

Heilsmächtige Zeichen der Bibel

Am Beispiel des Alten Testaments

In seiner verdienstvollen Textsammlung zur Sakramentenlehre¹ hat der Jubilar unter den »Biblischen Leittexten«², die das sakramentale Handeln der Kirche begründen, zutreffend einen Beleg aus dem Buch Daniel gewählt, der die Dialektik biblischer Gottesvorstellungen auf eine Kurzformel bringt: »... Es gibt im Himmel einen Gott, der Geheimnisse offenbart; er ließ den König Nebukadnezar wissen, was am Ende der Tage geschehen wird« (Dan 2,28).

Die Spannung im Gottesbekenntnis Daniels bestätigt beredt auch andere Werke und Schichten des Alten Testaments und erweisen sie als grundsätzliche Gegebenheit im biblischen Gottesbild: Der Gott Israels ist transzendenter und immanenter Gott zugleich.

Er thront fern im Himmel und wahrt sein absolutes Geheimnis; seine Majestät ist unangefochten, seine Heiligkeit über alle irdische Heiligkeit erhaben.³ Doch mit gleichem Gewicht verkünden alttestamentliche Schriften den Gott Israels als irdisch Gegenwärtigen, der sich in Menschenbelange einmischt und nicht gleichgültig außerhalb der Welt thront, der sich vielmehr leidenschaftlich dem Geschick von Einzelvolk, Menschheit und Einzelmensch widmet⁴ und der sogar will, daß seine Heiligkeit auf die menschliche Glaubensgemeinschaft Israel übergehe: »Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig« (Lev 19,2).

Diese weltzugewandte Seite des geheimnisvollen Gottes manifest zu machen, ist Basis und Ziel des Heilshandelns einer Glaubensgemeinschaft. Dementsprechend enthalten die alttestamentlichen Glaubenszeugnisse viele Versuche gläubiger Menschen, das immanente Wirken dieses transzendenten Gottes zu be-

schreiben, die Spuren seiner Gegenwart zu markieren, die Erfahrungen seines Weltwirkens mitzuteilen, um auf Dauer an seinem Heilswirken teilzuhaben. Dies geschieht in vielfältigen Ausdrucksformen gläubigen Handelns mit Zeichen und Zeichenhandlungen, mit Gegenständen und Gegebenheiten von Alltag und Natur, besonders im Rahmen ihrer zyklischen Wiederkehr in den Zeiteinheiten des Jahres.

Der folgende Beitrag will anhand der Zeugnisse des Alten Testaments einen Überblick verschaffen über die vielfältigen religiösen Ausdrucksformen im alten Israel, mit denen sich Gläubige des Heilshandelns Gottes versichern wollten. Diese Formen kommen gemäß der langen und komplexen Genese alttestamentlicher Texte aus verschiedensten Epochen und Schichten des Volkes Israel: Sie repräsentieren nebeneinander Religion und Kultur der Bauern und Halbseßhaften, der städtischen Welt des freien, grundbesitzenden Bürgertums, der höfischen Welt der Könige und ihres Hofstaats; es fehlt auch nicht an religiösen Zeugnissen aus den Klassen der Armen und sozial Mindergestellten. Aus allen diesen Gesellschaftsschichten hat das Alte Testament Glaubensüberzeugungen überliefert, die sich in Zeichen und Zeichenhandlungen, in Kulte und Riten manifestieren. Als Sammelwerk aus ca. acht Jahrhunderten enthält das Alte Testament einen reichen Fundus an religiösen Ausdrucksformen, an Versuchen, den »Gott bei uns« in seinem Heilswirken zu beschreiben und zu verkünden.

Der Überblick dazu geht schrittweise vor und fragt im einzelnen:

1. Wo und wie hat der Israelit in Natur und Kultur Gott erfahren und ihm mit den »Zeichen heiliger Orte« Wohnung und Raum geboten?
2. Welche Ausdrucksformen persönlichen Glaubens hatte der Israelit? Die Unterscheidung zwischen Volksfrömmigkeit und offizieller Frömmigkeit erbringt nicht viel, da auch der offizielle Kult geprägt war von persönlichen Frömmigkeitsformen wie etwa Opfer und Gelübde.⁵ Die persönliche Frömmigkeit

ist das gemeinsame Merkmal religiösen Tuns in Familie, Wohnort und Staat. Was also sind die Zeichen persönlicher Frömmigkeit?

3. Wie hat der Israelit versucht, das Göttliche im Ablauf der Zeit zu finden, entweder in den zyklisch wiederkehrenden Gegebenheiten des Jahres oder in den linear-einmaligen des Lebens, etwa in den Grenzerfahrungen von Geburt und Tod? Welche »Zeichen« prägen solche »heiligen Zeiten«?
4. Wir werden den für zeichenhaftes Handeln besonders ergiebigen Sonderbereich der prophetischen Verkündigung befragen: Wie werden Gegebenheiten des Alltags wie z. B. Essen, Trinken, Kleidung sowie Ereignisse und Strukturen des Lebens wie Lebensgemeinschaft, Liebe, Bund und Vertrag zum Zeichen des Einbruchs des Göttlichen in das Leben von Einzelnen und des Volksganzen? Was sind die bevorzugten »Zeichen der Propheten«?
5. Welche prophetische Zeichen dienen speziell der Ankündigung künftigen und endgültigen Heils, das Gottes Immanenz und Transzendenz zur unverlierbaren Einheit fügt? Abschließend behandeln wir also die »Zeichen künftigen Heils«.

Bei der Darlegung der Bereiche und ihrer Zeichen werden uns zwei Fragen konstant begleiten:

- In welchen Zeichen und Gegebenheiten begegnet und widerfährt dem Menschen göttliches Heil?
- Mit welchen Zeichen, Zeiten, Orten bereitet der Mensch göttlichem Heil den Weg, schafft Ebenen und Schauplätze, daß ihm Heil geschenkt wird?

