

Emil Kula

Das Reich Gottes im Alten und Neuen Testament : II Teil : die Gottesreichidee

Collectanea Theologica 20/2, 191-198

1939

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DAS REICH GOTTES IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT.

II TEIL 1).

DIE GOTTESREICHIDEE.

1. Im Alten Testament.

Die in der Schöpfungstatsache begründete Machtfülle Gottes wird in den hl. Schriften oft unter dem Bilde des Königtums Gottes dargestellt. Der Begriff König bezeichnet den Inhaber der Macht und der Herrschergewalt. Jahve ist König in eminentem Sinne. Im Gegensatz zu den irdischen Königen, deren Herrschaftsbereich begrenzt ist, ist das Herrschaftsgebiet Gottes des Königs in diesem Sinne nicht begrenzt, da Gott nicht ein König neben anderen Königen ist, sondern König über den andern Königen, „König der Könige“²⁾). Wenngleich die Bezeichnung „Gott ist König“ in den Offenbarungsschriften oft durch andere Ausdrücke wie Gottesherrschaft oder Unterwerfung aller Geschöpfe vertreten ist, so lauten alle die stellvertretenden Bezeichnungen im Sinne des Königtums Gottes.

a) Jahve als König.

Das einzigartige Verhältnis Jahves zu seinem Volke gipfelt in dem Ausspruch Jahves: „Ich will ihr Gott sein, sie sollen mein

1) Wir geben hier nur eine kurze Zusammenfassung. Die ganze Arbeit erscheint besonders im Druck.

2) Offb. 17, 14; 19, 16.

Volk sein“. Jahve hat das Volk Israel für seinen Heilsplan auserwählt. Machtfülle Jahves und die Erwählung Israels bilden die Titel der uneingeschränkten Herrschaft Jahves über Israel. Das Volk selbst wie auch dessen Führer und Könige waren von diesem Grunddogma ihrer Religion restlos überzeugt und tief durchdrungen. Ri. 8, 23 bezeugt, dass Gedeon mit Rücksicht auf das Königtum Gottes die Annahme der Königskrone ablehnte. Auch 1 Sam. 8, 7 bezeichnet den Wunsch des Volkes nach einem König, wie ihn die heidnischen Völker hatten, als ein Attentat auf das Königtum Gottes.

Das schönste Zeugnis von Jahves königlicher Oberhoheit über Israel geben Israels Könige selbst. An erster Stelle David. Er weiss wohl, dass das irdische Königtum Israels dem göttlichen untergeordnet bleibt. Jahve ist der Herr, Israels Könige sind nur seine Knechte. In 1 Paralip. 29, 11 f. anerkennt David Jahves Grösse und Macht, dessen Herrlichkeit, Ruhm und Hoheit. Auch pocht David nicht, wie seine heidnischen Nachbarkönige auf sein Königtum, sondern bekennt demütig: „Dein ist, o Herr, das Königtum, du bist erhaben über alle Fürsten. Reichtum und Ehre kommen ja von dir, du bist der Herrscher über alle“¹⁾. Besonders oft wird Jahves Königtum über Israel in den Psalmen gefeiert. Hier verbindet sich die Vorstellung vom ausschliesslichen obersten Königtum Jahves über sein Volk mit dem Hirt-Sein Jahves; das Volk Israel ist die Herde, der Schutzbefohlene Jahves. In Zeiten des drohenden Abfalles des Volkes von seinem König Jahve erinnern die Propheten das Volk eindringlich an das ausschliessliche Königtum Jahves. So heisst es bei Is. 43, 15: „Ego Dominus sanctus vester, creans Israel rex vester“. Oder Is. 44, 6: „Haec dicit Dominus rex Israel...“ Die Ausschliesslichkeit des Königtums Jahves über Israel behaltet auch der Anfang des Dekalogs, überhaupt alle Stellen, die Jahve als den einzigen Gott und Herrn Israels bezeichnen.

Die Übergabe der Herrschaft Jahves an den Messias enthält keinen Widerspruch in betreff der ewigen Herrschaft Jahves, denn der Messias wird das von Jahve begründete Reich der Vollendung zuführen, ohne es Jahve entrissen zu haben, sondern nach dessen ureigenem Heilsplane.

¹⁾ Paralip. 29, 11 u. 12.

b) Jahve als Hirt.

