestüm des Meeres; Nord und Süd hast du geschaffen» – und nochmals, nun in umgekehrter Richtung, wieder wie im gleichen Atemzug: «Mit starkem Arm hast du deine Feinde zerstreut» – «Recht und Gerechtigkeit ist deines Thrones Stütze, Gnade und Treue stehen vor deinem Angesicht» – und dann der abschließende Übergang und das zusammenfassende, in den Grundhymnus zurücklenkende Bekenntnis: «Wohl dem Volke, das den Jubelruf kennt, das im Licht deines Angesichtes wandelt, o Herr!» – Man sieht, es ist *eine* Verkündigung, eine Freude, ein Ernst, eine Erwartung. Man sieht: der Calvinischen Unterscheidung einer doppelten *apparitio* und *cognitio Dei* wird durch die Strukturen der Schrift kräftig widersprochen. Das hörten wir schon früher. Von Rad gibt dieser Einsicht eine Bestätigung, die noch besser als die von Eichrodt (weil er ein klareres Bild von den Quellen besitzt) aufzeigt, daß *der hermeneutische Horizont, in dem die Schöpfung in die Erscheinung tritt, immer die kerygmatische Bezeugung des Bundes bleibt*. «Weder bei J noch bei P ist ja das Schöpfungswerk JHWHs um seiner selbst willen betrachtet... Bei den beiden Quellenschriften liegt also der Standort des ‚Verfassers‘ im innersten Kreis des Heilsverhältnisses, das JHWH Israel gewährt hat» – und kurz darauf: «So anmaßend es klingt – die Schöpfung gehört zur Ätiologie Israels!» (S. 142f.)

Hier besteht in der Tat für den uneingeweihten Zuschauer ein komisches Mißverhältnis, ein Spielen mit den Proportionen, eine ungeheure Aufgeblasenheit – aber: erklären fordert *lesen*, und dies steht hier und eigentlich überall im Alten Testament wirklich zu lesen. – Und weiter: «Der Beginn dieser Gottesgeschichte wurde nun bis zur Schöpfung vordatiert. Diese Hinausverlegung des Beginns der Heilsgeschichte war aber nur möglich, weil eben auch die Schöpfung als ein *Heilswerk* JHWHs verstanden wurde.» Diese Auffassung der Schöpfung – oder besser der Verkündigung über die Schöpfung – hat, so bemerkt auch von Rad, weitreichende Folgen für die Theologie, insbesondere für die Lehre von Gott und der Zeit, von Schöpfung und Geschichte, Geschichte und Vollendung. Bis in Nebenakzente und Nebenschattierungen hinein stimmt auch die Exegese von Rads mit derjenigen Barths überein; Barth wird auch, was für einen alttestamentlichen Fachmann ein besonderer Demutsakt heißen darf, ein paar-mal zitiert!

Wir sehen jetzt im weiteren von den Details in von Rads breiter, gründlicher, prachtvoller und nach unserer Erwartung epochemachender «Theologie des Alten Testaments» ab¹. Wir verlassen nun auch den einen Vergleichspunkt: die Schöpfung. Denn eine biblische Hermeneutik führt noch zu *anderen Korrekturen* der bis vor kurzem herrschenden orthodoxen Dogmatik, worüber uns noch eine kurze Bemerkung gestattet sei. Worin besteht eigentlich die Macht von Barths Kirchlicher Dogmatik? Viele suchen den Sinn viel zu weit weg und starren auf all das Überraschende wie auf geniale Erfindungen. Es geht aber um den rechten Gebrauch der Schrift. Schon die *Titel* der Kapitel und Paragraphen fixieren Einsichten, die einer biblischen Hermeneutik *entspringen*. Daß sie so anders sind als die überlieferten, ist wesentlich daraus zu erklären, daß unsere Väter sich fast bei keinem *locus* durchgehend auf die Struktur der Schrift konzentriert haben. Sie haben keine hermeneutische Konsequenz aufbringen können. Sie konnten nicht in Zug kommen ohne eine *allgemeine Basis* von Erfahrung und Vernunft, und da fanden sie, was sie axiomatisch für einen Grund hielten, auf den sich das ganze Gebäude der heiligen Lehre stützen sollte – für den Raum, in den das Wort sich fügt. Sie begannen mit Gott im allgemeinen, dem Ratschluß Gottes, der Schöpfung, alles im allgemeinen; sie *abstrahierten* in den ersten Teilen ihrer Dogmatik von dem Namen, und im ganzen weiteren Verlauf schauten sie verstohlen nach Hilfe aus, um dem naiven und primitiven Denken der Texte zu entinnen; sie machten sich an den Bau eines Dramas mit einer Intrige und einer Auflösung; sie wagten selten, zur *Mitte* zu sehen, wo die Äneasfahrt Gottes zu uns ihre erste und bleibende Spur zieht.

Es ist hier ein geeigneter Platz, zur *Abrundung* unseres Berichtes neben dem entscheidenden Punkt, der Priorität des Bundes, ein paar *loci* ganz von außen nur unter dem Gesichtspunkt der Hermeneutik zu berühren.

In der Lehre von «Gottes Wesen und Eigenschaften» haben die Väter einen Blick zur Seite geworfen auf die vermeintlich allgemeingültige Seinsmetaphysik und oft einen viel zu abstrakten Begriff vom Wesen Gottes an die Stelle der Erkenntnis des lebendigen Gottes gesetzt. In KD II/1, Kap. 6 lautet dagegen der Titel: «Die Wirklichkeit Gottes», und der erste Abschnitt ist überschrieben: «Gottes Sein in der Tat». Diese Titel sind einfach das Spiegelbild des hermeneutischen Befundes, sie sind aus der Sphäre der wesentlichen Existentiale geboren und in sie eingetaucht. Und diese Existentiale sind die Namen der *vestigia* von Gottes Gang

¹ Leider ist zu befürchten, daß in dem zweiten Band über die «Theologie der prophetischen Überlieferungen» durch die merkwürdige Annahme, die Prophetie habe die Ungültigkeit, ja die Aufhebung des Bundes zur Voraussetzung (vgl. S. 133f.), Geschichte und Prophetie auseinanderklaffen werden. Es gibt aber unseres Erachtens keine Prophetie, wo die Geschichte als Geschichte der Treue Gottes nicht selbst schon Prophetie ist; sonst hängt die gesprochene Prophetie in der Luft als «Wahrheit» - eine formale Parallele zu dem nachexilischen jüdischen Verständnis des Pentateuchs als «Gesetz», welches Verständnis gerade durch von Rad gekennzeichnet wird als «absolut» und geschichtslos (S. 99 f.).

durch das Dunkel zu uns. Man höre auf, gerade hier irgendeine Spekulation des freien frommen (und tyrannischen) Geistes zu argwöhnen. Hier herrscht hermeneutischer Zwang.