Oder kürzer gefragt:

- Womit und worin schenkt Gott sein Heil?
- Was stellt der Mensch für Gottes Heilszuwendung bereit?

Der Beitrag ist von der Überzeugung getragen, daß das religiöse Zeichenhandeln Alt-Israels legitimer, originärer und in sich gültiger Glaubensausdruck für das Heilshandeln Gottes ist und nicht zur Vor- und Vorbereitungsstufe, die noch der Erfüllung und Entfaltung durch das Christusereignis bedarf, degradiert werden

kann. Diese Rangstellung verleiht den religiösen Zeichen Israels unmittelbar exemplarischen Charakter für die gläubige Existenz heute und für ihre Suche nach adäquaten Zeichen gläubiger Überzeugung vom heilswirkenden Gott.⁶

1. Die Zeichen heiliger Orte

1.1 Natur

Der Israelit bewertet Elemente und Gegebenheiten der Natur wie Bäume, Steine, Wasserquelle und Berg als Zeichen göttlicher Gegenwart. Das geschieht durch die Anrufung des Gottesnamens, durch Altarbau und Gelübde.

Die Naturelemente können auch zu Erinnerungszeichen für besondere Gotteserfahrungen werden. Sie markieren also von Gott geschenktes Heil, können aber auch von Menschen bereitgestellte Orte für ein Kommen und Einwohnen Gottes werden. Im einzelnen:

a) Baum

- Abraham erfährt an der »Orakel-Eiche« von Sichem eine Jahwevision und baut dort einen Altar (Gen 12,6f).
- Ebenso zeichnet er die »Eichen von Mamre in Hebron« aus, wo er sein Zelt aufschlägt (Gen 13,18).
- Nach einem Vertragsschluß in Beerscheba pflanzt Abraham eine Tamariske und ruft dort Jahwe unter dem Namen »Gott, der Ewige« (*'El 'ōlam*) an (Gen 21,31-33).
- König Saul und sein Hofstaat erfahren von Davids Geschick auf der Flucht, »unter der Tamariske auf der Höhe« von Gibeon sitzend (1 Sam 22,6).

b) Stein

- Jakob nimmt den Stein, der ihm als Kopfkissen während des nächtlichen Traumerlebnisses in Bet-El gedient hatte, stellt ihn als Steinmal (Massebe) auf und salbt ihn. Der Stein wird sozusagen Grundstein des Heiligtums von Bet-El (»Haus des Gottes El«)

(Gen 28,16–19). Nach dem parallelen priesterschriftlichen Bericht in Gen 35,14f richtet Jakob in Bet-El ein Steinmal als Gedenkstein für eine besondere Gottesoffenbarung auf, begleitet von Öl- und Wasser-riten.

- Ein Steinhügel bzw. ein Steinmal fungiert gleichsam als göttlicher Zeuge beim Grenzvertrag zwischen Jakob und Laban, bei dem die beiderseitigen Stammesgottheiten unter Eid angerufen werden (Gen 31,51–54).

c) *Wasserquelle / Brunnen*

- Hagar gibt dem Quellort in der Wüste, an dem sie durch den Boten Jahwes eine neue Lebensperspektive erfährt, den Namen »Brunnen des Lebendigen, der nach mir schaut« (Gen 16,7–14).
- Jahwe nennt sich in einer Scheltrede des Jeremia-Buches (Jer 2,13) selber »den Quell des lebendigen Wassers«, den Israel gegen brüchige Zisternen eingetauscht hat.
- In den Tempelvisionen der Propheten Ezechiel (47,1.6–9) und Joel (4,18) entspringt im Jerusalemer Tempel eine Quelle, die das Land heilt und tränkt.

d) *Berg / Höhe*

- Die Erprobung Abrahams durch die Opferung seines Sohnes findet auf einem bestimmten, von Gott zugewiesenen Berg statt. Abraham benennt ihn nach der dort gemachten besonderen Jahweerfahrung: »Jahwe wird sehen« (Gen 22,1.2.14).
- Die Opfer- oder Kulthöhe ist der häufig genannte Schauplatz großer Opfer der Könige Israels (2 Kön 16,4; 23,15) wie des Volkes, die freilich aus der späteren Sicht der Verfasser verurteilt werden.

Der Israelit begegnet also dem Göttlichen in den Grundelementen der Natur. Dabei setzt er Natur und Gott nicht einfach gleich, vielmehr vollzieht er im Erleben und im Handeln mit diesen natürlichen Zeichen Grundgegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten seiner Existenz bewußt und gläubig nach:

- daß er lebt und Lebensquellen für die Erhaltung seines Lebens braucht (Wasser),

- daß er sich seine Lebensgrundlage schaffen muß, um auf sicherem, verlässlichem Grund zu stehen (Stein),
- daß er Leben empfängt und weitergibt (der Baum als Sinnbild der Fruchtbarkeit),
- daß sein Leben Schutz und Geborgenheit, aber auch Horizonte und Perspektiven braucht (Berg).

Diese Grundvollzüge des Lebens – realisiert und erlebt an den Grundelementen der Natur – verweisen den gläubigen Menschen auf die Quelle und die Ursache des Lebens überhaupt, auf Gott, den Schöpfer allen Lebens. In dieser Weise werden die Gegebenheiten der Natur in Israel zu Zeichen für Gott, der Ursache und dem Ausgang allen Lebens; dies geschieht fernab aller Identifikation von Natur und Gott.

Der Mensch hat nun oft das Bedürfnis, diese Elementarzeichen der Natur, in denen ihm das Göttliche und der göttliche Ursprung seines Lebens begegnen, auszugrenzen und sie aus dem profanen (alltäglichen) in den sakralen (nicht alltäglichen, besonderen, heiligen) Bereich zu überführen. Dazu dienen die Benennung des Ortes unter Anrufung des Gottesnamens oder Riten wie Salbung, Trank- oder Speiseopfer. Dies drückt das Verlangen des Menschen aus, das Göttliche festzuhalten, ihm Wohnung und Dauerstätte zu bereiten, um es ganz zu beherbergen. Doch ist sich der Gläubige des Alten Orients stets bewußt, daß er Gott nicht festhalten, ihn auch nicht zur Gegenwart zwingen kann: Gott kann kommen und Wohnung nehmen, er kann aber die Behausung, die ihm der Mensch anbietet, jederzeit auch wieder verlassen. Gott steht nicht in der Verfügung des Menschen und seiner für das Göttliche verwendeten Zeichen.