Die Bezeichnung mächtiger Schutzherren, besonders glorreich regierender Fürsten und Könige als Hirten ihres Volkes ist nicht ausschliesslich in der Hl. Schrift vertreten. Viele profane Schriften enthalten diese Hirtenbilder. Die Voraussetzung für eine solche Bezeichnung (besonders in der Hl. Schrift) ist vonseiten des Hirten-Subjektes die dazu erforderliche Macht und der Wille, Schutz zu gewähren; und vonseiten der Herde, die willige und vertrauensvolle Unterwerfung unter dem Hirten. Das Bild vom Königtum kehrt mehr die Seite der Macht hervor, während das Bild von Hirten mehr das Wohlwollen des Schutzherrn in den Vordergrund treten lässt.

So ein wohlwollender Schirmherr des israelitischen Volkes ist Jahve. „Im eminenten Sinne ist Gott der Hirte Israels und des einzelnen Israeliten“¹⁾. Er steht seinem Volke, sowie dem einzelnen Israeliten in jeder Drangsal bei zunächst in der gegenwärtigen, angesichts künftiger Bedrängnis sagt er seinem Volke seine Hilfe und seinen Schutz oft unaufgefordert und im voraus zu.

Es darf uns also nicht wundern, dass gerade in Zeiten grösster Bedrängnis das Bild von Jahve dem Hirten am häufigsten vorkommt. Wir sehen dies in den Psalmen, in persönlicher Bedrängnis des Psalmisten, wir sehen dies in der Prophetie von kommender Bedrängnis durch die Heiden, wir sehen dies aber ebenso im letzten Kampf bei der Errichtung des messianischen Reiches: die Völker werden sich zwar gegen den Messias erheben (Ps. 2) aber Jahve wird für ihn in die Schranken treten (Ps. 109), wird sein Hirt sein und der Hirt des ganzen Volkes, da dieses zunächst in's messianische Reich eingehen soll.

Der Hirtenschutz für die Zukunft wird besonders von den Propheten hervorgehoben. So bei Jer. 31, 10: „Audite verbum Domini Gentes, et annunciate in insulis, quae procul sunt, et dicite: Qui dispersit Israel, congregabit eum, et custodiet eum sicut pastor gregem suum“. Überaus innig ist die Fürsorge Gottes für Israel bei Ezechiel 34, 11—16 geschildert.

Aber Jahve will nicht allein der Hirte Israels sein; er will seinem Volke den Messias-Hirten senden, der die von

¹⁾ Kalt, Biblisches Reallexikon, I, 786.

Jahve geübte Fürsorge der endgültigen Vollendung entgegenführen soll.

Nach der berühmten Weissagung von „Et tu Bethlehem...“ (Mich. 5, 4) wird der Messias als guter Hirte seines Volkes gepriesen: „Qui stabit et pascet in fortitudine Domini, in sublimitate nominis Domini Dei sui“. Ebenso klar lautet bei Ezech. 34, 23 die Weissagung vom Messias-Hirt: „Et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David: ipse pascet eas, et ipse erit eis in pastorem“. Was hier in den Prophetien vom Messias-Hirt ausgesagt wird, hat dieser selbst wiederholt auf sich bezogen und erfüllt.

c) Gottesreich und Heilandserwartung.

Es geht hier an dieser Stelle um die Feststellung des tatsächlichen Vorhandenseins einer eindeutigen Erwartung eines zukünftigen, von Jahve gesandten Heilsbringers; abgesehen wird einstweilen von dem Charakter des messianischen Reiches, unter Festhaltung an der überirdischen Sendung und Bestimmung des Heilandes.

Die deutsche Bezeichnung Heiland besagt nach gegenwärtigem Gebrauch nicht so sehr den Bringer des Heiles als vielmehr den Erlöser, den σωτήρ. Im A. T. erscheint die Bezeichnung des Heilsbringers als des σωτήρ, obzwar der Ausdruck selbst erst in der hellenistischen Zeit aufkommt, dem Sinne nach in den Psalmen, mehr noch bei den Propheten; überall dort, wo vom leidenden Ebed Jahve die Rede ist. In frühesten Schriften des A. T. hat das Wort Heiland den Sinn des Heilsbringers überhaupt, nämlich des Heiles im vollendetem messianischen Reich und wird durchwegs mit Messias widergegeben.

Das Antlitz dieses Heilsbringers ist ein doppeltes. Die eine Seite des Heilsbringers (Gründers) des messianischen Friedensreiches, die mehr diesseitig orientiert ist, ist klar geschildert, während die andere überirdisch orientierte, erlösende (von der Sünde, nicht von äusseren Feinden des auserwählten Volkes) Eigenschaft des Messias nicht in gleicher Weise gezeichnet ist, aber doch so klar, dass sie als ein Wesensmerkmal des Messias erkannt werden muss.