In der Lehre vom *Menschen* sind die Väter ausgegangen von einer allgemeinen Anthropologie mit der *anima rationalis et immortalis* (vernunftbegabte und unsterbliche Seele) samt ihren *potentiae* (Seelenvermögen) als Grundbegriff. Die Titel bei Barth (III/2) sprechen dagegen von «Phänomenen des Menschlichen» und, ihnen gegenübergestellt, von dem «wirklichen Menschen», der als Partner des Bundes erkannt werden kann in dem *wahren* Menschen des göttlichen Wohlgefallens: Jesus Christus. Direkt wissen wir nichts über das Wesen des Menschen; sein Geheimnis ist mit beschlossen in dem Geheimnis des Immanuel. Wir dürfen aufhören, interessant zu tun mit den mysteriösen Kundgebungen der Pythia unseres anthropologischen Selbstverständnisses.

In der Lehre von der *Prädestination* haben die Väter *neben* die Heilige Schrift die Gegebenheiten der Erfahrung und die Denknöwendigkeiten der Vernunft gestellt. Barth spricht dagegen (II/2) von «Gottes Erwählung als der Summe des *Evangeliums*»; an die Stelle eines *decretum absolutum* tritt ein *decretum concretum*: die Erwählung Jesu Christi und der darin offenbar gewordene ewige Wille Gottes mit Israel und der Kirche, mit dem Verworfenen und dem Erwählten, der wir sind, der wir in Christus inklusiv mitsind. Gerade diese Erleuchtung ist Barth nicht im Bohren der Grübeleien, noch weniger im Hochflug eines supralapsarischen Monismus, sondern aus dem Lesen in der Schrift aufgegangen; und sie scheint mir im Kern unwiderlich.

In der Lehre von der *Sünde* haben die Väter außer in der Schrift auch im *Über conscientiae* (Buch des Gewissens) und in der *lex naturae* (Gesetz der Natur), die die *lex aeterna* (ewiges Gesetz) vorstellen sollte, gelesen. Das Buch des Gewissens und die natürlichen moralischen Normen (die zum Überfluß mit dem ewig geltenden Gesetz gleichgesetzt werden) lehren uns allerlei, aber nichts über das Gebot, das in dem Bund beschlossen ist, nichts über das Eine, auf das es ankommt, das Heilsgeheimnis des Gebotes, und mithin auch nichts über die abgründige Tiefe der Rebellion, *le refut du salut*. Barth spricht dagegen (IV/1-3) von der Sünde als der Verkehrung und Entfremdung, die nirgends wirklich *erkannt* wird als im Licht der Erwählung, des Bundes, der Treue Gottes, des Kreuzes Christi. Dort wird der Hochmut, die Trägheit und die Lüge der Menschen enthüllt; seine dunkle Eigenwilligkeit blitzt auf in der Konfrontation mit der Erniedrigung des Sohnes Gottes als Hochmut, mit der Erhöhung des Menschensohnes als Trägheit und mit dem Licht des Lebens, das in dem prophetischen Werk des Erhöhten auf deckend und triumphierend durch die Welt geht, als Lüge des Menschen.

So könnten wir fortfahren. Es ist alles tief gedacht und breit ausgeführt, aber neu ist es nicht kraft einer phantasievollen Konstruktion oder einer eigenmächtigen Schau – es ist, seltsam genug, eigentlich nur dadurch neu, daß es strikt und streng, exklusiv und treu auf einer biblischen Hermeneutik beruht. Was einem, wenn man nur eben in das Werk eindringt, am meisten auffällt, ist in der Tat, daß es von universaler Reichweite ist und ein katholisches Format besitzt, aber seinem Wesen nach ist auch das nichts anderes als der Abglanz *der exklusiven Liebe zum Wort*, ist es der Lohn für eine lebenslange Treue zur heiligen Schrift, so *wie sie selbst sich gibt*, mit andern Worten zur biblischen Hermeneutik, die, wie gesagt, nicht nur die Kunst der Verdolmetschung der Schrift ist, sondern die Kunst der Verdolmetschung, deren Regel in allen Teilen und nach jeder Seite aus der Struktur der Schrift selbst hervorspringt. Mit solcher Konsequenz ist das noch niemals in der Geschichte der Kirche unternommen worden wie bei Barth. Darum ist eine Verkennung an diesem Punkt nicht nur eine Torheit – denn *magna est veritas et praevalabit* – sondern auch ein sündhaftes Versäumnis, neue Chancen zu ergreifen: neue Chancen der Erkenntnis, neuen Grund zur Freude, neuen Mut zur Verkündigung des Unerhörten und Unvergleichlichen. Denn: *ingens est miraculum*, sagt Luthers Testa-

ment.

Wir hören hoffentlich die ganz große, die verhaltene Freude, den bezwungenen Enthusiasmus, die entzückte Schwärmerei, die hinter diesen Worten stehen. In den kurz angedeuteten Beispielen geht es ja um die Freude: JHWH ist die Gottheit. Das Umgekehrte: die Gottheit kann man auch, wenn man will, mit dem Namen JHWH belegen – bedeutet das Ende der Wunderwelt, in die wir versetzt sind. Genau so ist es mit dem Satz, dem Bekenntnis: unser *Versöhner* und Erretter ist der Schöpfer – ums Himmels willen, liebe Leute, nicht umgekehrt; sonst erbleicht das Angesicht von Himmel und Erde, verfärbt sich die Blüte des Tages und die Hoffnung im Tode. Und genau so steht es mit dem Lied: *Jesus* ist der Kyrios – nicht umgekehrt, o Freunde, nicht diese Töne – das Evangelium der freien Gnade umfaßt das tötende und lebendigmachende Gesetz –: die Worte der Weisung sind aufgenommen in dem Gang der Geschichte des Gesalbten (schrecklich verdürend wäre es, zu denken, die Geschichte sei nur eine Illustration zu dem Anliegen des göttlichen Gesetzes). Die Bahn des Lebens und der lebendigen Erkenntnis geht immer vom Besonderen zum Allgemeinen: von der besonderen Offenbarung des Lichtes der Welt zu den allgemeinen Lichtern in der Welt, von der besonderen Gegenwart im Tempel zur All-Gegenwart, von der besonderen Erwählung Christi und seiner Gemeinde zu der allgültigen Erwählungskraft des wirksamen Zeugnisses in aller Welt, vom besonderen «Wesen» des Messias zu dem allgemeinen «Wesen» Gottes, von den besonderen Zeichen des Reiches zum allumfassenden Durchbruch – und so geht die Bahn des Lebens und der Erkenntnis, quer durch mannigfache Anfechtung, von Freude zu Freude. Wenn wir von allgemeinen Begriffen ausgehen statt von konkreten Namen, verlaufen wir uns in blassen Sinnbildern; wenn wir das «Anthropomorphe» scheuen, können wir keine Zeugen des Evangeliums der Kondeszendenz sein. Gott ist menschlich nicht seiner Gottheit entgegen, sondern gerade kraft seiner Gottheit. Mit all den genannten Ausblicken haben wir keine Dogmatik betrieben, sondern ein paar Lesefrüchte aus der Schrift vorgelegt. Daß es zum Einbringen solcher Früchte nicht immer kommt, ist die Folge einer Hermeneutik, die ihre Regeln wohl auf die Schrift anwendet, aber eben nicht ihrer Gestalt entlehnt.