Als religionsgeschichtlicher bzw. archäologischer Beleg zu diesem Bereich der natürlichen Heilszeichen bleibt noch nachzutragen: Der Baum als Zeichen des Göttlichen ist im Kulturraum des Alten Orients ikonographisch gut bezeugt.⁷ Er ist begleitendes Bild, dann auch stilisiertes Symbol der Göttin und markiert Fruchtbarkeit und Lebensweitergabe. In der doppeldeutigen, auch alttestamentlich belegten Bezeichnung

Aschera lebt diese Vorstellung fort: Aschera ist Name der Göttin, aber auch ihr Kultsymbol in Gestalt eines Baums.⁸

Steinmale in Form von aufgerichteten Kultsteinen (Masseben) sind in Einzel- und Reihenform ebenfalls archäologisch gut bezeugt. Sie repräsentieren nach heutiger Kenntnis männliche und weibliche Gottheiten.⁹

1.2 Kultur

Das zum Bedürfnis des Menschen Gesagte, das Göttliche auszugrenzen und festzuhalten, gilt in besonderem Maß für die Heilszeichen, die der Israelit in den Bereichen von Dorf- und Stadtkultur und ihrer Zivilisation bereitstellt und gebraucht.

Allen voran das Heiligtum in seinen vielfältigen Formen. Es dient, wie Ex 25,8 exemplarisch formuliert, als »Wohnung Gottes in der Mitte der Menschen«.

Dabei gilt: Das Heiligtum entspricht in Größe und Architektur in der Regel den Lebensformen und Erscheinungsweisen menschlicher Wohnung und Wohnkultur:

- Das Zelt gilt als bewegliches Heiligtum der Nicht- oder nur Halbseßhaften.¹⁰
- Der Kultplatz des frühisraelitischen Dorfes mit Altar und Massebe¹¹ unter freiem Himmel dokumentiert den provisorischen Charakter dieser ersten Siedlungen im Gebirge und gibt vielleicht das Modell für die spätere Bama, die Kult- und Opferhöhe ab (1 Sam 9,12f.19.25).¹²
- In einem Grenz- und Garnisonsort der frühen Königszeit wie Arad hat das gemauerte Heiligtum die Form eines Breitraumhauses, Grundtypus der dörflichen Wohnkultur in Israel; es beherbergt in seinem Zentrum (Adyton) Massebe und Räucheraltärchen.¹³
- Nur die Stadtkultur kennt den Tempel als Großheiligtum; er entspricht als Wohnung der Gottheit (*debīr*) dem Palast (*hēkal*), der Wohnung des die Gottheit repräsentierenden Königs.¹⁴ Tempel und Palast stehen in lokaler und ideeller Nähe. Dies gilt auch

für den Jerusalemer Tempel, wie alttestamentliche Texte mehrfach bezeugen.¹⁵

So sehr die Einzelheiten der Jerusalemer Tempelanlage und ihre Veränderungen im Laufe der Epochen und Bauphasen auch umstritten sind,¹⁶ die Grundelemente eines altorientalischen Tempelbaus und ihre Funktion sind erkennbar. Der Jerusalemer Tempel folgt dem Bauplan eines nordsyrischen Langhaustempels¹⁷ und gliedert sich in drei Bereiche: Ulam (Vorhalle), Hekal (Halle) und Debir (Allerheiligstes).

Für unseren Zusammenhang ist interessant, daß der Debir die Wohnung der Gottheit ist, die in der Regel durch die Statue oder das Götterbild im Debir präsent ist. Ob der Jerusalemer Tempel in der Frühzeit ein Jahwebild oder eine Jahwestatue aufgewiesen hat, ist umstritten.¹⁸ Die alttestamentlichen Texte bezeugen als Substitut für die Präsenz Jahwes im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels den Kerubenthron und die Lade; letzterer werden unterschiedlichste Funktionen zugeschrieben:

- Sie gilt als göttliches Zeichen und Schutzpanier aus den Philisterkämpfen (1 Sam 4–6; 2 Sam 6).
- Sie firmiert zusammen mit dem Kerubenthron als leerer Gottesthron und betont so die Transzendenz Jahwes; denn Jahwe hat seinen Thron im Himmel, die Erde ist bloß »Schemel seiner Füße« (Jes 66,1).
- In den späten Pentateuch-Texten erfüllt sie nur noch funktionale Zwecke: Sie ist Behältnis für die Bundesurkunde (Ex 25,21) bzw. die Gesetzestafeln (Dtn 10,1–5) oder sie ist in der priesterlichen Tradition die Stätte der Sühne und Reinigung Israels, des Heiligtums und seiner Priester am Versöhnungstag.¹⁹

Einige Einrichtungsgegenstände im Jerusalemer Tempel lassen noch erkennen, daß die Tradition eines Gottesbildes oder einer -statue fortlebt:²⁰

- Der Schaubrottisch und die Schaubrote (Ex 25,23–30) sind Restelemente der Maßnahmen zur Versorgung der Gottheit und der Pflege ihrer Statue durch die Bereitstellung von Speisen.
- Der goldene Leuchter mit sieben Armen und sieben

Lichtern (Ex 25,31–40) bildet evtl. auch ein symbolisches Substitut für die nicht (mehr) vorhandene Statue im Allerheiligsten, wie auch die fünfte Vision Sacharjas (Sach 4,1–3) vermuten lassen könnte.