Diese Erlöser-Eigenschaft des Messias im A. T. nicht zugeben wollen, hiesse ein Wesensmerkmal desselben unterschlagen und die Heilsbestimmung des A. T., sowie den wahren Gehalt und Zweck der alttestamentlichen messianischen Weissagungen verkennen. Die negative Kritik möchte tatsächlich am liebsten den Begriff der messianischen Weissagungen aus dem Sprachgebrauche eliminiert wissen, was aber nur durch eine gewaltsame, unnatürliche Exegese der betreffenden Stellen erreicht werden kann.

2. Im Neuen Testament.

a) Gottesreich und jüdische Apokalyptik.

Für die richtige Erkenntnis der Stellungnahme Jesu zu dem zeitgenössischen Strömungen ist sein Verhältnis zur jüdischen Apokalyptik äusserst wichtig.

Die Tatsache, dass Christus sich in seinen eschatologischen Reden nebst apokalyptischer Ausdrucksformen der Propheten, auch solcher der jüdischen Apokalyptik bedient, könnte den Anschein erwecken, als wäre Christi Lehre vom Gottesreich in ihren eschatologischen Teilen nicht nur von den Propheten abhängig, sondern auch von der jüdischen Apokalyptik.

Ganz eigenartig behandelt Erzbischof Josef Teodorowicz ¹⁾, das Verhältnis der jüdischen Apokalyptik zu den Gottesreichwartungen der Juden und zur Gestalt des Messias. Teodorowicz widmet dem Fragenkomplex um Propheten-Apokalyptiker-Reichgotteshoffnung eingehende Studien. Die Apokalyptik, meint er, ist keine Renaissance der Propheten, sie stellt nur ungeschickte Kopien der Propheten, besonders Daniels vor, sie bringt auch nicht einen einzigen neuen Gedanken, nicht eine einzige Wendung ist neu, alles ist den prophetischen Büchern entnommen. Neu ist nur die Ausholung, Verflüchtigung und Verunklarung der prophetischen Aussprüche und die Verquickung von alten prophetischen Ideen mit neuen irdischen Perspektiven.

Sowie die Apokalyptik mit den Propheten fast nur die Form, die Bilder und die Redewendungen gemeinsam hat, so besteht zwischen Apokalyptik und Talmud eine inhaltliche und sachliche

¹⁾ Teodorowicz, Herold Chrystusa, Poznań 1937, S. 97—118.

Identität: beide weisen auf dasselbe irdische Messiasideal, denselben jüdischen Imperialismus, dieselbe Verachtung und dieselbe Formel der philosophischen Definition ¹⁾).

Als Quelle für die Idee des Gottesreiches oder für die Ausgestaltung derselben im Sinne einer offenbarungsmässigen Evolution dieses Begriffes kommt die Apokalyptik nicht in Frage. Denn sie steht mit den Offenbarungsschriften der Propheten oft in Widerspruch, indem sie besonders dem transzendentalen Charakter des Gottesreiches und seiner universalen Bestimmung, wie es durch die gottgesandten Propheten gezeichnet ist, widerspricht; weil für den Messiaskönig in ihr nicht viel Raum bleibt, oft gar keiner ²⁾ — ein Reich ohne König — und weil ihre Entstehungsverhältnisse (Zeit der Hasmonäer- und Herodes-Dynastien, und der Hass der Pharisäer gegen viele Mitglieder beider Dynastien) sowohl in Anbetracht der näheren Umstände wie auch der Autoren dieser Literaturgattung dies nicht zulassen. Die Formanleihe bei den Propheten beweist nichts. Auch finden wir in der Apokalyptik nicht die logische Folge oder Evolution der Idee des Gottesreiches wie bei den Propheten, sondern ein sich in seinen Teilen oft genug widersprechendes fantastisches Chaos, das allein schon eine göttliche Inspiration ausschliesst.

b) Jesus und die Apokalyptik.

Die Frage nach der Beeinflussung Christi durch die jüdische Apokalyptik scheint zunächst überflüssig zu sein. Und doch gab es Exegeten und Leben-Jesu-Schreiber, die eine direkte Abhängigkeit Jesu von der jüdischen Apokalyptik behaupteten. Zu ihnen zählt Reimarus, der bei Christus die Tendenz behauptet, ein Reich zu gründen, das gleichzeitig eine Befreiung vom Joche der Römer bedeutet. Erst nachdem dieses System fehl geschlagen, hätten die Jünger Jesu diese apokalyptische Anschauung Christi in eine allgemeiner eschatologische umgekehrt und ein neues geistiges Reich ihrem Meister unterschoben. Auch D. Strauss, spielt auf die Abhängigkeit Jesu von der Apokalyptik an. Auch A. Schweitzer und A. Loisy lassen Christus von der grotesken

¹⁾ Teodorowicz, Herold, S. 105 f.

apokalyptischen Wahnidee einer unmittelbar bevorstehenden Weltkatastrophe befangen sein.