Naturgemäß mußten diese vier kurzen Vorträge einen informatorischen Charakter tragen, und hoffentlich war auch Einiges dabei, das vor allem den Pfarrern Anregung geben kann. Es wäre verlockend, mit ins Einzelne gehenden Beispielen aufzuzeigen, wie der «Leerlauf der Predigt», über den man auch bei uns zu Lande hier und da ernstlich klagt und der sich jedenfalls mehr oder weniger bedrohlich zu zeigen beginnt, aufgefangen und geheilt werden kann; wie die Worte zu vibrieren, die Bilder zu glänzen beginnen, sobald wir die Bibel bis ins Detail *biblisch*, d.h. nicht rezitierend und nicht aktualisierend, sondern in und aus ihrem eigenen Idiom, unter ihrer eigenen Dominante, in ihrem eigenen Raum, innerhalb ihres eigenen hermeneutischen Horizontes zu verstehen suchen – wenn wir sie israelitisch, d.h. nach ihrer eigenen Geltung zu hören und zu dolmetschen unternehmen. Das sogenannte «Formale» hat viel, hat alles zu tun mit der großen Sache, mit der Herrlichkeit der pneumatischen Erkenntnis, wenngleich auch sie Stückwerk ist. Wir bewältigen es nicht: das Herz langt nicht hinauf, der Geist reicht nicht heran. *Quare ingens est miraculum! Darum!*, d.h. angesichts dieses unvergleichlichen Reichtums sagen wir: Wir sind Bettler, *hoc est verum!* Selig sind die *ptochoi en pneúmati*, die Bettler sind: um den Geist, in dem Geist!

Was sammeln die Armen am Geist in ihrem Bettelnapf? Worte, *heilige* Worte, Worte, die eine neue Welt und die Welt als eine neue erschließen. Sie erquicken wie Nektar und Ambrosia; die Leere von Hand und Napf ist wie eine Patene, welche die Hostie der Wahrheit bergen und tragen soll; Worte zur Zehrung für den Pilger und zur «eisernen Ration» für den Streiter auf dem gewaltigen Kampfplatz und Triumphfeld dieses Lebens.

«Aller Vollkommenheit sah ich ein Ende, aber dein Wort ist sehr weit» (Ps. 119,96) – *quare*

ingens est miraculum. Das sei für diesmal das Ende unserer Erwägungen über eine biblische Hermeneutik.

«Abermals einen Tag». Skizze einer Lehrpredigt

Und er fing an, zu sagen zu ihnen: Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren. Luk. 4,21

... bestimmt er abermals einen Tag nach so langer Zeit und sagt durch David: «Heute», wie gesagt ist, «heute, so ihr seine Stimme hören werdet, so verhärtet eure Herzen nicht». Hebr. 4,7

I.

Das Wörtchen «jetzt», «heute » kommt natürlich auch im Neuen Testament vor, ebenso wie in jedem Buch, das praktische Zwecke verfolgt, ebenso wie in jedem Aufruf oder Manifest: *jetzt* müßt ihr euch entscheiden! – jetzt müßt ihr euch anschließen – jetzt oder nie – tut es jetzt!

1. Aber manchmal steht es da so anders, so fremdartig, wie man es in einem anderen Buch nicht leicht antreffen wird. Das Wort «jetzt» kann einen in die Länge gezogenen Augenblick bezeichnen, einen *fatalen Zustand*: – «Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde; jetzt aber sagt ihr: wir sehen; so bleibt denn eure Sünde» (Joh. 9,41) – oder: «Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; jetzt aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde» (Joh. 15,22). Da steht die Zeit still unter dem Druck des Urteils, der Verwerfung.

Aber das Kennzeichnendste und Überraschendste ist das Jetzt der göttlichen Stunde, der Augenblick, der den Ton eines *letzten Ernstes* trägt, die Mitte der Zeit als die Erfüllung aller Zeiten: «*Heute* ist euch der Heiland geboren» (Luk. 2,11), «*jetzt* ist der Sohn des Menschen verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm» (Joh. 13,31), «*heute* wirst du mit mir im Paradies sein» (Luk. 23,43). Das ist eine andere Art Zeit, mit keiner sonst zu verwechseln. Da steht die Zeit in Blüte: die auserwählte Zeit, die angezeigte Stunde, das erfüllte Jahr des Wohlgefallens, das lebendige Dasein vor Gottes Angesicht, das Tor zur Ewigkeit.

3. Und sieh – wie kann es anders sein? – dann entspricht dieser göttlichen, ewigen Stunde etwas im Menschenleben, ein unvergleichliches Heute: «Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils» (2.Kor. 6,2), «Ihr wäret weiland Finsternis, nun aber seid ihr Licht in dem Herrn» (Eph. 5,8). Und *unsere Zeit steht still* unter dem Gewicht der unwiderruflichen Berufung und Erwählung. Da findet statt, da greift Platz eine proleptische Verewigung unserer armen, zerstreuten Zeit.

4. Hat die göttliche Stunde aber eine Dauer (sie ist geschichtlich *und* übergeschichtlich) – es bleibt ein Geheimnis, das für die Heiden eine Torheit und für die Juden ein Ärgernis ist. Mit der ganzen Christusgeschichte ist es eigenartig bestellt: wohl ist es so, daß sie *einmal* und *irgendwo* geschehen ist, während doch das Neue Testament zugleich verkündigt, daß dieses Einmal und Irgendwo keine Vergangenheit geworden ist und werden kann. Das *nunc aeternum*, es ist Gegenwart: «*Nun* aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen» 1.Kor. 15,20). «Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören» (Joh. 5,25). So viel, andeuterweise, über unser Jetzt und über das Heute Gottes, das auch geheimnisvoll unser wahres Heute ist.

II.

So ging es in der Synagoge von Nazareth: Stille, rundherum Aufmerksamkeit, Neugier der Zuhörer auf eine Auslegung – aber in seinem Herzen will jeder ein Wunder, ein Zeichen, daß Gottes Stunde real ist im Jetzt.

