HALLISCHE UNIVERSITÄTSREDEN

42

Vom Werden der biblischen Gottesanschauung und ihrem Ringen mit dem Gottesgedanken der griechischen Philosophie

Rede

gehalten beim Antritt des Rektorats der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg am 12. Juli 1929

von

Otto Eißfeldt



Max Niemeyer Verlag Halle (Saale) 1929

) 9309e

Hochansehnliche Versammlung! Verehrte Kollegen! Liebe Kommilitonen!

Die Tatsache, daß im Geistesleben der christlichen Völker zwei aus der Antike überkommene Mächte miteinander ringen, das jüdisch-christliche Erbgut und das griechische, ist oft beobachtet und oft dargestellt worden, auch von der dichtenden und bildenden Kunst der neuesten Zeit. Hermann Reich hat in seinem Trauerspiel "Ardalio" den Rausch und das Lachen des Dionysos dem asketischen Ernst des Galiläers gegenübergestellt, und Max Klinger hat Meißel und Pinsel der Veranschaulichung dieser Spannung dienstbar gemacht. Die Reliefs auf der Rücklehne des Beethoven-Thrones und das Gemälde "Christus und die Kardinaltugenden im Olymp" zeigen das. "Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden hat der Mensch die bange Wahl", mit diesem Schiller-Wort hat man nicht ungeschickt den hier dargestellten Kampf der beiden Mächte um des Menschen Seele Ausdruck zu geben versucht. An dieser Auffassung des jüdisch-christlichen Erbes einerseits und des griechischen andererseits ist etwas Wahres, aber das Wesen der beiden Größen wird so doch nicht ausgeschöpft. Das ist nur möglich, wenn man nicht von ihren Wirkungen auf den Menschen, von der Verschiedenheit des Menschentypus, den sie erzeugen, ausgeht, sondern von dem, was ihre letzte Tiefe ist. Das ist aber ohne Zweifel die Gottesanschauung.

Die Spannung zwischen biblischer und griechischer Gottesanschauung also — das ist das Problem der christlichen Geistesgeschichte, und nicht nur der christlichen, sondern ebenso auch der jüdischen und der islamischen. Denn

diese drei Religionen haben nicht nur das miteinander gemeinsam, daß sie alle auf dem Boden des Alten Testaments erwachsen sind, sondern auch das andere, daß griechischer Geist, schon an ihren Anfängen beteiligt, dann in immer neuen Wellen in sie eingebrochen ist. Überall sind es letztlich die beiden verschiedenen Gottesvorstellungen, die alttestamentliche und die griechische, die miteinander ringen.

Die Gottesanschauung des Alten Testaments ist die gegebene, von den drei Religionen als Offenbarung hingenommene. Sie ist personhafter Art. Gott ist der Herr und Vater, der Gesetzgeber und Richter, der Schöpfer und Erlöser, und die Gebetssprache vermehrt diese nach Betätigungen von Menschen gebildeten Epitheta noch durch andere Anthropomorphismen und redet von Gottes Hand und Herz, Zorn und Liebe, dessen sich bewußt, daß dies Bilder sind, aber Bilder, die der Wirklichkeit näher kommen als alle sublim-abstrakten Wendungen der Philosophie. Ein persönlichsittliches Verhältnis des Gehorsams ist es, das den Menschen mit diesem Gott verbindet. Hingegen entspricht die Gottesvorstellung der griechischen Philosophie intellektuellen Bedürfnissen, indem sie Antwort gibt auf die Frage nach der letzten Ursache. Gott ist hier die das All nach unabänderlichen Gesetzen bewegende Kraft und wird darum so abstrakt, so bestimmungslos wie möglich gedacht. Denkend kann der Mensch diesen aller positiven Eigenschaften baren Gott erfassen. Aber Gott ist hier nicht nur die letzte Ursache, sondern auch das höchste Gute, dem alles Wirkliche in stufenmäßiger Abschwächung seine Existenz verdankt. So strebt die Seele zu diesem Urwesen zurück, und in Mystik und Ekstase erlebt sie seliges Einswerden mit ihm.