Zur Grundausrüstung des Jerusalemer Tempels gehört auch der Altar (Ex 27,1–8). Er stand im Tempelhof und diente der Darbringung der Brandopfer. Seine Funktion unterscheidet sich freilich von der Bestimmung früherer Altäre als Gedenkorte, wie dies z. B. in Gen 12,6–9; 33,18–20; 35,7 geschildert ist.

All die genannten Zeichen heiliger Orte in ihren unterschiedlichsten Spielarten in Wüste, Dorf und Stadt dienen dem einen Ziel, dem Göttlichen oder, biblisch gesprochen, dem »Gott unter uns« Wohnung zu bereiten.

Der Gläubige kann an der heiligen Stätte und ihren Einrichtungen und Zeichen Gott im Bild schauen, also seine heilvolle Gegenwart erfahren; er kann sich der göttlichen Heilstaten erinnern (Lade) und sich ihrer neu vergewissern; er kann sich wieder an der Weisung Gottes orientieren – und er kann, wie im Folgenden beleuchtet werden soll, die Zeichen seiner eigenen persönlichen Frömmigkeit als Ausdruck seines Dankes, seiner Bitte, seiner Hoffnung vollziehen.

2. Die Zeichen persönlicher Frömmigkeit

Spärlich fließen die Quellen über individuell gebrauchte Heilszeichen, besonders für die frühe Zeit Israels.

Wenigstens erlaubt das mehrmalige Vorkommen der Teraphim (Götterbilder) im Alten Testament²¹ die Annahme, daß im Rahmen von Familien- und Hauskulten Götterbilder verehrt wurden, die Glück und Kontinuität der Großfamilie und die Verbindung mit ihren vergöttlichten Ahnen garantieren sollten.²² Gerade hinter der kritischen Ironie der Erzählung von Rachels Diebstahl der Teraphim (Gen 31,19.30–35) wird die Bedeutung dieser Heilszeichen für die persönliche Frömmigkeit in der Familie deutlich spürbar.

Die Archäologie hat uns den Gebrauch von Amuletten als besonders intimen Zeichen persönlicher Frömmigkeit auch für Israel verbürgt²³, und zwar als Grabbeigabe mit Segenswünschen, die dem aaronitischen Segen (Num 6,22–27) ganz nahe stehen.

Das vorzüglichste Zeichen persönlicher Frömmigkeit ist das Opfer, das mit einer Gelübde darbringung parallel gehen kann. Die Erzählung von 1 Sam 1 liefert einen Musterbeleg für das frühe Verständnis des Opfers in Israel: Eine Familie begibt sich einmal im Jahr zum Heiligtum (Schilo), um Gott zu verehren und ihn durch Opfer gnädig zu stimmen (1,3); denn Opfer ist Gabe an die Gottheit, damit die Gottheit ihrerseits wieder reichlich gibt (lat. do, ut des). Das Opfer kann, wie in diesem besonderen Notfall der Familie, mit Gebet und Gelübde verbunden und damit in seiner Wirkung verstärkt sein (1,10–13). Auch die Erfüllung des Gelübdes wird von (Dank-) Opfern begleitet (1,24–27).

Diese Grundintention des Opfers als vornehmstes Zeichen persönlicher Bindung an die verehrte Gottheit bleibt sicher auch bei den späteren königlichen Großopfern erhalten, wie sie z. B. in 2 Kön 16,10–16 geschildert sind, auch wenn dort, und besonders in der priesterlichen Opfertora von Lev 1–7, die Systematisierung der Opfer nach Opfermaterie (tierisch und pflanzlich), Opferart (Ganzbrand-, Teil-, Gabe-, Schlachtopfer) und Opferwirkung (Schuld- und Sündopfer zur Entsühnung) im Vordergrund steht.

In aufgeklärten Kreisen der Nachexilszeit – eindrucksvoll dokumentiert im Ps 50,7–15 – ergibt sich eine schöpfungstheologisch bedingte Wende in der Bewertung der Opfer: Jahwe als universaler Weltengott und Schöpfer alles Lebendigen (50,10–12) braucht keine Opfer zu seiner Versorgung; der Mensch bedarf des Opferzeichens, um Gott für seine immer neuen Gaben zu danken. So verändern sich Motiv und Funktion sowie Bedeutung der Opfer: Sie dienen nicht mehr dem Bedürfnis der Gottheit, sondern drücken das anhaltende menschliche Bedürfnis aus, Lob und Dank für von Gott Empfangenes zu sagen.

Es entspricht dem aufgeklärten Programm der Psalmen 50 und 51, daß sie das »Lobopfer der Lippen« als das adäquate Ausdrucksmittel menschlichen Danks für göttliches Heil propagieren (50,14; 51,17–19).

Ernst gemacht hat mit dieser Neudefinition und Umwidmung des alten Opfers der Beter des 40. Psalms, wenn er statt der Tier- und Speiseopfer eine Schriftrolle (*megillā*) als Motivgabe ins Heiligtum bringt (40,7.8), der er seinen Schicksalsweg, aber auch die Erfahrung seiner Rettung aus tiefer Not (40,3) anvertraut hat, und die er als exemplarische Lobopfergabe darbringt (40,4).²⁴ Die deuteronomische Theologie, die in Vielem eigene Wege geht, entwickelt ihre besonderen Zeichen persönlicher Frömmigkeit, die hier auch deswegen genannt seien, weil sie bis heute die tägliche und häusliche Gebetspraxis gläubiger Juden zeichenhaft begleiten.

Es sind die Zeichen (*ʾōtōt*), gebunden ans Handgelenk, der Schmuck auf der Stirn (*tōtapōt*) und die Schrift auf den Türpfosten (*mezūzōt*) (Dtn 6,8.9), die den Israeliten an die Treue zu Gesetz und Recht ermahnen (6,1) und an das täglich zu erneuernde Bekenntnis, »Jahwe ist der Eine«, erinnern sollen (6,4).