Jesus errät den Gedanken: ihr werdet sicher zu mir sagen: was du anderswo getan hast, das tu auch hier und jetzt, in deiner Vaterstadt, in dieser Versammlung deiner Bluts- und Geistesverwandten. Bring etwas vor unsere Augen, was alles Maß überschreitet, dann werden wir natürlich auch glauben. Nach der Auslegung der Perikope aus Jesaja bricht Jesus aber das herrschende Schweigen und sagt: ihr wartet noch auf ein Wunder. Dieses Verlangen verhüllt ihr mir durch euer Lob meiner Auslegung und meiner «anmutigen Worte» – doch ich habe das Wunder *schon* getan, es ist schon präsent geworden, aber euch ist es entgangen, denn ihr habt das qualifizierte Heute nicht als euer Heute verstanden. Der Blick hielt Ausschau nach Realisierung, darum hörte das Ohr an dem Geschehnis des Heute vorbei.

1. Das ist die besondere Mühsal und Last der biblischen «Religion»: es geht in ihr niemals um eine Welterklärung, die ja *immer* gilt, und auch nicht um eine Lebenslehre, die *immer* Weisung erteilt – es geht um Geschichte, um die besondere, wunderbare Geschichte Gottes. «Gott»! – soweit ausgezeichnet! sagen wir; aber in der Geschichte gehen seine Taten ja vorbei, so wie alles, was in der Zeit geschieht und zur Zeit gehört, vorbei und zugrunde geht; also muß man Streiflichter Gottes auf Erden und vor Augen haben; das sind die Mirakel und Zeichen, welche die Erkenntnis des Reiches auf der horizontalen Linie bestätigen.

2. Daher in Israel vor und nach dem Exil dieses brennende Verlangen nach der Wiederholung der Wunder, die man verstehen könnte als *Kontinuität der Gottesgeschichte* – dann: sie bleiben aus. Und warum war das wirklich schlimm? Weil Israel nicht an einen Gott glaubte, wie die Völker das taten; Israel sagte eben niemals: sieh auf die Welt, die Macht, die Tatsachen, das Schicksal, da ist Gottes Allmacht und Vorsehung. Nein, nirgends wird den Zerbrochenen geholfen, nirgends werden im allgemeinen Leben durch «Gott» und das Schicksal die Armen und die Gefangenen befreit. Es ist der *Herr* – wenn es geschieht, geschieht es von dem *Herrn*. So meint es auch Ps. 146. Die Schöpfung der Ausnahme, die Entfaltung der freien Macht, die Erwählung, das Wunder, das Zeichen – kurzum die konkrete, präsente Tat. Meint ihr, das sei eine Art Aber-Glaube?

3. Daher in der Kirche nach Jesu irdischem Abschied dieses brennende Verlangen nach dem, was historisch *und also vergangen* ist, vor allem als die Wiederkunft nicht mehr so lebendig erwartet wurde und die Wunder offensichtlich nachließen. So ist in der Kirche auf dem Wege über die Mysterienreligion das *Sakrament* zu einem Zeichen und mehr als einem Zeichen geworden: zu einer Gabe, die die Jahrhunderte überbrückt und ein ewiges Heute greifbar präsent macht auf dem Altar und auf unserer Zunge. Diese Verlegenheit um den Laut der Vergangenheit, wie er hineinklingt in ein leeres, nicht-bewohntes Heute, hat Viele beunruhigt.

4. Daher auch der Ursprung der historischen Kritik – Lessing kann den «garstigen Graben» so vieler Jahrhunderte nicht überspringen, und er sagt: «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden », und das ist wahr! – zur Füllung des göltigen Heute wird dann aber: die überzeitliche Vernunft und die Moral, das, was immer und überall gilt. So bleiben wir außerhalb der lebendigen Zeit, so sind wir wohl in einem gewissen Heute und unter einer gewissen Zucht, aber nicht in der Gemeinschaft mit der Geschichte *Gottes* und dem besonderen Heute seiner entscheidenden Offenbarung – so ergeht der Ruf zu uns in die Zeit Verworrenen nicht authentisch.

5. Am deutlichsten sieht man die Aufhebung der Verlegenheit des Jetzt in der *griechischen Orthodoxie*, in ihrem geschlossenen Kultus, dem Vorhof des Himmels, der allen irdischen Wechselfällen, allem Erdenleid entzogen ist. Da wird das *Mysterium* gefeiert, und man sagt: «Die Tatsachen *hören* wir, aber wir suchen die Mysterien» (was eine Heilstatsache ist, ist da selten klar geworden). Die Tatsachen an sich, will man sagen, sind Vergangenheit, die Mysterien aber sind das Heute. Wir haben eine ferne Kunde von den vergangenen Tatsachen, aber das Mysterium der Wahrheit ist noch verborgen, wenngleich nahe unter dem Gewand des Kultus. Die Kontemplation des Mysteriums – *das* ist das menschliche Heute, das dem göttlichen Heute analog ist.

8. Denke vor allem an die *Ikonen*, hieratische Malereien, Bildnisse der Heiligen, sieh, sie *sind die Sache selbst*, sie bilden nicht ab – das ist viel zu wenig – sie machen präsent. Die Gemeinde ißt das Brot der Engel, und sie steht im Gottesdienst, zusammen mit Seraphim und Cherubim, um den Thron. Eine Ikone zu malen ist daher eine sakrale Arbeit, eine theologische Aufgabe. Selbst das Wort wird den göttlichen Bildern untergeordnet, man sagt: das Wort ist eine verbale Ikone, ein in Worte gefaßtes heiliges Bild, aufgerichtet zu unserer geistlichen Anschauung.

7. Und so wichtig ist namentlich die Verehrung der Gesichtszüge Jesu auf den Ikonen, daß man zu sagen wagt: «Wer nicht in diesem Leben Christus in seiner Ikone gesehen hat, wird ihn auch im zukünftigen Leben nicht wiedererkennen können.» Und wie man die Tatsachen nur als Vergangenheit ansieht, so erlaubt man auch der Bibel nicht, *selbst* zu sprechen, sondern man erklärt sie *allegorisch*. Alles ist in diesem Leben zwar verschleiert, aber es ist dann doch im Heute gegenwärtig durch die Ikone, sekundär auch durch die Ikone der in Worten vollzogenen Allegorese. Denn von den Tatsachen kann dieser Fromme (sagt seine Kirche) bloß *gehört* haben – von ferne; die Wahrheit aber ist mit den Augen abzutasten auf dem Mysteriengemälde.

