

Walther Eichrodt

Religions-
geschichte
Israels

Dalp
Taschen-
bücher

Dalp
Taschen-
bücher

Moderne Wissenschaft
im Taschenbuch

Je Band 2.80

Doppelband (D) 3.80 – Großband (G) 4.80

- 301D: M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*. 3. Auflage.
304D: I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*n. 3. Auflage.
306: Wolfgang Kayser, *Kleine deutsche Versschule*. 12. Auflage.
307: Henry Lüdeke, *Die englische Literatur*. 2. Auflage.
309: Felix Wachsmann, *Die radioaktiven Isotope und ihre Anwendung*.
310: Franziska Baumgarten, *Die Regulierungskräfte im Seelenleben*.
319D: Ludwig Reiners, *Die Kunst der Rede und des Gesprächs*.
320: Jeanne Hersch, *Die Illusion*. Der Weg der Philosophie.
322: Albert Huth, *Diagnose der Person*. 2. Auflage.
325D: I. M. Bocheński, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*.
327: Anton Neuhäusler, *Telepathie, Hellsehen, Praekognition*.
328D: Walter Theimer, *Der Marxismus*. Lehre – Wirkung – Kritik.
331: Ethelbert Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*.
332: Ethelbert Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*.
333D: Ethelbert Stauffer, *Die Botschaft Jesu – damals und heute*.
338: Karl Schmitz, *Heilung durch Hypnose*.
339D: E. K. Francis, *Wissenschaftl. Grundlagen soziologischen Denkens*.
341: Fritz Kaudewitz, *Grundlagen der Vererbungslehre*.
344: A. N. Whitehead, *Eine Einführung in die Mathematik*. 2. Aufl.
345: Anton Neuhäusler, *Der Mensch und die Abstammungslehre*.
346: Hans M. Wolff, *Spinozas Ethik*. Eine kritische Einführung.
348: Ernst Robert Curtius, *Büchertagebuch*.
349: Hans M. Wolff, *Arthur Schopenhauer*. Hundert Jahre später.
350: Karl Viëtor, *Goethes Anschauung vom Menschen*.
351D: Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*. 3. Auflage.
352: Edmund Schopen, *Geschichte des Judentums im Orient*.
353D: Hans Bänziger, *Werner Bergengruen*. Weg und Werk. 3. Aufl.
354: Levin L. Schücking, *Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*.
355: Gerhard Ritter, *Vom sittlichen Problem der Macht*. 2. Auflage.
356: Hans Eichner, *Thomas Mann*. Einführung in sein Werk. 2. Aufl.
357D: Edmund Schopen, *Geschichte des Judentums im Abendland*.
358D: Friedrich Schür, *Miguel de Unamuno*.
359: Antal Sivrisky, *Die ungarische Literatur der Gegenwart*.
360: Franz A. Stein, *Verzeichnis der Kammermusikwerke*.
361: Georg Siegmund, *Der Glaube des Urmenschen*.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

WALTHER EICHRODT

RELIGIONSGESCHICHTE
ISRAELS

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

DALP-TASCHENBÜCHER
BAND 394 D

MEINER FRAU

RW62



1985.3324
(B 5446)

©

A. Francke AG Verlag Bern, 1969
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Paul Dietrich

INHALT

Vorwort	5
I. Vorzeit	7
II. Der Bundesgott	12
III. Der Einfluß der Landnahme auf den Glauben des Bundesvolkes	34
1. Fördernde Kräfte	34
2. Die Einfüsse der Umwelt	37
3. Neuer Aufbruch	42
IV. Die Zeit des Nationalstaats	48
1. Die nationalen und religiösen Sozialbildungen	48
2. Das Problem der Politisierung des Gottesvolkes	55
3. Der klassische Prophetismus	63
4. Die politische Theokratie der Reformkreise	86
5. Die priesterliche Ausprägung des Bundesverhältnisses	96
V. Die jüdische Gemeinde	105
1. Das Erlebnis des Exils	105
2. Die nachexilische Prophetie	110
3. Das religiöse Leben in der jüdischen Gemeinde	113
a) Das Gottesbild	114
b) Glaube und Leben	120
Literatur	139

... und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

GOETHE

VORWORT

Die hier vorgelegte Darstellung der Religionsgeschichte Israels geht auf meinen gleichlautenden Beitrag im zweiten Band der *Historia Mundi* S. 377–448 (Francke Verlag Bern 1953) zurück. Auf Anregung des Verlags sollte jene Abhandlung als Grundlage für ein Taschenbuch dienen, um in neuer und erweiterter Bearbeitung den gleichen Gegenstand einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen.