Diese von deuteronomischen Idealen geprägten Zeichen drücken die Überzeugung aus, daß der einzelne Gläubige in Israel durch Gebetsobservanz und Jahwebekenntnis Wege persönlichen Heils finden und auf ihnen zum Ziel eines geglückten Lebens gelangen kann:

»Jahwe hat uns verpflichtet, alle diese Gesetze zu halten..., damit es uns das ganze Leben lang gut geht und er uns Leben schenkt, wie wir es heute haben« (6,24).

Die heutige jüdische Praxis, mit dem Bekenntnis des *Šemaʾ Jisraʾel* (Höre, Israel) und dem Anlegen der Gebetsriemen (*Tefillin*) nach Dtn 6,4.8 den Tag gläubig zu gliedern, führt uns nun zu den Ausdrucksformen der alten Israeliten zurück, die die geprägten Zeiten des Lebens, der Woche und des Jahres als Begegnungen mit dem Heil zuwendenden Gott begreifen und deuten.

3. Die Zeichen heiliger Zeiten

3.1 Lebenszyklus

Die mit dem Lebensanfang und -ende verbundenen Grenzerfahrungen des Menschen haben auch in Israel zu religiösen Ausdrucksformen und Begleithandlungen geführt, die diese die Glaubensgemeinschaft beschenkenden, aber auch gefährdenden Vorgänge unter Schutz und Geleit Gottes stellen sollen.

Für den Lebensanfang kennen wir bei der Geburt nur den Akt der Namensgebung (Gen 29,31–30,24), der ja im semitischen Kulturbereich in der Regel eine dankende, bittende, bekennende Gebetshandlung darstellt, insofern die semitischen Personennamen meist sog. theophore, also Gott als Handlungssubjekt nennende Satznamen sind (z. B. *Jišma'-'El* »Gott möge hören«).

Ganz besondere Bedeutung und Hervorhebung erhält der Akt der Beschneidung der männlichen Erstgeburt am siebten Tag nach der Geburt: Die priesterliche Theologie und Gesetzgebung interpretiert ihn als Zeichen des Bundes zwischen Jahwe und Israel (Gen 17,9–11) und erhebt ihn zum Identitätsmerkmal Israels, das im Exil unter fremden Völkern lebt.

Weniger bekannt ist, daß der Zeitpunkt der Entwöhnung des Kindes von der Mutterbrust rituell begangen wurde: Gen 21,8 spricht von einem häuslichen Festmahl, das Abraham bei der Entwöhnung Isaaks ausrichtete; Hanna zieht zur Entwöhnung Samuels mit reichen Opfergaben zum Heiligtum (1 Sam 1,24f).

Im Kontext altorientalischer Kultur erstaunt es nicht, daß auch in Israel das Lebensende des Menschen von allerlei zeichenhaften Handlungen begleitet war, die vor allem die Überlebenden vor den Gefährdungen der Todesdämonen schützen und ihnen die Lebenszusage Jahwes vermitteln sollten. Freilich erfahren wir davon nur wenig und dann vor allem indirekt, wie z. B. in einer Volksklage Jeremias (Jer 16,5–8): Totenklage und »Kondolenzbesuch« (16,5) gehörten offensichtlich ebenso dazu wie apotropäische Riten zur Abwendung

von Todesdämonen (16,6) und vor allem das Reichen von »Trauerbrot« und »Trostbecher« (16,7): Das sind bewußt gesetzte Lebenszeichen, die zur Fortführung des Lebens ermutigen und den kontinuierlich fließenden Lebensstrom bezeichnen sollten. Der in 16,5 gewählte Ausdruck für derlei Kultmahlbräuche (*marziḥ*) taucht in Ugarit im Zusammenhang mit dem Toten- und Ahnenkult auf und könnte auch für Israel derartige kräftigende und sensitive Heilszeichen im Rahmen des Totenkults erschließen lassen.²⁵

So war der gesamte Lebenszyklus in Israel von heilmächtigen Zeichenhandlungen umgriffen.

3. 2 Wochenzyklus

In der Reihe der sechs Arbeitstage erfährt der siebte Tag in Israel eine besondere zeichenhafte Betonung als von den vorausgehenden Tagen »ausgesonderter«²⁶ Ruhetag mit striktem Arbeitsverbot und strenger Ruhepflicht für das ganze israelitische Bürgerhaus.²⁷

Die Dekalogfassungen des Sabbatgebots (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15) bringen den »Sabbat« genannten siebten Tag erstmals in Beziehung zu Jahwe (Ex 20,10; Dtn 5,14); die später angefügten Begründungen (Ex 20,11; Dtn 5,15) liefern die theologischen Motivationen nach und verankern den Sabbat in der Schöpfung bzw. im Exodusereignis.

Im Exil wird die strenge Beobachtung des Sabbats zusammen mit der Beschneidung zum Identitätszeichen Israels.

3. 3 Jahreszyklus

Die Gliederung des Jahres geschieht nach dem Zeugnis der ältesten Texte²⁸ durch drei Feste, die Zentralereignisse des bäuerlichen Jahres, nämlich Erntevorgänge markieren:

- das Fest der ungesäuerten Brote (*maṣṣōt*) im Frühjahr, wohl nach Abschluß der Gerstenernte;
- das Wochenfest (*šhabū'ōt*) nach der Weizenernte;

- das »Fest der Lese an der Jahreswende« (*hag ha = 'asīp t · qūpat ha = šanā*) wahrscheinlich zur Wein- und Olivenernte im Herbst.

Frühjahrs- und Herbstfest erfahren jeweils Ausweitung und Ergänzung: Das Fest der Ungesäuerten Brote wird mit Pascha verbunden (Lev 23,4–8; Ex 12,2ff.14ff), das Herbstfest entfaltet sich in drei Festen: Neujahr-, Versöhnungstag, Laubhüttenfest (Lev 23,23–36).

In diesem Spätstadium sind die Hauptfeste mit Opferbegängnis und Festversammlung angereichert (Lev 23,4–38), was zusätzlich verdeutlicht, daß die im Jahreskreis wiederkehrenden Zeiten besondere Heilsbegegnungen vermitteln.