8. Und Einige unter uns, in Verlegenheit gebracht *einerseits* durch eine unverfrorene Schriftkritik mit ihren kahlen, den Glanz des Wortes raubenden Aufstellungen, *andererseits* durch den alten Kultus und seinen Glanz als Repräsentanten des Ewigen im Heute, werden schwankend und wollen fürs erste wenigstens Bild und Wort *nebeneinander* stellen, denn Wort ist ja eine Art Evokation und Repräsentation wie auch das Bild (und das stimmt, wenn man – «die Kunst ist immer am Ziel» [Schopenhauer] – unter dem Wort die in sich selbst vollzogene Poesie versteht) – aber das Wort, das die Heilstatsache verkündet, ist von Haus aus in der Bewegung zur Begegnung, ist vollkommen *Wort als Anrede*. Einen Grund in der Schrift hat dieser *furor repraesentationis* eigentlich nicht (man muß sich schon weit vom Hause entfernt haben, um sich einzubilden, daß es anders wäre), und doch ist die Sache brennend.

III.

Das einzige Wahre und Wichtige an der Sache scheint uns, daß tatsächlich die *Geschichte* zum *Heute* werden muß. Darin liegt der Sinn des Lebens, vor allem auch der Sinn des Gottesdienstes; hier leuchtet auch die Rechtfertigung und die Erfüllung unserer täglichen Arbeit auf. Aber wie? Man sehe es in Luk. 4, dieser unausschöpflichen Perikope vom Buch und vom Wort, vom Jetzt und vom Heute.

Jesus gab dem Diener das Buch *zurück* und fing an zu sagen: Heute ist diese Schrift, das Faktum von damals, die Theophanie und die Verheißung, vor euren Ohren erfüllt als Wort von jetzt, als Wunder in dieser Zeit. In diesem Augenblick geht den Blinden das Licht des Lebens auf, werden die gebrochenen Herzen heil und gesund.

1. Die Schrift muß *Wort* werden – in der Tat jetzt und hier: Gegenwart des Logos, der auch die Liebe ist, hörbare, erkennbare Liebe.
2. Das Wort ist keine Evokation, es ist, so wie immer, an erster Stelle Anrede, Wort vom Ich zum Du, Kommunikation.
3. Die Schrift *kann Wort werden*, weil das, was sie berichtet, keine Berichte an und für sich, sondern Zeichen und Siegel der Geschichte Gottes mit dem Menschen auf dieser Erde sind.
4. Jesus *nimmt* das Wort, um zu sagen, daß Er das Wort *ist*. Welches Wort? Das Wort als Gehalt des heiligen Dramas, das Wort als Lockruf des *Bundes*, die Essenz des göttlichen Geheimnisses, das Liebe heißt: Liebestat im Wort, Liebeswort in der Tat, der trunken machende Trank der Verzückung, die uns in der heiligen Nüchternheit haltende Speise der Gegenwärtigkeit.
5. Jesus fügt der Schrift nichts hinzu, aber er bezeugt, daß in seiner Gegenwart ihre Wahrheit Wirklichkeit geworden ist; er steht dafür ein, daß die Wirklichkeit des Bundes auch *Wahrheit* ist, daß seine Gegenwart, alle Taten Gottes zusammenfassend, die Leuchte ist, die das Dunkel der Sünde und des Elends erleuchtet und verscheucht.
6. Wirklichkeit? Welche? Die, die sich als wesenlos qualifiziert, als geschehen, vergangen, *fini*? Nein, keine Vergangenheit als solche ist Wirklichkeit; die Tatsachen selbst sind die Mys-
terien des Heute. Ihre Präsenz hängt an der Gegenwart Christi, und diese Gegenwart *spricht*, ist sprechende Gegenwart wie am ersten Tag – in der Mitte der Zeit die Wiederholung des ersten Tages. Aber wie? Der Geist des Herrn hat ihn gesalbt, daß er der Zeuge der heilenden Wahrheit sei für Arme, Gefangene, Blinde.
7. Diese Gegenwart ist primär nicht eine mystische und nicht eine *anschauliche* – denn wir bekennen, ja wir feiern die Himmelfahrt. «Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch, der bei euch bleiben wird in Ewigkeit» (Joh. 16,7; 14,16).
8. Die wirkliche Gegenwart ist präsent als Wahrheit in dem, was er *sagt* – *sagt* freilich mit seiner ganzen Person, mit seinem Leben und Leiden und Auferstehen – *aber sagt* – zu dem, der jetzt dafür offen sein darf, sein muß, in ganzer Freiheit und in unausweichlicher Notwendigkeit.
9. Es gehört wieder zu der Verfälschung der Wahrheit der Geschichte, wenn man es umkehrt und sagt: Er *hat* gesprochen, aber nun ist er mystisch da, *abgesehen* von der Vergangenheit und am Wort *vorbei*. Nein, im herrlichen Bannkreis der Wahrheit setzt sich die Welt des Wunders präsent in der Wiederholung des Tages der ersten Epiphanie, besser noch: als Bewährung dieses göttlichen Lichtes.
10. Das Wort ist allerdings nicht der «Logos», aber es liegt auch nicht in der Magie der Evokation, vielmehr ist es ganz einfach und buchstäblich: das, was uns anredet, und so die einsichtige Stunde der Geschichte – besser: die Gegenwart Dessen, der uns anredet wie ein *Richter*, der Urteil und Freispruch verkündet, wie ein *Liebender*, der sich erklärt, wie ein *Lehrer*, der öffentlich Weisheit austeilt, wie ein *Feldherr*, der die Wege weist in die wogende Schlacht – wie Gott, der die Welt trägt durch das Wort seiner Kraft (Hebr. 1,3) und der nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, denn in Ihm leben, weben und sind wir (Apostelgesch. 17,27f.). Wer das als eine allgemeine Wahrheit versteht, hat nichts gehört und zertrampelt alle lebendigen Keime der göttlichen Erkenntnis.

IV.

Was aber ist denn das hochgerühmte Weltwunder, das da durch das Wort präsent gesetzt wird? Was will diese Stunde, da «Tatsache » und «Mysterium » aufs neue nicht zwei sind, sondern Eines?

1. Kurz gesagt (nach dem Lukastext): das *Jubeljahr*, zuerst und entscheidend *seine* Essenz. Die Worte aus Jesaja 61 beschreiben die heilige und selige Endzeit im Anschluß an die Bestimmungen über das Jubeljahr; außer dem Sabbatjahr für das Land feierte Israel alle 7 mal 7 = 50 Jahre das Jubeljahr. Eine soziale Einrichtung: die aus Armut oder anderen Gründen verkauften Ländereien gehen an ihren ursprünglichen Eigentümer zurück, und die Sklaven, ganze Kategorien von Hörigen, werden freigelassen. Die Vorschrift des Gesetzes wurde bei dem Propheten zu einer Vision von der Zukunft des Herrn. «Der Herr ist's, der das Recht der Armen und der Bedrückten gelten macht.» Das Fest, an dem das begangen wird, beginnt am großen Versöhnungstag mit dem Blasen der Posaune, des Widderhornes, und es ist ein Sinnbild einer neuen Zeit geworden, die sozusagen gegründet ist auf den großen *Ablaß* – nicht daß man sich beeile ihn zu verdienen, sondern daß man sich rüste ihn zu empfangen und zu erleben als den Gnadenlohn für die Mühsal der Geschichte; «zu trösten alle Traurigen», «daß ihnen Schmuck für Asche gegeben werde».