Die Schwierigkeit des Unternehmens liegt angesichts der Beschaffenheit der uns zur Verfügung stehenden Quellen auf der Hand. Nicht nur ihre Lückenhaftigkeit, die uns über große Zeiträume ohne Kunde läßt, sondern auch die Arbeit der Jahrhunderte an ihrer Weitergabe, die ihre ursprüngliche Gestalt stark verändert hat, setzen unserer Erkenntnis oft unüberwindliche Grenzen. Und auch wo wir festeren Boden unter die Füße bekommen, sind wir mehr als einmal weit davon entfernt, eine zusammenhängende Geschichte der Religion Israels schreiben zu können. So bleiben wir oft auf Deutungsversuche angewiesen, die durch neue Funde im vorderen Orient überholt werden können.

Unter diesen Umständen wird es gelten, weniger eine äußere Ereignisfolge der israelitischen Glaubensgeschichte herstellen zu wollen, als sich den großen Epochen des über mehr als ein Jahrtausend sich erstreckenden Geschichtsablaufs zuzuwenden, die von der neueren Forschung mit weitgehender Zuverlässigkeit erkannt und in ihrer Bedeutung erfaßt werden konnten. Ihrem geistigen Gesamtcharakter gilt es nachzuspüren, um unter Beachtung ihrer politischen und kulturellen Eigenart auch die entscheidenden Züge ihrer religiösen Glaubenshaltung herauszuarbeiten. Die Möglichkeit dazu liegt in der engen Verschwisterung der politischen Ereignisse der israelitischen Geschichte mit tiefgehenden religiösen Erfahrungen und Erkenntnissen, wie sie in dieser Weise bei keinem anderen Volk des vorderen Orients festzustellen ist. So sind die an den Wendepunkten der Geschichte reichlicher strömenden Überlieferungen nicht nur von religiösem Geist durchwaltet, sondern auch von Zeugnissen religiöser Vertiefung und Auseinandersetzung mit der Umwelt wie Gesetzen, Liedern und Prophetien begleitet. Diese sind mit einiger Sicherheit bestimmten Perioden zuzuweisen, ja, sie können in günstigen Fällen sogar ziemlich genau zeitlich fixiert werden. Trotz großer Verschiedenheiten im einzelnen verraten sie einen gemeinsamen geistigen Hintergrund, der sie als einem bestimmten religiösen Typus angehörig ausweist. Gewiß

bleibt bei ihrer Einzelverwertung noch Spielraum genug, um ihre Gewichte verschieden zu verteilen. Aber die Erkenntnis jener grundlegenden inneren Verwandtschaft kann den Blick dafür öffnen, daß sich in ihnen *eine fest geprägte innere Struktur des religiösen Glaubens* offenbart, die von frühester Zeit her vom fordernden und segnenden Anruf Gottes bestimmt ist und trotz aller Lücken der Einzelüberlieferung *einen starken Zusammenhang der Glaubensgeschichte* verbürgt. Man hat diese geistige Bestimmtheit bald durch diese, bald durch jene Bezeichnung zu umschreiben versucht, die sich aber entweder als zu allgemein oder als nicht umfassend genug erwies. Sie dürfte sich immer noch am ehesten auf den *Gottesbund* zurückführen lassen, in dem sich die zentralen Inhalte der israelitischen Gotteserfahrung in ihrer bewußten Eigenart gegenüber der ganzen religiösen Umwelt schon in den Anfängen Ausdruck verschafft haben. Wie dieser bald stärker, bald schwächer hervortretende Lebensgrund des israelitischen Glaubens in einer stürmisch bewegten Geschichte sich stark und entwicklungsfähig genug erwies, um gerade als «geprägte Form» eine immer reichere Entfaltung seines Inhalts in sich aufzunehmen, davon möchten die folgenden Blätter ein Bild zu geben versuchen.