Bei sehr wechselndem Mischungsverhältnis ihrer verschiedenen Elemente bildet diese intellektualistisch-logisch und ästhetisch-mystische Gottesidee platonisch-stoischer und aristotelisch-neuplatonischer Herkunft einen bedeutsamen Faktor in der Geschichte des Judentums, des Christentums und des Islams, bald mit der diese Religionen tragenden biblischen

Gottesvorstellung synthetisch verbunden, bald antithetisch von ihr abgestoßen. Im Judentum hat Philo von Alexandrien die voluntaristisch-personhafte Gottesvorstellung des Alten Testaments mit Gedanken der griechischen Philosophie zu stützen gesucht, aber die für die weitere Geschichte maßgebende, in Mischna und Talmud zum Ausdruck kommende Richtung hat alles Griechische ausgeschieden. Der bedeutendste Geist des mittelalterlichen Judentums, der Aristoteliker Maimonides, hat wirklich beide Welten zu einer großartigen Synthese zu vereinigen gewußt, aber die zwischen Freunden der Philosophie und Anhängern der ungebrochenen jüdischen Tradition um seine Gestalt geführten erbitterten Kämpfe zeigen, daß es eben doch verschiedene Welten sind, die hier zur Einheit zusammengezwungen waren. In der christlichen Dogmengeschichte, die verschiedenartigste Mischungen der beiden Größen aufzuweisen hat, zeigt sich Synthese und Antithese vielleicht am deutlichsten an Thomas von Aquino einerseits und an den Nominalisten Occam und Biel und vollends an Luther andererseits. Im Islam hat der im 13. Jahrhundert blühende Ibn 'Arabī in seiner Gotteslehre aristotelischem Monismus und neuplatonischer Mystik auf Kosten des koranischen, und d. h. alttestamentlichen, Gottesgedankens sehr breiten Raum gewährt. Gegen ihn haben die Hanbaliten Ibn Taimijja und Ibn Qajjim die schlichte Gotteslehre des Propheten verteidigt, und Muḥammad Ibn 'Abd al Wahhāb hat um die Mitte des 18. Jahrhunderts diesen Kampf wieder aufgenommen, und auf dessen Schultern steht wiederum die heutige Wahhabiten-Bewegung, die in erster Linie eben eine religiöse Bewegung ist.

Beide Größen, die Gottesidee der griechischen Philosophie und die des Alten Testaments, sind geschichtlich geworden, und ihr Werdegang liegt, soweit auf dem Gebiet der Religion überhaupt von geschichtlichem Erkennen gesprochen werden kann, klar erkennbar vor uns. Dem Werden der einen von diesen bis heute wirksamen Mächten, dem der alttestamentlichen Gottesvorstellung, nachzugehen, ist ein einem Vertreter der Wissenschaft vom Alten Testament nahe-

liegendes und zugleich dieser hohen akademischen Feierstunde würdiges Thema.

Der Vorgänger des Gottes, der im Judentum, Christentum und Islam der Gott ist und eben wegen seiner Einzigkeit keinen Namen hat, sondern mit dem Gattungsbegriff "Gott" oder "Herr" bezeichnet wird, ist der israelitische Jahwe. Über dessen Anfänge können wir mancherlei sagen. und es wird noch davon die Rede sein. Aber wir müssen, wenn wir sein Wesen und die Entwicklung, die der Glaube an ihn erfahren hat, verstehen wollen, noch weiter zurückgehen und den Mutterboden betrachten, auf dem der Jahwe-Glaube erwachsen ist, d. h. die Gottesauffassung der Semiten überhaupt. Denn so unsicher die Bestimmung dessen, was spezifisch semitisch ist, im einzelnen sein mag, und so sehr wir jetzt viel deutlicher als frühere Geschlechter die Einflüsse nicht-semitischer Nachbarkulturen und Nachbarreligionen auf die Semiten und ihre Religion erkennen, so deutlich hebt sich doch der semitische Gottesgedanke oder wenigstens eine Seite an ihm aus der allgemeinen Religionsgeschichte heraus. Das ist die aus den uns vorliegenden Quellen klar erkennbare Besonderheit der semitischen Gottesanschauung, daß in ihr der Glaube an einen die Geschicke des menschlichen Verbandes, d. h. zunächst des Stammes, maßgebend bestimmenden Gott, also an den Stammesgott, im Mittelpunkt steht. Die Semiten kennen auch andere Götter mannigfachster Art — Sonnen-, Mond-, Gewittergötter usw. —, aber das Leben des Stammes und jedes seiner Glieder ist vor allem durch den einen, den Stammesgott, bedingt. Für die praktische Gottesverehrung steht daher der jeweilige Stammesgott so sehr im Vordergrund, daß die anderen Göttergestalten fast verdunkelt werden und man mit Recht von monolatrischer Veranlagung der Semiten und mit scheinbarem Recht von ihrer Anlage zum Monotheismus hat sprechen können.