2. Wir hören: heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren: das Jubeljahr der Endzeit ist in die Mitte der Zeit gestellt. In dieser Welt des Wunders dürfen wir wandeln – hier ist der Garten Eden, hier ist das Herz Gottes, das ewige Paradies. Hier ist der Tag des Lebens; in diesem Tag sind das Heute des Messias und das Heute unseres Lebenstages nicht nur aufeinander bezogen, sondern sie sind in lebendiger, wirksamer Gemeinschaft, die gegründet ist in dem «Tausch» (2.Kor.5,15.21).

Daraus haben unsere reformierten Väter gelebt, auch die Lutheraner und die Anglikaner und die Puritaner: aus dem *Ablaß* der Verkündigung. Hier entspringt aber nicht nur die Einfalt, sondern vor allem auch die Tiefe des reformierten Gottesdienstes. Man mag an ihm ändern, ihn bereichern, verschönern, man mag angemessenere Worte suchen, höhertönende Gesänge, wahrhaftigere Gebete und Gebärden – aber es ist und bleibt so, daß der «garstige Graben » der Jahrhunderte nicht anders überwunden wird als durch Jesus selbst, so wie er die *Heilsschichte* zur *Heilsgeschichte* macht in unserem Leben – um uns dann hinzusenden in Friede und Freiheit, als Gesegnete und Versöhnte, mit unserem Lebenstag aufgenommen in sein Heute, in das messianische Heute seines Lichtes, seines Kampfes, seines Sieges. So ist es gekommen, daß wie von selbst die Bilder an den Rand gerieten, gegen die Wand des Raumes, der eingetaucht ist in das Licht des Wortes, des Tages, der heute dargebotenen und geschenkten Gelegenheit zu leben, zu kämpfen und zu triumphieren.

3. Heute ist das Leben gerechtfertigt und versöhnt, das arme Menschenleben, wie es da immer wieder in seinen letzten Zügen liegt. Das ist die Gegenwart – ohne dieses Heute bleibt Jesus eine Figur, die «Christus-Figur», wie die Menschen so abscheulich abstrakt und literarisch zu sagen pflegen. Das ist die Gegenwart der Auferstehung aus dem langen Hinsterven; das prophetische Wort leuchtet; erschütternd und besänftigend streift sein Licht über den kargen oder üppigen, über den leeren Lebensgrund.

Ohne dieses Heute bleibt die Bibel *Literatur* und der Gottesdienst ein Schauspiel oder Hörspiel, das andere Schau- und Hörspiele überbieten soll – wobei manche sich die erdenklichste Mühe geben, um seine Vortrefflichkeit, ja Unübertrefflichkeit zu beweisen, weil sie religiös recht haben, weil sie mit noch höheren geistlichen Wundern die doch auch schon ganz bemerkenswerten Wunder der Kultur übertrumpfen wollen. Aber sehen wir, wie es geschehen ist in

der Synagoge von Nazareth. Die Kirche hat keine Tempel, sondern eine Synagoge mit einer *Bimah*, die offen liegt für die Rolle – die offen bleibt für Den, der die Rolle dem Diener zurückgibt, um selber das Wort zu ergreifen. Das unterscheidet die heilige Schrift von aller anderen Schrift, daß sie gemäß ihrem Wesen nicht Schrift bleiben kann, sondern Wort werden will, eine unerhörte Anrede, vom Ich zum Du, Kommunikation von Herz zu Herz – völlig überraschend und mit dem Stempel der Ewigkeit. «Es ist der Herr!» – durch die hohe Gegenwart und das freie Handeln Christi; – doch wäre auch dieses Handeln vergänglich, wenn es nicht seinem Wesen nach *Wort* wäre. Was die Geschichte zum Heute macht, ist Gottes Wort – von Mensch zu Mensch – durch den Nächsten. Wie schrecklich und verzweiflungsvoll, daß auch die Gemeinde oft nichts davon zu verstehen scheint und gähnend dasitzt, während die Engel auf- und niedersteigen auf der Himmelsleiter des Wortes!

V.

Ohne dieses *Heute* ist unser religiöses Leben eine saugende Leere, die wir nach Belieben interessant machen – eine Erfüllung, die wir neben, über, zwischen andere Lebenserfüllung stellen, wobei manche frommen Leute sich Mühe im Überfluß geben, um jetzt die Unübertrefflichkeit ihres Lebensprinzips, ihres Lebensziels, ihrer Lebenserfüllung zu beweisen. Die Synagoge soll zum Tempel werden, die «Predigtkirche» zum Garten Eden, der religiöse Mensch zum Genossen der Engel in der Einfalt, die Schrift zum hieratischen Bezirk einer stufenweise ansteigenden Gnosis der Dinge, zum Entwurf einer Weltanschauung Nr. I.

1. Gott sei Dank! das unterscheidet den Glauben von aller Religion, daß das Geheimnis des Heute sich aufgetan hat – des Heute, zu dem wir nicht gelangen und zu dem selbst unser Traum nicht hinreicht. Aber wir singen, objektiv, mit den dienenden, rufenden, ekstatischen Geistern, die von nichts wissen als von dem Heute Gottes und von dem großen Ablauf. Wir singen in Antwort auf das Wort vom Tage, vom heute gewesen und niemals versinkenden Tage, wir jubilieren im Jubeljahr.

Das Jubeljahr ist *ausgerufen*: Gott steht an unserer Stelle, unser Leben ist zur Teilnahme an Gottes Leben erhoben. Zu Armen wird gesprochen vom Heil, das unverwelklich bleibt. Das Unaussprechliche, hier wird es Ereignis. Es gibt ein göttliches Heute, das Dauer hat und das kommt; es gibt eine Zeit, von der unsere Tage berührt und aufgenommen werden; es gibt einen Sieg, in dem unsere Niederlage beseitigt ist; es gibt ein Leben, in das unser Tod verschlungen ist; es gibt einen Reichtum, in dem unsere geistige, sittliche, religiöse Armut aufgehoben ist. Es gibt eine Royalität, eine Abundanz, eine Milde, einen Humor über allem Denken und Beten.