Ich benütze ihr Erscheinen, um meiner Frau für ihre Mithilfe an der Entstehung dieser Arbeit von Herzen zu danken. Ohne ihre unermüdliche Unterstützung und ihr verständnisvolles Begleiten hätten weder diese noch meine früheren Veröffentlichungen erscheinen können.

Im Februar 1969

Walther Eichrodt

I. VORZEIT

Die Ursprünge Israels verlieren sich im Dunkel der Sage. Was an Überlieferungen über die Väter in 1. Mose 12–50 vorliegt, hat im Mund der wandernden Erzähler seine Gestalt gewonnen und bis zu seiner schriftlichen Aufzeichnung und Einordnung in größere Geschichtswerke mannigfache Schicksale erlebt und sehr verschiedenartige Einflüsse in sich aufgenommen. Niemand, der die Geschichte dieser Überlieferung kennt, wird darum hier Geschichtsurkunden im strengen Sinne des Wortes finden wollen. Trotzdem ist diese Tradition nicht geschichtlich wertlos. Seit die altorientalische Welt aus dem Schutt der Trümmerhügel wieder ans Licht emporgestiegen ist, ist auch der Hintergrund jener Sagenwelt geschichtlich greifbar geworden und leuchtet für das geschulte Auge unverkennbar durch die sagenhafte Kunde der israelitischen Vorzeit durch. Die getreue Widerspiegelung längst versunkener Geschichtsverhältnisse in der Sage der altisraelitischen Erzähler hat das berechtigte Staunen der Forscher erregt und den allgemeinen Umrissen des von ihnen vermittelten Bildes der Vorzeit neue Glaubwürdigkeit gegeben. So ist auch den Versuchen, die hier erhaltene religiöse Überlieferung geschichtlich zu würdigen, soweit sie in genauer Kenntnis ihrer komplizierten Struktur und der Grenzen des geschichtlich Feststellbaren unternommen werden, die Berechtigung nicht mehr abzuspochen, so unmöglich sie auch noch vor einem halben Jahrhundert erscheinen mochten.

Tatsächlich ist das von der Mose-Überlieferung so stark abstechende Gottesbild, das die Patriarchenerzählungen beherrscht, als unerfindbare geschichtliche Realität mehr und mehr anerkannt worden. Von dem hohen, uralten, still herrschenden und ruhenden Schöpfergott der Väter, der in vertraulichem Verkehr mit seinen Anbetern steht, unterscheidet sich der in Feuersglut wirkende und in erschreckenden Naturerscheinungen nahende Gott vom Sinai so grundlegend, daß eine Ableitung des einen aus dem andern ausgeschlossen ist. In der Kunde von dem Gott der Väter ist vielmehr ein religiöser Typus von zäher Beharrungskraft erhalten geblieben, der noch den Punkt erkennen läßt, wo die israelitische Gottesverehrung sich von ihrer Umwelt trennte und eigene Wege einschlug. Es ist der Weggott der wandernden Viehzüchter, die