Das Zeugnis der Propheten war bei der Erarbeitung der heilmächtigen Zeichen des Alten Testaments schon mehrfach wertvolle Quelle. In den letzten beiden Abschnitten des Beitrags sollen ausschließlich die Propheten mit ihren Zeichenhandlungen und zeichenhaften Aussagen bzw. Bildern zur Sprache kommen. Damit bezeugen sie besonders eindrucksvoll Gottes Nähe zu den Menschen.

4. Die Zeichen der Propheten

Propheten in Israel unterstützen ihre im Vordergrund stehende Wortverkündigung bisweilen durch Zeichen und Zeichenhandlungen.²⁹ Dies geschieht aus Gründen der Veranschaulichung ihrer Botschaft, der Bekräftigung ihrer Mahnung, der Drohung und Verheißung, durchaus noch in der Überzeugung der magischen Wirksamkeit des gesetzten Zeichens. Dies wird besonders deutlich bei den Zeichenhandlungen, die Mose und Aaron in prophetischer Funktion mit ihrem Stab vor dem Pharao vollführen und damit die Plagen über Ägypten verhängen (Ex 7,8–8,15). Auch bei Jeremias Zeichenhandlung des Jochtragens (Jer 27; 28) ist die magische Wirkung der prophetischen Aktion auf seinen Prophetenkollegen Hananja und das Volksganze spürbar. Bei den folgenden Beispielen prophetischer Zeichen-

handlungen soll jeweils nach ihrer Leistung und Aussage sowie nach ihrer Wirkung gefragt werden: Welche Aussagen des Propheten will das Zeichen unterstreichen, welches seiner Anliegen verdeutlichen? Was bewirkt das Zeichen, was ist Folge der Zeichenhandlung?

– Das Überwerfen des Prophetenmantels Elias über seinen Nachfolger Elischa in 1 Kön 19,19–21 drückt die Absicht Elias aus, die Kontinuität seiner Prophetenrolle auch nach seinem Weggang zu gewährleisten. Es bewirkt unmittelbar und mit fast magischer Kraft den Gesinnungswandel Elischas, der den bisherigen Beruf und die Geborgenheit seiner Familie aufgibt und sich in die Nachfolge Elias begibt. Aus der Entrückungsgeschichte Elias (2 Kön 2) wird deutlich, daß die Übernahme des Prophetenmantels durch Elischa auch die Übertragung der Amtsvollmachten und Berufsscharismen seines Vorgängers bewirkt (2 Kön 2,8.13f).

– Bei den Zeichenhandlungen, mit denen Elischa menschliche Not und Mängelercheinungen wendet³⁰, benützt der Prophet keine speziellen Zeichen, sondern übernimmt menschliche Gegebenheiten und Vorfindlichkeiten wie Mehl (2 Kön 4,41), Brot und Körner (4,42), Ölfässer (4,3–7), um mit der gesamten Zeichenhandlung Jahwe als heilswirksamen, lebensspendenden und -erneuernden Gott zu vergegenwärtigen. –

In ähnlicher Weise werden die zeichenhaften Handlungen Jesu an den hilfsbedürftigen Menschen seiner Zeit zu Großzeichen für die göttliche Fülle und den Segen der anbrechenden Heilszeit in der Basileia Gottes.

– Wenn Jeremia im Auftrag Jahwes einen leinenen Gürtel um seine Hüften legt (Jer 13,1.2), dann will er dem Haus Juda bildhaft vor Augen führen, welchem Gott es sich in Treue, Anhänglichkeit und Liebe hätte ausschließlich anschmiegen³¹ sollen (13,11). Die Wirkung dieses Zeichens war also ursprünglich auf Judas Umkehrbereitschaft und erneuerte Ganzhingabe an Jahwe gerichtet. Da das Volk sich verweigert, verwandelt sich das primäre Heils- und Liebeszei-

chen des Gürtels in ein Unheilszeichen, das Juda Verderben und Untergang ankündigt (13,3–10).

- Der Befehl Jahwes an Ezechiel im Rahmen seiner Berufungsvision, die Buchrolle zu essen (Ez 2,8–3,3), zielt auf die Notwendigkeit der Annahme und der Verinnerlichung der aufgetragenen Botschaft durch den Propheten; es ist die Voraussetzung seiner Wirksamkeit und Verkündigung. Obwohl die Buchrolle mit einer Negativbotschaft beschrieben zu sein scheint (2,10), übt sie auf den Propheten angenehme Wirkung aus und schmeckt »süß wie Honig«. – In der Übernahme dieser Zeichenhandlung in Offb 10,8–11 ist dagegen die Wirkung auf den Seher ambivalent: »Süß im Mund, bitter im Magen« (Offb 10,10).
- Gerade im Hinblick auf die christliche Zeichenhandlung der Eucharistie scheint ein letztes prophetisches Heilszeichen noch erwähnenswert: der Los- und Schicksalsbecher. Er ist in den Psalmen Bild für das »Glückslos« des Erb- und Besitzanteils, den Jahwe dem Beter zuteilt³², oder das Zeichen der Segensfülle, die Jahwe in reichem Maß gewährt.³³ Bei den Propheten³⁴ wird er zum Zornesbecher Jahwes, der Israel im Gericht taumeln macht. Doch unter den Vorzeichen gewendeten Unglücks und kommenden Heils nimmt Jahwe Israel den Taumelbecher aus der Hand (Jes 51,22) und kredenzt auf dem Zion beim Festmahl aller Völker erlesenste Freudenweine (Jes 25,6).³⁵

Mit dem in der Heilsprophetie positiv bewerteten, aber sonst stets ambivalenten Bechersymbol³⁶ sind wir beim letzten Bereich angelangt, den Zeichen und Bildern, mit denen die eschatologische Prophetie das ersehnte künftige Heil ansagt.