Ein mit dem eben Gesagten zusammenhängendes Charakteristikum der semitischen Religionen ist dies, daß in ihnen die Götter mit Verwandtschaftswörtern — in erster Linie mit "Vater", sodann auch mit "Oheim", "Bruder", "Vetter"—benannt werden. Tausende von semitischen Personennamen zeigen das, so der bekannte Name "Abraham", d. h. "Der Vater ist erhaben". Und zwar ist es speziell der Hauptgott, der jeweilige Stammesgott, der so als Vater bezeichnet wird, ursprünglich wohl in dem Sinne, daß er wirklich als Erzeuger des Stammes gedacht wird, dann — und das gilt von der uns geschichtlich erkennbaren Zeit — so, daß diese Bezeichnung die Gefühle der Ehrfurcht und Achtung, aber zugleich auch des Vertrauens und der Verbundenheit zum Ausdruck bringt, die man ihm gegenüber empfindet.

Diesen Benennungen des Hauptgottes mit Verwandtschaftswörtern stehen zur Seite Benennungen mit Epitheta, die "Herr", "König" u. dgl. bedeuten. Die Betrachtung und Benennung des Gottes als des Höheren, als des Herrn, gehört zum Wesen des Gottesglaubens überhaupt, aber nirgends auf dem weiten Gebiete der Religionsgeschichte sind die Gottesepitheta mit der Bedeutung "Herr" so mannigfach, und nirgends werden sie so häufig gebraucht wie bei den Nirgends ist auch so oft die Erscheinung zu Semiten. beobachten wie hier, daß ein Epitheton mit der Bedeutung "Herr" — Baal, Malk, Marna, Adonaj — den eigentlichen Namen des betreffenden Gottes ganz verdrängt hat und geradezu an seine Stelle getreten ist, eine Erscheinung, die ja auch in unserem für Gott gebrauchten "Herr" oder "der Herr" weiter wirkt. Denn dieses "Herr" ist nichts anderes als Übersetzung des hebräischen Adonai und des — seinerseits wiederum semitisch beeinflußten griechischen Kyrios. Und zwar bezeichnet dieses semitische Gottesepitheton "Herr" nicht, wie vielfach angenommen wird, den Gott als willkürlichen Tyrannen und launischen Despoten, sondern als den seinen Verehrern zugleich überlegenen und verbundenen Schutzherrn. Es ist eben derselbe Gott, der Stammes- und dann Stadt- und Volksgott, also der Hauptgott, der mit jenen Verwandtschaftswörtern und mit diesen Herr-Prädikaten benannt wird.

3.

So wird denn dieser Hauptgott — ein weiteres Charakteristikum für ihn — mehr denn die anderen Götter als Richter und als gerecht betrachtet, d. h. als der, der rechtliche und sittliche Ordnungen gibt und ihre Innehaltung überwacht, indem er ihre Befolgung belohnt und ihre Übertretung bestraft, aber zugleich auch als der, der sich der Schwachen annimmt und ihnen zu ihrem Recht verhilft. Ja, diese Nuance der von dem Gott gebrauchten Prädikate "Richter" und "gerecht", daß sie ihn als den Hilfreichen und Gütigen bezeichnen, überwiegt fast den zunächst aus ihnen herauszuhörenden Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit, wie denn im Alten Testament die auf Gott angewendeten Begriffe "Gerechtigkeit" und "richten" sehr oft geradezu so viel sind wie "Güte" und "helfen".

Dieser semitische Glaube an den Stammesgott also ist die Grundlage des altisraelitischen Gottesglaubens. Aber merkwürdig! - der Gott Altisraels, Jahwe, weist da, wo er uns zuerst geschichtlich greifbar wird, ganz andere Züge auf als die eines seinen Stamm oder sein Volk und dessen einzelne Glieder regierenden und schützenden Herrn. Er ist da vielmehr ganz eng mit naturhaften Elementen verbunden, mit Blitz und Donner, Feuer und Rauch, vulkanischer Eruption und Erdbeben. Wer auch nur einmal die grandiose Erzählung von der Theophanie am Sinai, Exodus Kap. 19, gelesen hat, wie Jahwe da dem Mose befiehlt, Mensch und Vieh von dem Tod und Verderben um sich breitenden Berg fernzuhalten, und wie er dann unter furchtbaren Donnerschlägen und lohenden Blitzen auf den Steine und Rauch emporschleudernden Berg herabfährt, dem ist die Ahnung oder die Erkenntnis geblieben, daß zwischen diesem Jahwe und jenen gewitterhaften und vulkanischen Vorgängen innere Beziehungen bestehen müssen, daß er sich also nicht zufällig unter solchen Erscheinungen auf dem Sinai offenbart, daß er vielmehr Gott dieses Sinaivulkans ist. Dessen Eruptionen und Gewittererscheinungen sind sein Element, wie denn auch sein Name Jahwe, "der Herabfahrende" oder "der Wehende", an die naturhafte Art dieses Gottes erinnert. Die Tatsache,