zwar auch den Ackerbau gelegentlich ausüben, aber, dem eigentlichen Nomaden schon ferngerückt, noch nicht im Kulturland ansässig geworden sind, sondern an seinen Rändern das Weideland für ihre Herden finden und so im langsamen Weidetrieb alljährlich große Strecken zurücklegen. Sie wissen sich auf göttliche Leitung besonders angewiesen, da sie zwischen eifersüchtigen und oft feindlichen Mächten sich hin- und herbewegen und mit ihrem schwerfälligen Troß nur kleinere Märsche machen, ohne, wie der leichtbewegliche Beduine, jedem Schlag ausweichen zu können. Wo aber die Wüste bereits durch ihre Unwirtlichkeit schreckt und die Nähe des Kulturlandes mit seinen oft übelwollenden Bewohnern Lebensbedürfnis ist, da flüchtet sich der Mensch in die Obhut des Gottes, der die Wege und ihre Gefahren kennt und sicher hindurchleitet, der aber auch die Herzen der Anwohner günstig stimmt und die Verträge mit ihnen unter seinen Schutz nimmt (1. Mose 21, 22 ff.; 23, 3 ff.; 26, 26 ff.; 31, 44 ff.; 33, 19 f.; 34, 8 ff.; 35, 5; 38, 1). Von ihm kommt das Gedeihen der Herden, auf dem der Reichtum der Wandernden beruht, von ihm auch die schlaue List, die dem Schwachen gegen den Starken hilft und ihn in verzweifelten Lagen einen Ausweg finden läßt (1. Mose 20, 2 ff.; 26, 7 ff.; 30, 31 ff.; 31, 7 ff.; 32, 7 ff.). Er steht in besonders nahem Verhältnis zu dem Führer des Wanderzuges und seinen Familienmitgliedern, so daß als seine eigentümliche Benennung «Der Gott Abrahams (Isaaks oder Jakobs)» oder auch in der direkten Rede «Der Gott meines Vaters» gebraucht und allen göttlichen Eigennamen weit vorgezogen wird. Wieder tritt die Besonderheit des soziologischen Verbandes zutage, der hier im Gegensatz zur späteren Zeit das religiöse Verhältnis trägt. Ein ähnlicher Privat- und Familienkult, der die Gottheit nicht mit einer bestimmten Lokalität, sondern mit einer Menschengruppe verbindet und für die Sippenossen zu dem «Vätergott» macht, den die Familie seit Generationen verehrt, läßt sich auch anderwärts nachweisen. Nicht nur bei Nabatäern und Palmyrenern der letzten vorchristlichen Jahrhunderte haben die Inschriften diesen religiösen Typus erkennen lassen, sondern auch altassyrische Inschriften des 20., die Nuzi-Kontrakte des 15. und aramäische Inschriften des 8. Jahrhunderts sind Zeugen seines Auftretens in ähnlichen Geschichtslagen.

Indem hier überall die Gottheit weniger mit heiligen Orten als mit bestimmten Geschlechtsverbänden in Beziehung tritt, über die

sie eine Art Patronat ausübt, wohnt ihrer Verehrung ein Zug zum Sozialen und Historischen inne, der den gewöhnlichen Lokalnumina gänzlich zu fehlen pflegt. Die Möglichkeiten, von solchen Ansatzpunkten aus den Naturalismus in der Gotteserkenntnis zu überwinden, ist aber, soviel wir sehen, nur bei den hebräischen Wanderhirten verwirklicht worden. Hier erfährt man nicht nur die Wirksamkeit der Gottheit überwiegend in den Schicksalen des Stammes oder des einzelnen Verehrers, sondern die Abstoßung und Überwindung der naturhaften Gottesauffassung spricht sich in den später kaum mehr gebrauchten Gottesnamen aus, die den «Gott des Schauens» (1. Mose 16, 13), den «Gott der Vorzeit» (1. Mose 21, 33), den «höchsten Gott» (1. Mose 14, 22; 17, 1; 49, 25) nicht mit irgendwelchen heiligen Orten oder mit bestimmten Naturkräften als seinem besonderen Wirkungsgebiet in Verbindung bringen, sondern seine Erhabenheit und lebendige Fürsorge für seine Verehrer betonen. Ja, in dem «Gott der Vorzeit» scheint bereits ein besonderes Verhältnis des göttlichen Handelns zur Geschichte zum Ausdruck zu kommen, sofern seine über den Zeitwechsel erhabene Beständigkeit als besonderer Wesenszug hervortritt.

Der Unterschied vom kanaaniischen Naturkult mit seinen Baalen und Astarten ist unverkennbar und wird durch das völlige Fehlen des Gottesnamens Baal in den überlieferten menschlichen Namensformen, die die allgemeine Gottesbezeichnung El bevorzugen, bestätigt.

Gewiß fehlen die Beziehungen zur religiösen Umwelt nicht: eine anfängliche Berührung mit dem Bereich des Mondkults von Harran (1. Mose 11, 31), eine Huldigung gegenüber dem Lokalgott von Jerusalem (1. Mose 14, 18–20), enge Beziehungen zu den Bekennern der ägyptischen Sonnenreligion (1. Mose 41, 41–45) werden mehr oder weniger deutlich erwähnt. Wir hören von Liebeszauber und Amuletten (1. Mose 30, 14 f.; 35, 2. 4), von Hausgöttern (1. Mose 31, 30 ff.) und aramäischen Glücksgöttern (1. Mose 30, 11: Gad, cf. Jes. 65, 11), kurz von jenen religiösen Unterströmungen, die sich in allen Religionen neben den höheren Vorstellungen zu behaupten pflegen. In dem El von Bethel (1. Mose 35, 7) tritt zum ersten Mal eine lokale Bindung der Gottheit hervor, vielleicht unter kanaanischem Einfluß. Aber gegen tiefere Einwirkungen der Fremdgötter schützt das ruhelose Umherziehen unter dem Befehl des Vätergottes.