2. Man kann dasselbe auch ganz «einfach» sagen: *Gott ist* – denn der Inhalt dieses Seins ist nichts anderes als das, was da eben angedeutet wurde. Dieses Geschehen und die «Existenz» Gottes unter uns sind *identisch*. Aber dann meinen wir schließlich etwas anderes, als was die Menschen «Gott» zu nennen pflegen; wir geben stammelnd Zeugnis von Dem, der sich in Christus Jesus selbst benannt, der sich *aufgeschlossen* hat, um so erst im vollen Maße zu *existieren*, seinen Ratschluß zu vollführen und sein Wesen zu entfalten in der Majestät und der Demut der Liebe. Er allein ist Gott, der an unserer Stelle steht, und unser Los ist eingebettet in sein ewiges Los. *Gott existiert* – was bedeutet das endlich? Es bedeutet dies: im Jubeljahr kommt es zutage, daß wir existieren aus Gnade, so gewiß Er existiert, daß wir selig sind, so gewiß Er ewig selig ist in sich selbst. Er ist der Herr, dessen Erbarmen Blinden das liebliche Licht schenkt. Unser Tod ist sein Tod geworden. Für ihn war unsere Last, für uns ist seine Freude. Unserem Leben ist der Eingang in sein Leben aufgetan.

3. Der Heilige Geist kommt über uns in der *Stunde* – «der Geist des Herrn ruht auf mir, weil

der Herr mich gesalbt hat, eine frohe Botschaft zu bringen ». Es ist derselbe Geist, der uns mächtig und fähig macht, zu verstehen, zu empfangen – von Herz zu Herz, von Geist zu Geist, auf daß wir mit Gott sind, wie er Gott-mit-uns ist.

4. Aber auch den Geist darf man nicht als eine magische Kraft verstehen. Es geht *geistlich* zu im messianischen Reich des heutigen Tages, und das heißt geschichtlich, in den menschlichen Verhältnissen, in der menschlichen Zeit, in der Not und der Wendung der Not, im Licht und im Weg des Lichtes, der ein Weg des zerbrochenen und wiederhergestellten Gleichgewichtes ist. Was nicht geschehen ist und nicht geschieht, ist eine Abstraktion. Nicht alles, was geschieht, ist geistlich, aber das Geistliche ist *per se* ein Geschehen.

5. Daher bestimmt er «abermals einen Tag» (Hebr.4).

Das ist a) ein *unbekannter* Tag, nicht zu berechnen, b) ein *bestimmter* Tag, von Gottes Vorbestimmung her, c) ein *gewisser* Tag – es ist die gegebene Zeit, die im Moment durchbricht, dieses bestimmte Heute. Es mag umständlich wirken, wenn man es so sagt, doch ist damit das große Geheimnis kurz angedeutet: die Stunde ist hoch und fern – und sie ist nahe und drängend. Die Einheit dieser beiden Aspekte macht das Leben tief und gefährlich. Hier ist das *nunc aeternum*, aber jetzt von der anderen Seite, von *unserer* Seite!

Für *uns*, auf daß wir es empfangen, kommt das Heute: als ein Appell, der *Tiefe* des *Lebens* im *Wort* gewahrzuwerden, das Heil Gottes zu umarmen im Augenblick, da es erscheint. *Gibt* es denn diese andere Seite? Wenn die Stunde schlägt, ist der Mensch ja doch schon beschlagnahmt, eingenommen und wehrlos! Nein, selbst dann ist er wunderbar frei.

Ja, vielleicht – o dunkle Randmöglichkeit! – ist die Stunde vorbeigegangen, schon wieder vergangen ins Dasein getreten und vorbei. *Darum!* – er bestimmt abermals einen Tag – die Geduld ist da weltgroß, gespannt vom einen Ende zum anderen um des Augenblicks des Hörens willen, zum Empfang des Ablasses, des großen Ablasses. Wieder und wieder schlägt die Stunde.

VI.

1. Wir fragen noch einmal: Wie kommt es doch zu der Notwendigkeit und Möglichkeit eines solchen Abermals? Christus wurde damals aus der Stadt hinausgestoßen (Luk. 4), und man wollte ihn vom Abhang des Berges hinabstürzen, auf dem die Stadt gebaut war – und schließlich ist er ausgestoßen und gekreuzigt, ausgetilgt aus der Zeit, durch dich und durch mich.

Aber nun!, siehe, wir *leben*, und wir leben (wie die Alten sagten) im «Heute der Gnade». Ich frage, was da «geschehen» sein sollte, damit es uns erlaubt sein sollte zu «leben», als wäre nichts geschehen -: wer weiß etwas zu nennen, das da eingetreten wäre und das Jubeljahr abgeblasen hätte? Es ist seitdem nichts von dieser Art geschehen. *Abermals* einen Tag... – nicht, als ob nichts geschehen wäre, aber weil alles vollbracht ist, weil diese Geschichte uns in ihrer Vollendung abermals aus Gnaden ein Heute schafft.

Wenn es Arme gibt, die schließlich mit dem Leben nicht zurechtkommen (aber solche Leute wollen wir vielleicht nicht sein), dann gibt es im *Wort* noch Speise zu jeder Stunde, nein zu dieser Stunde. Wenn es solche gibt, die zerbrochenen Herzens sind (aber wir lassen uns nichts merken), dann wird Heilung bei der Hand sein. Wenn Menschen von der Übermacht des Elends zerschlagen sind, wenn es Gefangene gibt in Banden von Wahn und Ketten von Verzweiflung, wenn wir die Zeit, unsere Zeit, als verlorene Zeit sehen müssen – der ganze Ablauf ist eine Tragödie, und doch: wenn Christus darin präsent und als die eigentliche *dramatis per-*

sona wirksam ist, *kann* unser zerrissenes Leben doch keine Tragödie sein. Jedoch: präsent ist er *wesentlich* in der Kraft des Evangeliums, in der Feier der Erfüllung: *heute* seid ihr reingewaschen, und euer Herz lebt auf und eure Bande brechen, ihr seid in Freiheit gesetzt, euer Raum ist stattlich und voll Licht. Kommt und seht!

Nimm und iß! Höre und bewahre! Da berührt uns nicht nur *Christus evangelio suo vestitus*, sondern die Stunde Christi als Botschaft, die Botschaft als Stunde des Jahres des Wohlgefallens (Jes. 61). Dann ist die *Endzeit*, die lang erwartete, da, die Sonne geht auf, erhebt eure Häupter, schürzt eure Kleider, macht euch für den Tag bereit! Versuchen wir die ersten tanzenden Schritte auf dieser Festwiese!