5. Die Zeichen künftigen Heils

Nach dem Exil drücken Propheten die Hoffnung auf geänderte Zeitverhältnisse in vielen Bildern aus. Bekannt ist daraus z. B. das Bild von der neu grünenden Wurzel Jesse geworden (Jes 11,1), das die realistische

Heilserwartung auf die wieder auflebende David-Dynastie manifestiert.

Andere Prophetentexte verlagern ihre Hoffnungsvisionen auf fernere Zeiten, auf die Endzeit, die völlig gewandelte Verhältnisse in Gesellschaft und Zusammenleben der Menschen bringen soll. Daraus verstehen sich die eschatologischen Heilszeichen, die dort dominieren: Stadt, Kleider, Ehe, Mahl sind aus Alltag und Gesellschaft vertraute Größen und firmieren als Chiffren für von Gott völlig gewandelte und veränderte Gesellschaftsverhältnisse, für eine neue Welt, in der die Spannung zwischen Gottes Transzendenz und Immanenz aufgehoben ist.

Allen Bildern voran steht das einprägsame Heilszeichen der Stadt:

- In den Stadtliedern von Jes 25,1-4 und 26,1-6 kontrastieren die vernichtete feindliche und die von Jahwe erneuerte Stadt. In Jes 60 wird Zion selbst zum Sinnbild und Gehalt der neu aufgegangenen und erschienenen *kabōd JHWH* (der »Herrlichkeit« Gottes): Durch die Bewegung, die Jahwe erneut auf Zion zu macht, gerät sie selbst in Bewegung und bewegt die Völker, in Scharen und mit Schätzen zu ihr zu kommen. Die neu erleuchtete und vom Lichtglanz Jahwes durchflutete Stadt kann dieses Licht für immer bewahren, weil Jahwe ihr ewiges Licht ist (60,20; vgl. Offb 21,23).
- Im unmittelbaren Kontext dazu (Jes 61,3) wird der Alltagsgegenstand des Kleides zum Zeichen künftigen Heils und völlig gewandelter Verhältnisse: Der von Jahwe gesalbte Prophet kleidet die Trauernden Zions neu. Er befreit sie von den schmutzstarrenden Lumpen und den farblosen Trauergewändern und stattet sie mit festlichem Kopfschmuck und Salböl aus. Das neue, wohlriechende Freudenkleid wird zum Zeichen für die verwandelte Stadt, ihr äußeres Erscheinungsbild zeigt ihren inneren Wandel an.
- Daher findet Zion wieder Anklang bei ihren Brautwerbern. Jes 62,1-5, geprägt von Liebes- und Ehe-metaphorik, erklärt den Zustand der Verödung und

Vereinsamung für die Stadt als beendet und preist sie als bräutliche Erscheinung, an der sich auch Jahwe erfreut. Noch deutlicher spricht Jes 54,4–8 von einem erneuerten Liebesbund zwischen Jahwe und seiner Stadt, die er als seine unvergessene Jugendliebe wieder heimholt. So wird in diesen eschatologischen Texten das bräutlich liebende Verhältnis von Mann und Frau zum Heilszeichen für die nie erkaltende, bräutlich werbende Liebe Gottes zu seinem Volk.

- Das Zeichen des Mahles drückt auch in der prophetischen Eschatologie höchste Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander aus. Wenn Gott selber beim endzeitlichen Mahl der Jesaja-Apokalypse (Jes 25,6–8) Gastgeber und Mahlherr aller Völker ist, dann hat er als universaler Weltengott die lebensbedrohlichen Barrieren zwischen den Völkern beseitigt und damit die Ursachen für Tod und Zerstörung auf der ganzen Erde. So wird gerade das Mahl das intensivste Heil- und Hoffnungszeichen für den künftigen Äon und seine ungebrochene und ungetrübte Gemeinschaft mit Gott, ein zentraler Aspekt, der auch unsere eucharistische Mahlfeier prägt.

Resümee

Der Beitrag soll in vier Schlußthesen zusammengefaßt und aktualisiert werden:

1. Der Israelit drang in der Begegnung mit den Grundelementen der Natur zum Glauben an den gottgewirkten Ursprung allen Lebens vor und erfuhr sie als Zeichen göttlicher Nähe. Er hielt diese Gotteserfahrung durch verschiedene zeichenhafte Einrichtungen fest und bereitete dem göttlichen Geheimnis in Heiligtum und Tempel Wohnstatt.

Die Naturbezogenheit der Glaubensfindung und Glaubensbegründung in Israel ermutigt den Menschen unserer Tage, aus seiner neu gewonnenen Beziehung zur Natur das Geheimnis des Lebens bewußt wahrzunehmen und zum Geheimnis Gottes vorzudringen.

2. In verschiedenen Zeichen und Institutionen persönlicher Frömmigkeit, die stark dem Wandel von Gesellschaft und Kultur unterworfen waren, gewann der Israelit seine je eigene, originär geprägte Beziehung zu Gott.

Die Ausdrucksformen von Glaube und Frömmigkeit heute sollten sich entsprechend der so unterschiedlichen Voraussetzungen und der so verschiedenartigen kulturellen Wurzeln der Menschen unserer Tage entfalten dürfen; ihrer multikulturellen Vielfalt sollte breiter Spielraum eingeräumt werden.

3. Der Israelit erfuhr die prägenden Ereignisse des persönlichen und beruflichen Lebens als besondere Begegnungen mit dem Göttlichen und verlieh dem in Festzeiten und Riten beredten Ausdruck.

Die in unserem Kulturkreis überlieferten und noch praktizierten Zeiten, Zeichen und Gebräuche wären von daher auf eine Sinnmitte hinzuführen und von ihrer ursprünglich religiösen Qualität her neu zu beleben.

4. Die Propheten in Israel verdeutlichten Willen und Weltplan Gottes durch ausdrucksstarke Zeichen und Zeichenhandlungen, die dem Erfahrungsbereich der Menschen ihrer Tage nahe waren.