Daß der Gehorsam gegen diesen Befehl sich mit weitergehenden Erwartungen verband, berichten die Quellen übereinstimmend. Ebenso auch die Versuchung, an dem von Gott verheißenem Ziel zu verzweifeln und das ständige Umherirren als eine nicht weiter erklärbare dunkle Schicksalsfügung aufzufassen (1. Mose 15, 2, 8; 20, 13). Daß hier spätere Hoffnungen Israels mit im Spiele sind, wird sich nicht bestreiten lassen. Aber die altertümlichen Elemente des Weisung bringenden Opfers (1. Mose 15, 9 ff.), die später ganz unbekannt sind, wie die Vermeidung jeder Vermischung mit den Landeseinwohnern lassen die Annahme berechtigt erscheinen, daß in den Wanderungen der auf Abraham und Jakob sich berufenden Hebräerstämme eine starke religiöse Spannung wirksam war, die im Sendungsbewußtsein der Führer begründet lag. Damit bekommt die grundlegende Loslösung dieser Stämme aus dem bisherigen Stammverband und ihre Abwanderung aus Mesopotamien nach Palästina den Charakter der Hedschra, durch die eine neue religiöse Erkenntnis sich Bahn bricht und in scharfer Abgrenzung gegen ihre Umgebung sich ihre eigenen Organe zur Erfüllung ihrer Mission schafft. Durch Traumerscheinungen und Visionen der Führer erhält diese Bewegung immer neue Stoßkraft, bis sie mit dem von der Not erzwungenen Übertritt in das ägyptische Kulturland allmählich verebt.

Ein stärker ins einzelne gehendes Bild, das über diese allgemeinen Züge eines eigentümlichen religiösen Typus hinausgeht, läßt sich aus den vorhandenen Nachrichten nicht gewinnen. Das hängt mit der lange nur in mündlicher Erzählung weitergegebenen und mit Elementen der späteren Epochen bereicherten Überlieferung zusammen, die komplizierte Verhältnisse vereinfacht und in der Form einer Familiengeschichte zusammenfaßt. Daß sich aber in den noch faßbaren Umrissen wertvolles geschichtliches Überlieferungsgut erhalten hat, wird neben dem bereits Erwähnten durch die Feststellung bestätigt, daß viele Einzelheiten der geschichtlichen und sozialen Lage jener Epoche in den aus den außerisraelitischen Quellen bekannten geschichtlichen Rahmen der Lebensverhältnisse in Syrien und Palästina um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. vortrefflich hineinpassen, sich dagegen von der Folgezeit deutlich abheben. Nicht nur viele Eigennamen der Patriarchenerzählungen (Abraham, Jakob, Sebulon, Laban u. a.) sind als westsemitische Namen jener Zeit durch alte Keilschrifttexte, vor allem die Funde aus Mari, ausgewiesen, sondern auch

eigenartige Züge des Ehe-, Adoptions- und Erbrechts haben in den Rechtsurkunden Mesopotamiens überraschende Parallelen gefunden. So ist die Wanderung viehzüchtender Stämme unter ihren Anführern oder Großscheichen von Mesopotamien nach Palästina und bis nach Ägypten hinunter, wie sie die Genesis schildert, aus der Unsicherheit bloßer Sage zur geschichtlich wohlbezeugten Wirklichkeit geworden. Sie hebt auch die damit verbundenen religiösen Daten der israelitischen Tradition über die Stufe der Glaubensdichtung hinaus und läßt in ihnen die ältesten Spuren israelitischer Vorzeit erkennen. In den Wanderstämmen, deren Kulturstufe auch anderwärts tiefen religiösen Erkenntnissen und Bewegungen den Nährboden dargeboten hat, erwacht nach dieser Überlieferung die Ahnung eines göttlichen Heilswillens, der nicht in der Gewährung der Kulturgüter und in der Ruhe eines in sich abgeschlossenen Landes zu erfahren ist, sondern das Wagnis des ungesicherten Wanderns nach dem verheissenen Ziel verlangt. Weder Naturmystik noch religiöse Spekulation öffnen den Weg zum Verkehr mit Gott: es ist die gehorsame Unterwerfung des Willens unter den göttlichen Befehl, welche die segnende und gestaltende göttliche Macht in den Grenzen des menschlichen Zusammenlebens und im Ablauf der Geschichte erfährt und dabei zu tieferen sittlichen Erkenntnissen geführt wird.