2. Warum ist die Stunde offenbar zu wiederholten Malen *nicht unsere Stunde*? Einfach weil wir nicht arm und elend waren, nicht zerschmetterten Herzens; einen andern wirklichen Grund gibt es nicht. Denn wenn wir aus der großen Bedrängnis kommen, dann können wir es im Geiste verstehen; wenn wir uns mit unserer Verzweiflung gegen die Wände unseres Gefängnisses und gegen die blöden oder schönen, die ohnmächtigen Worte der «Synagoge an sich» aufbäumen, dann können wir es empfangen. Das Wesen der Zeit, die unsere Zeit heißt, ist ja die Zeit Jesu Christi, die nicht vergeht, weil sie zugleich die Ewigkeit in der Zeit ist, das Leben im Tode, die Gnade in der Schuld, die Hoffnung in der Verzweiflung, das Licht in der Finsternis, der Sinn im Sinnlosen, der gloriose Überfluß im sinnlosen Mangel. Das ist wahr für die, die in dieser geistlichen Not sind, das bleibt für uns bestimmt und bereitet, wo wir an uns selbst zusammenbrechen. *Darum* und *darin* ist unser kleines Leben gewichtig, ist unsere Zeit *ernst*. «Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren!» Das ist die Antwort an Lessing, das übertrifft die Ikonen. «Heute, so ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht!» (Ps. 95). Wer wollte sich verhärten? Ach, das große Heute könnte das große Ärgernis sein für den, der reich ist in sich selbst. Das Heute ist das Tor der ewigen Freude für den, der arm ist und nicht aus noch ein weiß. Ach, wer fromm ist, der kann zu den Ikonen kommen, um *anzuschauen*, aber für den Angefochtenen kommt es aufs *Hören* an, auf ein Liebeswort. Wer noch fromm genug ist, der kommt nicht zu der *Stunde*, wiewohl die Stunde von Gott her ihn überwölbt mit tausend Sternen. Das könnte sich als Verhärtung erweisen.

3. Die Verhärtung gilt nicht Gott dem Dunkeln, Gott dem Schicksal, Gott dem Gesetzgeber, nicht dem Gott der Moral. Dann wäre sie keine Alternative zum *Hören*, sondern Abwendung, Aufstand, Rebellion gegen den Demiurgen und das «höchste Wesen». Eine solche Verhärtung wäre nicht nur möglich und dringlich, sondern auch gerechtfertigt und geboten. Aber nein, die Verhärtung gilt hier (Kontext in Luk. 4 und Hebr. 4!) gerade *Dem*, der kommt, zu *heilen*, die zerbrochenen Herzens sind, gerade *Dem*, der die Freiheit der Gefangenen proklamiert, der da steht, um auszurufen das angenehme Jahr des Herrn, und noch immer nicht – den «Tag der Rache unseres Gottes» (Jes.61).

Gerade weil *sie* nicht dabei ist, meint der Mensch vielleicht, sich entziehen zu können. Und gerade weil der Mensch es unternimmt, sich zu entziehen, kommt eine eigenmächtige Seelsorge daher und setzt die «Rache» wieder hinein und stellt sie gar an die Spitze des Evangeliums (um des «Ernstes» willen) – und verdirbt alles.

4. Auch am Ende des reformierten Gottesdienstes heißt es *Ite missa est!* Geht hin, es ist getan! Geht, dies ist das Ende! Glaubt dieses Evangelium und lebt in Frieden! Das ist Vielen zu simpel. Sie glauben das wahrhaft Ewige nicht darin, und sie erkennen es nicht, einfach weil sie es nicht nötig haben – noch nicht, oder wieder nicht.

5. Und was ist endlich die einfachste Antwort auf die Stunde der Gotteszeit? Das angenehme Jahr des Herrn ist angebrochen, und unsere Antwort auf die frohe Botschaft ist: «Also ist's

und also sei's, jedes Herz spricht *Amen!*» Das klingt euch wie eine bürgerliche Neujaarsweise. Ist es auch! – die hohen Worte machen es längst nicht immer, so wie die Texte der Matthäuspasion in ihrem gefühlvollen Ton uns bisweilen peinlich berühren, aber in einer eigentümlich erheiternden und erhebenden Weise peinlich, weil sie in ihrer ganzen Unbeholfenheit etwas Wesentliches in gebrochener Rede sagen, z.B. der Schlußchor: «*Höchstvergnügt schlummern da die Augen ein ...*» – sehr sentimental, sehr bürgerlich, und doch gewaltig, herzdurchdringend – gewaltig vor lauter Erfüllung, vor lauter Amen-Sagen! «Euer Grab und Leichenstein / soll dem ängstlichen Gewissen / ein bequemes Ruhekissen / und der Seelen Ruhstatt sein.» Ganz schlechte Poesie, aber durchdrungen von einer sehr positiven Bejahung, d.h. vom echten Klang der Stimme des Glaubens.

So heißt es in dem Neujahrslied, dessen Anfang ich eben zitierte, beinahe naiv: «Schmecket froh, / schließet so / Tag und Jahr und Leben, / euch von Gott gegeben.» Das besagt, in den bezwungensten Worten, die Feier, das Über-Tragische, die Besiegelung des Ablasses, des Jubeljahres, der Dauer Gottes.

Denn das Geheimnis der Zeit hat ein innerstes Heiligtum: das angenehme Jahr des *Herrn*. Unsere Tage sind geweiht, nein mehr: gerechtfertigt, noch mehr: geheiligt, noch mehr: verherrlicht durch das Leben des Heute, das, «herniedergestiegen aus des Himmels Sälen, aus endlosem Erbarmen mit unserer großen Not, mit rettenden Armen segnend uns umschließt» (holländisch nach Paul Gerhardt).

Darum bestimmt er abermals einen Tag: – heute! «Darum ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruht auch von seinen Werken gleich wie Gott von seinen» (Hebr. 4,9f.). «Höchst vergnügt schlummern da die Augen ein» – oder: «Ich will bei meinem Jesu *wachen*» – in der Stunde, am Sabbat, im Jubeljahr ist das eines und dasselbe.

Ob das menschlich Bestand hat und Dauer? Eben darum gehen wir am Tag des Herrn in die Kirche; ob wir auf diesem Gang hüpfend oder schleichend gehen, tut schließlich nichts zur Sache. *Siehe, wir kommen.* «Und man wird an jenem Tage sagen: siehe, dieser ist unser Gott; wir haben Ihn erwartet, und Er hat uns befreit. Dieser ist der Herr, wir haben Ihn erwartet, wir wollen uns freuen und den Tag unserer Freiheit feiern» (Jes. 25,9).

Aus dem Holländischen übersetzt von Hinrich Stoevesandt.

Quelle: Kornelis Heiko Miskotte, *Zur biblischen Hermeneutik*, ThSt(B) 55, Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959.