daß Jahwe von Haus aus mit gefährlichen Naturerscheinungen verbunden gedacht wird, hat auch für die weitere Geschichte des Jahwe-Glaubens ihre Bedeutung behalten. Wenn diesem Gott allezeit etwas Unheimlich-Fernes eigen geblieben ist, das allzu vertrauliche Annäherung an ihn als gefährlich erscheinen läßt, so darf darin wohl auch ein sublimiertes Weiterwirken seines gewitterhaften und vulkanischen Ursprungs erblickt werden.

Aber das ist auch alles. Im übrigen ist der israelitische Jahwe, obwohl noch bis ins 9. Jahrhundert hinein, also drei, vier Jahrhunderte nach Israels Festsetzung in Kanaan, der Sinai als sein besonderer Wohnsitz gilt und die Sage den an seiner Sache verzweifelnden Elia dorthin zu ihm wallfahrten läßt, von vornherein Volksgott, nicht Naturgott, also ein Gott von der Art der alten semitischen Stammesgötter, und wir haben Grund anzunehmen, daß er auch schon bei den in der Gegend des Sinai wohnenden Midianitern oder Kenitern, von denen die Israeliten den Jahwe-Kultus übernommen haben, nicht in Naturvorgängen aufging, sondern daneben auch schon die Funktionen eines Stammesgottes ausübte. Für Israel jedenfalls ist er von vornherein Volksgott. einem seine Geschichte schlechterdings entscheidend bestimmenden Ereignis hat Israel diesen Gott zuerst kennen gelernt, in der Jahwe-Tat am Schilfmeer, wie Sage und Lied sie rühmen, in der Vernichtung der Ägypter und der Rettung Israels. Was da im einzelnen vorgegangen und wie es geschehen, ist nicht mehr feststellbar. Daß aber hinter der poetischen Verklärung ein geschichtliches Ereignis liegt, läßt sich nicht bezweifeln, und noch wichtiger ist, daß die Folgezeit in dieser Rettungstat das die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel begründende Geschehen gesehen hat. Diese Anknüpfung bedingt es aber zugleich, daß Jahwe ein Volksgott von besonderer Art geworden ist. Aus freier Entschließung hat er sich sein Volk erwählt, ohne mit ihm — wie das bei anderen Stammes- und Volksgöttern der Fall war physisch, also zwangsläufig, verbunden zu sein. Gerade die führenden Geister Israels, die Propheten, haben diese aus

,5 ,

Gnade geschehene Erwählung Israels durch seinen Gott nachdrücklich betont und zugleich die Kehrseite dieser Gewißheit zur Geltung gebracht, daß Jahwe sein Verhältnis zu Israel, wie er es aus freier Entschließung geknüpft, so auch von sich aus wieder lösen könne und lösen werde, wenn es seinen Forderungen nicht entspreche. Dazu kommt ein anderes: Eine geschichtliche Tat war es, in der Israel sich von seinem Gott erwählt wußte, und so ist die Geschichte — die Volks- und dann die Völker- und Menschheitsgeschichte — das besondere Betätigungsfeld dieses Gottes geblieben, und es gibt keinen Gott, der in solchem Maße ein Herr der Geschichte wäre wie dieser.

So ist Jahwe Israels Gott geworden. Israels Angelegenheiten sind die seinen. Die wichtigste Betätigung Israels aber war zunächst der Krieg, und das bedeutet, daß der auch Jahwes Element war. Als Kriegsgott tritt uns Jahwe in den ältesten Liedern und Erzählungen, wie etwa in dem gewaltigen Debora-Liede, machtvoll entgegen. Er hilft seinem Volk bei der Eroberung Kanaans und dann bei der Abwehr der Israel in dies Land nachdrängenden Nachbarn. Daneben ist er Gott des Rechts, Schützer der rechtlichen und sittlichen Ordnungen, die Israel als Erbteil von Vätern und Vorvätern längst besaß, und Schöpfer neuer Ordnungen. Vornehmlich sind es bei dem allen die Angelegenheiten des Volkes als ganzen, um die Jahwe sich kümmert, aber auch der einzelne Israelit steht zu ihm in einem Verhältnis des Gehorsams und des Vertrauens.