II. DER BUNDESGOTT

I.

Mit einem entscheidenden Geschichtsereignis im Leben der hebräischen Wanderstämme setzt auch das Aufbrechen einer neuen Gotteserkenntnis ein. Aus den leicht in der Geschichtslosigkeit, aus der sie gekommen, wieder untertauchenden ungebundenen Scharen erhebt durch dieses Geschehen der selbstbewußte Träger einer unerhört aktiven Geschichtsmacht, die für die Schicksale Syriens, der Landbrücke zwischen zwei Kontinenten, bestimmende Bedeutung gewann.

Die Versklavung in der ägyptischen Fron, die so vielen Stammverwandten der Hebräer das geschichtliche Selbstbewußtsein raubte und sie unter den Arbeiterbataillonen des Großreichs am Nil verschwinden ließ, stellte auch die mit der Zuflucht in Ägypten über längere Zeit den geschichtlichen Stürmen entronnenen Wanderstämme, die in dem Glauben an den Vätergott ein Einheitsband besaßen, vor die Existenzfrage. Ganz einerlei, wie man die schwierige Frage nach ihrem Verhältnis zu dem späteren Zwölfstämmevolk beantworten möge, ob man nur wenige oder die Mehrzahl der Stämme am Auszug beteiligt denkt, so waren es doch zweifellos die in der späteren palästinensischen Amphiktyonie ausschlaggebenden Elemente, die jetzt, noch ungebrochen vom ägyptischen Joch, nach einer Rettung aus dem Knechtshause Ausschau hielten. Ihnen wurde eine unverhoffte Antwort in der Botschaft des Vätergottes, daß die Stunde der Freiheit geschlagen habe und Gott selbst durch seinen beauftragten Boten die Geknechteten aus der Hand ihrer Zwingherren befreien werde. Die wunderbare Rettung vor den Verfolgern brachte es den Fliehenden erschütternd zum Bewußtsein, daß hier Gott selber in ihr Schicksal eingegriffen habe, und ließ das erste jubelnde Bekenntnis zu Jahwe, dem hoch Erhabenen, der Ägyptens Rosse und Reiter ins Meer stürzt, in ihrer Mitte erwachen (2. Mose 15, 21).

Was war hier Neues geschehen? Die vorausgehende Mitteilung Gottes an den von ihm erwählten Führer in besonderer Offenbarung und die helfende Wundertat waren auch der bisherigen religiösen Erfahrung nicht fremd. Aber daß der Wille des helfenden Gottes sich von vornherein nicht auf einen einzelnen, sondern auf eine Gemeinschaft richtet, die er zu seinem Volk bestimmt,

gibt der Gottesbeziehung eine neue Gestalt. Nun wird der von allen erlebte Ablauf der geschichtlichen Ereignisse für die Gotteserkenntnis entscheidend. Hier gibt es kein Privatverhältnis zu Gott mehr, sondern jedes Glied des Gottesvolkes ist zum Bekenntnis gerufen.