Die Sinnhaftigkeit biblischer Verkündigung heute wird auch an der Sinnlichkeit der Vermittlung und der Verstehbarkeit ihrer Vermittler gemessen. Die Konkretheit und Bildhaftigkeit biblischer Texte ist eine Chance für die lebendige Übertragung ihrer Gehalte in unsere Zeit.

Insgesamt wollte der Beitrag deutlich machen, welchen breiten Fundus an Zeichen für die Erfahrung des Göttlichen und an Zeichenhandlungen für die heilvolle Begegnung mit Gott das Alte Testament bereitstellt. Es sind Schätze, die noch kaum gehoben, geschweige denn für die Systematik einer christlichen Sakramentenlehre fruchtbar gemacht sind. Sie enthalten reiche Anregung auch für unsere gottesdienstliche Praxis und bibelkatechetische Vermittlung. Sie ermutigen uns schließlich zu einer sinnenfreudigen Verkündigung, die mit Zeichen und Bild die Heilsmächtigkeit unseres Gottes in Szene setzt.

Anmerkungen

- ¹ G. Koch, Sakramentenlehre I.II. In: Texte zur Dogmatik. Dogmatik 9,1.2. Graz 1991
- ² G. Koch, Sakramentenlehre I. AaO., 24
- ³ Jes 6,3; Ex 33,18–23; 1 Kön 19,11–13; Ijob 38–41
- ⁴ Hos 11,1–11; Jes 40,27–31; 54,5–10; Jon 3; 4
- ⁵ Zur Kritik am Terminus »Volksfrömmigkeit« vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. GAT 8/1. Göttingen 1992, 41f, Anm. 80. Zur Durchlässigkeit der Religionsausübung in den verschiedenen Gesellschaftsschichten s. M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. In: Kultur und Konflikt (Hg. v. J. Assmann/D. Harth). edition suhrkamp 612. Frankfurt a. M. 1990, 154f
- ⁶ In Verfolgung dieses Anliegens erscheint das vorsichtige Urteil P.W. Scheeles in G. Kochs Textsammlung zur Sakramentenlehre (I, 104–106; bes.: 106, vgl. Anm. 1) bemerkenswert, der der Meinung zuneigt, »die Kirche (habe) bei der Gestaltung der Sakramente und anderer Zeichenhandlungen auch an außerchristliche religiöse Formen und Vollzüge angeknüpft«. Im übrigen stellt der dort aufgenommene Beitrag Scheeles ein begrüßenswertes Plädoyer für die Sakramentalität des Alltags dar, was wiederum an Israels Glaubenserfahrung anknüpft.
- ⁷ O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. QD 134. Freiburg 2. Aufl. 1993, 32f.264–270
- ⁸ 2 Kön 23,6.15; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels. AaO., 131
- ⁹ O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 37–39
- ¹⁰ Vgl. das hl. Zelt in Ex 25ff als Wanderheiligtum in der Wüste
- ¹¹ H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie II/1. München 1988, 407–410
- ¹² H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 627f; O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 344f; M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. AaO., 154f
- ¹³ H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 482f.624
- ¹⁴ H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 474–476
- ¹⁵ 2 Sam 7; 1 Kön 7
- ¹⁶ Th.A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Bd. 1. Leiden 1970; O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 189–196; H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 465–474; vgl. 1 Kön 6
- ¹⁷ H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 461–466; bes.: 464; O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 189
- ¹⁸ Vgl. O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 190f; H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. AaO., 468
- ¹⁹ Genauer ist es die *kapporät*, die Deckplatte der Lade; vgl. Lev 16,14f
- ²⁰ Das Folgende nach H. Niehr, Zur Frage des anikonischen JHWH-

Kultes im Ersten Tempel. Manuskript Antrittsvorlesung Tübingen 1993

- ²¹ Außer Gen 31,19ff auch in Ri 17,5; 18,14–20; 1 Sam 19,13.16; Hos 3,4
- ²² Dazu vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. AaO., 63–67
- ²³ Die Amulettfunde von Ketef-Hinnom in Jerusalem: 6./5. Jahrhundert; vgl. O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. AaO., 417–422
- ²⁴ Vgl. zu dieser Sicht von Ps 40 K. Seybold, Die Psalmen. UTB 382. Stuttgart 1986, 40–42
- ²⁵ O. Loretz, Ugarit und die Bibel. Darmstadt 1990, 112.125–143; bes.: 141–143
- ²⁶ Das bedeutet *qiddeš* – »heiligen« ursprünglich.
- ²⁷ Ex 23,12; 34,21; 20,10 Par
- ²⁸ Ex 23,14–16; 34,18.22
- ²⁹ Übersicht bei G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten. AThATNT 54. Zürich 2. Aufl. 1968
- ³⁰ 2 Kön 2,19–22; 4,1–7.38–44
- ³¹ Das Jer 13,11 dafür verwendete Verbum *dabaq* hat erotische Bedeutungsmerkmale; vgl. ThWAT II, 85
- ³² Ps 16,5.6
- ³³ Ps 23,5
- ³⁴ Jer 25,15–29; Jes 51,17–23; Hab 2,15–17
- ³⁵ M. Häusl. In: Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Hgg. von E. Schulz/O. Wahl. Frankfurt 1995, 535 gibt den Hinweis, daß die Hervorhebung der Festweine als Kontrastvorstellung zum Taumelbecher zu verstehen sein könnte. Frau Häusl danke ich für wertvolle Anregungen beim Konzipieren dieses Beitrages.
- ³⁶ Das gilt auch für die neutestamentliche Verwendung des Becherbildes, besonders beim Abendmahl und in der Getsemani-Szene (Mk 14,25; 14,36).

Ausgewählte Literatur

- R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. GAT 8/1. Göttingen 1992
- G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten. AThATNT 54. Zürich 2. Aufl. 1968
- O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. QD 134. Freiburg 2. Aufl. 1993
- K. Seybold, Die Psalmen. UTB 382. Stuttgart 1986
- H. Weippert, Palästina in Vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie II. München 1988