Dieser Jahwe Altisraels hat sich von den Göttern der Nachbarvölker, etwa dem Kamosch der Moabiter und dem Milkom der Ammoniter, nicht viel unterschieden. Nur das kann gesagt werden, daß er einen Keim zu weiterer Entwicklung in sich trug, der den anderen abging. In der schon berührten Erscheinung, daß Jahwe sich in geschichtlicher Tat aus freier Entschließung sein Volk erwählt hat, liegt diese Besonderheit, und in der anderen, daß seine Verbindung mit Recht und Sittlichkeit ungewöhnlich eng war. Die weitere Entwicklung ist dann durch drei Fak-

/....

toren bedingt: durch die Art der kanaanäischen Götter, mit denen Jahwe zu kämpfen hatte, durch ernste innerisraelitische Katastrophen sozialer Art und schließlich durch gewaltige, auch Israel in Mitleidenschaft ziehende weltgeschichtliche Ereignisse, Faktoren, die ohne die nicht weiter ableitbare Tatsache, daß in Israel Männer erstanden, die sie zu deuten wußten, die Propheten, freilich wirkungslos geblieben wären, wie denn auch bei der Übernahme des Jahwe-Kultus durch Israel ein einzelner homo religiosus, Mose, entscheidend beteiligt war.

Was den ersten Faktor angeht, so haben die Kanaanäer neben Göttern von der Art des alten semitischen Stammesgottes, den Baalen, andere Gottheiten, deren Element die vegetative Natur, Zeugung und Geburt bei Menschen und Tieren war: eine weibliche Muttergöttin, die Verkörperung der Geburts- und Vegetationskraft, und einen jugendlichen Gott, die Repräsentation des Jahr um Jahr neu auflebenden und dann dahinwelkenden Grüns. Diese naturhaften Götter gaben in den Augen der Israeliten der kanaanäischen Religion so sehr das Gepräge, daß sie alle kanaanäischen Götter, einschließlich der wohl andersartigen Baale, als solche Naturgottheiten betrachteten. In der von ihnen mitgebrachten Religion fehlten eben solche Vegetationsgottheiten, oder sie spielten doch darin nur eine ganz geringe Rolle. So empfand man, zunächst gewiß mehr instinktiv als bewußt, daß zwischen Jahwe und den kanaanäischen Göttern ein prinzipieller Unterschied bestehe, und die Tatsache, daß in deren Kulten sinnlich-ausschweifende Bräuche eine Stelle hatten, erleichterte 'das Empfinden dieses Unterschiedes. Als nun unter König Ahab, der seiner tyrischen Gemahlin Isebel zuliebe dem tyrischen Melkart in seiner Hauptstadt Samaria einen Tempel gebaut hatte, ein akuter Zusammenstoß zwischen diesem kanaanäisch-phönizischen Baal und Jahwe stattfand, da gab das den Anlaß zu klarerer Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Jahwe und den kanaanäischen Gottheiten überhaupt. Das der Zeit jenes Zusammenstoßes angehörende Elia-Wort: "Wie lange wollt ihr hinken auf beiden Seiten?

Ist Jahwe Gott, so wandelt ihm nach; wenn aber der Baal, so dem" stellt vielleicht zunächst nur die Alternative zwischen den beiden Göttern, ohne ihre verschiedene Art zu betonen. Aber in der Folgezeit ist es jedenfalls von der grundverschiedenen Art Jahwes und der kanaanäischen Götter verstanden worden. Beim Propheten Hosea kommt die Erkenntnis von dieser Verschiedenheit zu ganz klarem Ausdruck. Das war die Erkenntnis eines schon vorhandenen Tatbestandes, aber sie hat dann ihrerseits zu immer deutlicherer Ausgestaltung der Züge im Bilde von Jahwe geführt, die ihn als einen über die Natur erhabenen, ihr gebietenden, aber nicht mit ihr vermischten Gott erscheinen lassen.

Zum zweiten Faktor ist dies zu sagen: Der altsemitische Stammesgott galt, wie wir gesehen haben, als Richter und als gerecht, auch in dem Sinne, daß er den Armen und Schwachen zu ihrem Recht verhalf. Dieser Zug tritt bei Jahwe besonders deutlich hervor, wie etwa die von seinem Propheten Elia gegen Ahab ob seines Justizmordes an Naboth geschleuderte Drohung erkennen läßt, und soziale Katastrophen des 8. Jahrhunderts, wohl veranlaßt durch die jetzt größeren Raum gewinnende Geldwirtschaft, haben ihm zu voller Entfaltung verholfen. Die Propheten, Amos voran, erheben mit einer bisher unerhörten Wucht und Leidenschaft in Jahwes Namen soziale Forderungen für die rechtlich und wirtschaftlich Schwachen. Recht, soziale Gerechtigkeit geht über alles, auch über den Kultus, der sonst als Inhalt des eigentlichen Gottesdienstes betrachtet wurde. Recht, nicht Opfer! das ist die Losung. Dabei ist auch jetzt noch zunächst nur an Israel gedacht, aber ein Gott, dessen Wille vorab auf humane Gesinnung und soziale Tat hinzielt, hat damit grundsätzlich die Schranken eines Volksgottes überwunden und steht im Begriff, sich zu einer universalen Größe zu entfalten. So haben denn schon bei Amos seine Forderungen auch für Israels Nachbarvölker Geltung.