Während die Genannten eine direkte Verquickung Jesu mit der Apokalyptik annehmen, verneint A. Meyenberg mit guten Gründen sogar jedweden Einfluss der Umwelt auf Jesus. Zur Umwelt gehören selbverständlich neben engnational-jüdischen auch apokalyptische Ansichten, besonders in pharisäischen Kreisen, mit denen Jesus oft und viel zu tun hatte.

Christus war frei von jedem apokalyptisch-eschatologischen Einfluss; das steht fest. Daraus folgt aber nicht, dass Christus nirgends und niemals mit Anschauungen der Apokalyptik zu tun hatte¹⁾. Oder schliesst etwa die Frage: „Herr, wirst du in dieser Zeit die Herrschaft in Israel errichten“ (Apg. 1, 6) jedweden Einfluss der Apokalyptik und ihrer Erwartungen aus? Ist es nicht vielmehr eine schüchterne Frage nach dem Zeitpunkt der Errichtung des Gottesreiches, den gerade die Apokalyptik nahe gerückt hatte? Die oben zitierte Frage nach dem Zeitpunkt der Gründung des Messiasreiches in Apg. 1, 6 kann natürlich ebenso gut aus dem alten Prophetengute stammen. Jedoch gerade die Bemerkung „in dieser Zeit“ lässt unzweifelhaft einen Einschlag der Apokalyptik erkennen.

Der Bezugnahme der neutestamentlichen kanonischen Schriften auf die Apokalyptik muss besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Erzbischof Teodorowicz bezeichnet die Evangelien als das empfindlichste Thermometer für zeitgenössische Doktrinen und Strömungen. Er sagt²⁾: „Auf diesem empfindlichsten Thermometer des evangelischen Millieus konnte man nicht nur jede Stimme, sondern selbst jedes geringste Geräusch einer Doktrin oder Zeitströmung wahrnehmen, die an Christus herantrat. Es treten dort auf die Sadduzäer, die Pharisäer, es treten auf die Schriftgelehrten, Wahrheitssucher, wenngleich furchtsam und scheu wie Nikodemus, Zweifler, Widersacher und böse Menschen kommen mit ihren Lehren und Ansichten und messen sich mit der Frohbotschaft. Aber wo bleiben die Eschatologen? ...Doch... gerade diese Doktrin wird von Christus mit keinem Worte erwähnt, nirgende gibt sie ein Lebenszeichen von sich“ u. s. w.

¹⁾ Vgl. z. B. die Ausführungen bei Teodorowicz a. a. O.

²⁾ A. a. O., S. 114 f.

Obwohl Christus mit der apokalyptischen Eschatologie oder überhaupt mit apokalyptischen Lehren nicht so zu streiten hatte wie mit anderen (geringer Einfluss bei den Zeitgenossen!), besonders engnationalen Anschauungen und mit der einseitigen formalistischen Auslegung des Gesetzes, so hat er doch, wenn gleich oft nur mittelbar zu den apokalyptischen Problemen Stellung genommen. Den Niederschlag dessen finden wir an einigen Stellen der neutestamentlichen kanonischen Schriften. Schon die oben erwähnte Stelle Apg. 1, 6 lässt einen Einfluss der Apokalyptik nicht verkennen.

Dass Christus nicht ausdrücklich und mit Namensnennung gegen die Apokalyptik auftritt, hat seinen Grund in der geringen Einflussnahme derselben und darin, dass die Repräsentanten der Apokalyptik in der Hauptsache wieder die Pharisäer waren, deren falsche Erwartungen Christus in cumulo erledigte. Denn die zeitliche Erwartung des Gottesreiches trat immer zusammen mit der engnationalen und politischen Hoffnung auf — so traf Christus mit einem Schlage zwei Gegner. In nicht geringem Masse ist die Abkehr der Pharisäer von Christus dadurch zu erklären, dass sie Christus, der Messias sein wollte, so lange mit der Aufrichtung der Herrschaft zögern sahen, und nachdem sie ihre (apokalyptischen) Erwartungen eines nationalen Weltreiches der Juden, und eines baldigen Eintreffens dieses Zustandes nicht erfüllt sahen, sich völlig von Christus trennten.