Macht und Hilfsbereitschaft dieses Gottes aber manifestieren sich in der siegreichen Auseinandersetzung mit dem irdischen Großreich und seinen Göttern. Damit nimmt seine Hilfe den Charakter des Kampfes an, durch den er sich den Fremdgöttern und ihren irdischen Vertretern überlegen erweist und sein alleiniges und ausschließliches Recht auf das auserwählte Volk begründet. (Vgl. Die Lade als Kriegspalladium S. 27). Als der mächtige Krieger führt er nun seine Scharen und zerschmettert seine Feinde durch das dienende Eingreifen der Naturmächte (Meerwunder 2. Mose 14; Eingreifen der Sterne und des Baches Kison in die Schlacht Ri. 5, 20f.) oder durch die Waffen seines Volkes (2. Mose 17, 8-16). Nicht das stille verborgene Walten, sondern die aufflammende Gewalttätigkeit seines Eingreifens (2. Mose 14 f.; 20, 18 ff. 4. Mose 14 u. a.), durch die er Freunde und Gegner in Schrecken setzt, ist von nun an die Begleiterscheinung seiner Offenbarung. Unter dem überwältigenden Eindruck dieser unwiderstehlichen Machterweise wird auch der Mensch bereit, das Ungeheure zu wagen und sich diesem fordernden Willen auszuliefern. Ein neues Verbundenheitsgefühl durchströmt die der Freiheit zustrebenden Stämme: sie sind willig, eine Neuordnung ihres Zusammenlebens anzunehmen, die sie zu engerer Verbundenheit verpflichtet und sie in den Dienst dieses mächtigen Gottes stellt. Denn sie wissen sich in eine neue Zukunft gerufen, nachdem die Fesseln der Knechtschaft zerbrochen sind, und die kühnsten Wünsche scheinen nun auf Erfüllung rechnen zu können, wenn der mächtige Gott die treue Gefolgschaft aller Berufenen erhält.

Was beim Auszug aus Ägypten und bei der Rettung am Schilfmeer an neuer religiöser Erkenntnis und Ergriffenheit aufbrach, ist aber nicht denkbar ohne das Wirken eines führenden Geistes, der selber von der neuen göttlichen Realität überwältigt, in seherischer Macht die Ereignisse zu deuten und die durch sie hervorgegerufenen Gefühle in die rechte Richtung zu lenken vermag. Verlangt schon die Erhebung einer geknechteten Masse zu gemeinsamem Entschluß und Unternehmen einen Führer, so gilt das erst recht von dem gewaltigen geistigen Erleben, das im Zusammenhang mit

jenem Unternehmen alle Beteiligten ergriff und sie einer neuen Gotteswirklichkeit gegenüberstellte. Ohne die geistesmächtige Deutung und Verkündigung der hier fühlbar gewordenen Macht wären alle davon ausgelösten geistigen Energien von Furcht, Schrecken, Staunen, befreiender Begeisterung ziellos vergeudet worden oder in Augenblicksgebilde ohne verpflichtende Kraft eingegangen. Wir müßten im Blick auf die für die ganze Folgezeit entscheidende Wirkung des Auszugserlebnisses einen in Vollmacht handelnden Seher geradezu postulieren, wenn uns die Überlieferung nicht von ihm berichtete. Da sie uns die Gestalt des Mose in so unverdächtiger, den späteren Tendenzen oft widersprechender Weise darbietet, so würden wir uns selbst das geschichtliche Verständnis der Tradition verbauen, wenn wir den Ursprung der religiösen Neubildung am Anfang der israelitischen Geschichte ohne ihn erklären wollten.

In *Mose* steht nicht nur die geniale Führernatur vor uns, die die Massen zu bewegen und unter ihrer Leitung zu halten verstand, um sie bestimmten Zielen zuzuführen. Ihm war es geschenkt, den einzigartigen Moment des Geschichtslaufs zu deuten und mit dem Gehalt zu erfüllen, der dem zu seinem Träger bestimmten Volk für alle Zeiten die Prägung gab und die Bahn vorzeichnete. In der Welt der Religionen lassen sich ihm nur Zarathustra und Mohammed als analoge Erscheinungen an die Seite stellen. Denn in Mose tritt uns eine Gestalt von so umfassender Wirksamkeit entgegen, daß alle sonstigen Kategorien religiöser Mittelpersonen zu seinem Verständnis nicht ausreichen. Weder unter dem Titel des Mantikers und Thaumaturgen noch des Propheten oder des Priesters läßt sich seine Bedeutung erschöpfend beschreiben. Die alten Traditionen verwenden keinen von diesen Namen für ihn, sondern schildern ihn als eine Erscheinung eigener Art und umfassender Beauftragung und Wirkung. Es ist eine Stifterpersönlichkeit großen Ausmaßes, die in ihnen ihre Spuren hinterlassen hat. Politische Einflußnahme und Macht, wie sie die Führung der Israelstämme und ihr Zusammenschluß durch ein gemeinsames Recht erfordern, vereinigen sich mit priesterlicher Amtsführung, die in der Erteilung von Weisungen am Heiligtum und in der Ordnung des Kultwesens in Erscheinung tritt; der Nimbus des Machtbegabten, der über Wunderkräfte verfügt, zeichnet ihn nicht weniger aus als die Versenkung des Sehers und die Inspiration des Propheten, die ein weltabgewandtes Verweilen in heiliger