Der letzte jener drei Faktoren aber ist die Tatsache, daß um die Mitte des 8. Jahrhunderts die jetzt auf dem Höhepunkt ihres Glanzes angelangte assyrische Weltmacht ver-

nehmlich an Israels und Judas Tore pochte und die beiden Kleinstaaten dann in den Strudel gewaltigster weltgeschichtlicher Ereignisse hineingerissen wurden. Dies ungeheure Geschehen - so deuteten es die Propheten - ist Jahwes Wille. Jahwe, für Israel von Anfang an Herr der Geschichte, ist Herr der Weltgeschichte. Er hat die Assyrer, die Babylonier beauftragt, Israel, Juda zu strafen, weil sie seinen sittlichen Forderungen widerstreben. Denn Jahwe ist nicht zunächst Gott seines Volkes, dem er dem Feind gegenüber immer beistehen müßte. Er ist vielmehr in erster Linie Gott des Rechts und wendet sich gegen sein Volk wie gegen jedes andere, wenn es ein Hort des Unrechts geworden ist. Das Maß von Israels, Judas Schuld aber ist jetzt voll. So muß der Feind kommen und Israel, Juda strafen, vernichten, was vor Jahwes Augen nicht bestehen kann und Raum schaffen für ein besseres Geschlecht, einen Jahwe wohlgefälligen "Rest". Damit hat sich Jahwe von seinem Volke gelöst. Nicht partikularistisch-nationale Motive sind für sein Handeln bestimmend, sondern universal-humane. Während die Volksgötter gebliebenen Götter von Israels Nachbarvölkern mit ihren Völkern untergegangen sind, hat Jahwe den Untergang seines Volkes überdauern können. Er ist dem Zusammenstoß mit den Weltreichen nicht erlegen, sondern dieser Zusammenstoß hat seinen Aufstieg zum Weltgott nur beschleunigt.

Aber diese Entwicklung Jahwes zum transzendenten, sittlichen, universalen Gott hebt doch bei den älteren Propheten erst an. Partikularistische Beschränktheit bleibt noch an ihm haften, schon dadurch, daß auch weiterhin sein Korrelat in erster Linie nicht der einzelne Israelit — geschweige denn der einzelne Mensch —, sondern das Volk Israel ist. Jeremia und Hesekiel sind es gewesen, die Israels Religion für ihre Entwicklung zum Individualismus und damit zum völligen Universalismus hin den entscheidenden Anstoß gegeben haben.

Auch schon vor ihnen — wir sahen es — hatte der einzelne Israelit seine Anliegen vor Jahwe gebracht. Aber der

religiöse Individualismus, der bei Jeremia erstmalig erkennbar wird, ist doch etwas Neues. Nicht wie bisher sind es Bitte und Dank für äußere Güter — Gesundheit, Glück der Familie, Gedeihen des Viehs, Fruchtbarkeit des Ackers -, die der Israelit vor Jahwe bringt, sondern jetzt geht es um innere Werte. Aus dem tragischen Konflikt zwischen prophetischem Müssen und menschlichem Wollen, von dem uns seine Monologe — die ersten Konfessionen der Weltliteratur - künden, hat sich bei Jeremia eine tiefe, ganz innerliche Gottesgemeinschaft entwickelt. Denn nur bei seinem Gott findet er Rettung aus diesem Konflikt: er wirft ihn hinein, und er befreit ihn auch daraus. "Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott" - darum geht es hier, und dieses Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen ist seiner Art nach allgemein-menschlich. Nicht zwischen Jahwe und dem Israeliten besteht es, sondern zwischen Gott und Mensch. In anderer Art tritt uns die individualistische Vertiefung und universalistische Ausweitung des Gottesgedankens bei Hesekiel entgegen: Jahwe macht sein Handeln an den Israeliten ausschließlich vom sittlichen Tun des einzelnen abhängig. Wer frevelt, den rafft er dahin; wer seine Gebote erfüllt, den läßt er am Leben. Und zwar reagiert Jahwe immer auf die augenblickliche Beschaffenheit des einzelnen. Ein Gerechter, der Sünde tut, wird ohne Rücksicht auf sein früheres Verhalten alsbald bestraft, und ein Sünder kann sich jederzeit durch Tun des Guten Jahwes Gunst erwerben. Das ist gewiß eine atomistisch-mechanistische Vergeltungslehre, aber bei aller pedantischen Starrheit ist sie es doch gewesen, die das sittliche Verantwortungsbewußtsein des einzelnen wachgerufen und den Boden bereitet hat für tieferes Sündengefühl und beseligendere Gnadenerfahrung. Was so bei Jeremia und Hesekiel grundsätzlich erreicht ist, daß die allein religiössittlich, nicht national-physisch bedingte Gemeinschaft mit Jahwe dem einzelnen Menschen und damit allen Menschen offen steht, das ist - allen sehr starken Rückschlägen der Folgezeit zum Trotz — doch nicht wieder verloren gegangen. Der Dichter des 73. Psalms steht mit seinem Bekenntnis

"Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" auf den Schultern Jeremias, und der Dichter des Hiob führt mit seinem trotzigen religiös-sittlichen Individualismus Gedanken Hesekiels weiter und überwindet sie zugleich.

Indes müssen wir noch einmal hinter Psalm 73 und Hiob, die dem 4. Jahrhundert angehören werden, zurückgehen und von dem großen unbekannten Propheten aus dem 6. Jahrhundert reden, den wir Deuterojesaja zu nennen uns gewöhnt haben. Er ist es, bei dem zum erstenmal in aller Klarheit der Gedanke ausgesprochen wird, daß Jahwe der einzige Gott ist, den es gibt. Altisrael wußte, daß von ihm nur Jahwe verehrt werden dürfe, aber ebenso gewiß war es ihm, daß die anderen Völker anderen Göttern gehörten, Moab dem Kamosch, Ammon dem Milkom. Für die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts stand Jahwe so sehr und so ausschließlich im Mittelpunkt des Weltgeschehens, daß die Götter der anderen Völker neben ihm verblaßten und Jahwe allein im Lichte blieb. Aber die theoretische Erkenntnis von seiner Einzigkeit findet sich doch erst bei Deuterojesaja ausgesprochen. In Hymnen voll leidenschaftlicher Begeisterung und pathetischen Schwungs preist er seinen Jahwe als den allein wirklichen, und mit ebenso bissigem Spott verhöhnt er die anderen Götter als Nichtse. In dem Gedanken, daß Jahwe und Jahwe allein das All geschaffen hat, findet diese Erkenntnis von Jahwes Einzigkeit kraftvollen Ausdruck, und dieser Gedanke wird eine Quelle stärkster Zuversicht und freudigster Gewißheit: "Unsere Hilfe steht im Namen Jahwes, des Schöpfers Himmels und der Erde." Dieser Jahwe ist aber zugleich Lenker der Weltgeschichte, die er einem erhabenen Ziele zusteuert, dem Ziel, daß alle Menschen an seiner Wahrheit und seinem Heil teil bekommen und alle ihn als ihren Herrn anerkennen sollen. Die Jahwe-Herrschaft, das Gottesreich auf Erden, das ist das Ziel, dem die Weltgeschichte zustrebt.

Deuterojesajas eschatologischer Ausblick ist ganz diesseitig. Diese Erde ist der Bereich der kommenden Jahwe-Herrschaft. Drei Jahrhunderte später aber, etwa um 200 v. Chr., beginnt der Glaube an Auferstehung und jenseitiges Gericht im Judentum Raum zu gewinnen und die jüdische Religion aus einer Diesseits- zu einer Jenseitsreligion umzugestalten. Auch der Gottesgedanke wird davon berührt. Jahwe wird jetzt Richter im Endgericht, die Sünder zu ewiger Strafe verdammend, die Gerechten belohnend mit unvergänglichen Wonnen, und damit erhalten die längst auf ihn angewendeten Prädikate "Richter" und "Vergelter", "Retter" und "Erlöser" einen neuen, tieferen Klang. "O Ewigkeit, du Donnerwort", so tönt es jetzt aus ihnen heraus.

Mit der Erweiterung seines Bereichs über die ganze Erde und dann über diese Erde hinaus ins Jenseits hinein ist aus dem israelitischen Volksgott vollends der Gott der Menschheit geworden, und es ist kein Zufall, wenn nun der Name Jahwe, der den Volksgott von anderen Volksgöttern zu unterscheiden bestimmt war, in seinem Gebrauch durch die Gattungsworte Elohim "Gott" und Adonaj "Herr" eingeschränkt wird, und noch weniger ist es Zufall, daß es das Wort "Herr" und nicht etwa "Gott" gewesen ist, das den Jahwe-Namen schließlich ganz verdrängt und völlig an seine Stelle getreten ist. Das war ja für Israel von jeher dieses Gottes Art, daß er als ein Herr von Menschen gedacht wurde, und das ist er geblieben, so sehr sich sonst die Vorstellung von dem Inhalt seiner Herrschaft vergeistigt und ihr Umkreis erweitert hat, geblieben vor allem auch insofern, als er von seiner lebendigen Realität und seiner willensstarken Persönlichkeit nicht das Mindeste eingebüßt hat. Während bei den Griechen der Monotheismus so entstanden ist, daß die einzelnen Gottheiten ihre Göttlichkeit verloren und an ein neutrisches Göttliches, τὸ θεῖον, abgegeben haben, ist der Werdegang des jüdischen Monotheismus der, daß sich der eine Jahwe in seiner vollen Personhaftigkeit den anderen Göttern gegenüber durchgesetzt und deren Göttlichkeit sozusagen in sich hineingesogen hat.

Die so in ihrem Werdegang dargestellte alttestamentliche Gottesvorstellung, das ist der den drei Religionen - Judentum, Christentum und Islam — gemeinsame Besitz. Sie hat in jeder von ihnen noch charakteristische Ausgestaltung erfahren, am meisten im Christentum. Hier geht sie dahin, daß die Liebe, und zwar besonders in der Form der den Sünder rechtfertigenden Gnade, im Gottesgedanken eine den beiden anderen Religionen fremde Bedeutung erhalten hat. Aber die gemeinsame alttestamentliche Grundlage bleibt darum doch erkennbar, und eben sie ist es, die zu dem ebenfalls in den drei Religionen wirksamen Gottesgedanken der griechischen Philosophie in Spannung steht. Wie — die Frage liegt nahe und wird in unseren Tagen besonders lebhaft erörtert, uns in der Formulierung "Idealismus und Christentum" wohl vertraut — wie ist das Nebeneinander der beiden Größen zu beurteilen, als Verhängnis, das man zu beklagen und, wenn möglich, abzuschütteln hätte, oder als Glück, dessen man sich freuen soll? Nun kann darüber kein Zweifel sein, daß die eigentlich tragende Kraft der drei Religionen der biblische Gottesgedanke ist. Mit ihm stehen und fallen sie, und wenn es ein Entweder-Oder gälte, müßten die drei Religionen um ihres Bestandes willen das Griechische preisgeben und das Biblische festhalten, wie denn die reformatorischen Epochen in ihrer Geschichte immer ein Sich-Besinnen auf das letztere und ein Abstoßen des ersteren mit sich gebracht haben. Es ist daher wohl verständlich, wenn die gegenwärtig in beachtenswerter Gleichzeitigkeit in allen drei Religionen zu beobachtenden Erneuerungsbewegungen die Ausscheidung des griechischen Erbes auf ihre Fahnen geschrieben haben. Aber die Geschichte zeigt auch, daß auf die Epochen des Ausscheidens der griechischen Gottesidee aus der biblischen Gottesvorstellung immer wieder Zeiten gefolgt sind, da sie zu schöner Synthese vereint wurden, und diese Zeiten waren Zeiten regsten und fruchtbarsten geistigen Lebens. Was in bestimmten Lagen berechtigt, ja nötig ist, das Sich-Zurückziehen der biblischen Gottesanschauung auf sich selbst, darf also offenbar nicht zu einem allgemeine Gültigkeit beanspruchenden Prinzip erhoben werden. Sonst möchte — anders zwar, als er's damals gedacht, aber nicht minder bedauerlich — Schleiermachers Befürchtung in Erfüllung gehen: "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Aufs Ganze gesehen, haben, durch die Geschichte zu schicksalhafter Gemeinschaft verbunden, beide Größen Heimatrecht im Geistesleben der drei Religionen, die dem semitischen Orient entsprossene Gottesvorstellung und die im griechischen Abendland herangereifte. Vielleicht birgt das so leicht klingende und doch so gewichtige Wort des Weisen von Weimar Antwort auch auf unsere Frage:

"Wer sich selbst und andere kennt, wird auch hier erkennen: Orient und Occident sind nicht mehr zu trennen.

Sinnig zwischen beiden Welten sich zu wiegen, lass' ich gelten; also zwischen Ost und Westen sich bewegen, sei's zum Besten!"

L