Einsamkeit mit der autoritativen Verkündigung und der richtenden Ausführung der Gottesentscheide verbinden. In der Aufrichtung der Herrschaft seines Gottes über die im Sakralbund zusammengeschlossenen Stämme vereinigen sich diese verschiedenartigen Züge zu der lebendigen Personeneinheit einer geschichtsmächtigen Gestalt. Daß sich in ihrer Schilderung eine bodenechte, erdgewachsene Eigenart durchsetzt und nicht nur ein von der schwärmerischen Verehrung der Spätzeit entworfenes Heiligenbild dargeboten wird, verrät sich darin, daß manche Eigenschaften, die man sonst an großen Führern gerne zu rühmen pflegt, völlig fehlen, nämlich der kriegerische Ruhm, die packende Lehrverkündigung, das unerhörte Vorauswissen und die unvergleichliche Wundertat.

Es handelt sich im traditionellen Bild dieses Mannes offenbar um die Führergestalt der Frühkultur, bei der das rational politische und positiv kultische Handeln noch nicht getrennt ist von der unmittelbaren Eingebung und der enthusiastischen Tat momentaner Ergriffenheit. Sein Wirken bezieht sich noch auf das Leben in seiner Ganzheit und bindet alles Handeln in seinen verschiedenen Bereichen an eine schlechthin überlegene geistige Wirklichkeit, die sich in erschütterndem Durchbruch und erschreckendem Wunder ebenso wie in der Beflügelung der natürlichen Kräfte als unbedingte Norm und letzte Sinngebung erweist. In der Sprache der alten Erzähler erscheint Mose darum als der Mann, der zu einzigartiger Gottschau zugelassen und in unmittelbarem Austausch mit dem Herrn der Geschichte, «wie ein Mann mit seinem Freunde redet» (2. Mose 33,11), seine besondere Botschaft empfängt und den Weg zur erlösenden Tat findet. Nicht in der väterlichen Sippe, im vertrauten Kreis der Blutsverwandtschaft begegnet ihm die Gottheit, sondern im fremden Land und Volk und im Elend des vom heimischen Herd Vertriebenen offenbart sie sich als die dem Raum und der Zeit enthobene Macht, um dem Erwählten ihren Auftrag als die Entscheidung freier Gnade zu übergeben (2. Mose 3). Ja, dieser Gott läßt alle seine Schönheit an ihm vorüberziehen, er darf Jahwe unmittelbar schauen, wenn auch nur von der Rückseite: ihm wird Gottes Wesen wie keinem sonst erschlossen (2. Mose 33,18f.; 4. Mose 12,2ff.).

Was hier, zum Teil noch in der Sprache des Mythos oder der Legende, von dem großen Stifter erzählt wird, umschreibt mit den

Mitteln der israelitischen Antike zutreffend die unvergleichliche Vollmacht dieses Mannes. Es ist das Geheimnis des Berufenen, das über dem ersten Mittler der alttestamentlichen Offenbarung steht und sein Eingreifen in die Geschichte zu jenem alles menschliche Können und Berechnen übersteigenden schöpferischen Vorgang macht, der das Grundgesetz israelitischer Gotteserkenntnis enthüllt. Nicht in Tradition und Amt, aber auch nicht in den übersteigerten psychischen Erregungszuständen des ekstatischen Visionärs gründet die maßgebende Gottesbotschaft, sondern in einer über beides gebietenden geistigen Vollmacht, deren Ursprung sich menschlichem Forschen entzieht und immer wieder vor die Entscheidungsfrage des Glaubens stellt.

Entspricht dieses aus den Überlieferungen des 2. Buches Mose entnommene Bild des großen Führers der Beschaffenheit der Quellen, die zugegebenermaßen ursprüngliche Begleittexte verschiedener kultischer Feste miteinander verbunden und durch bekannte Sagenstoffe bereichert haben? Oder wird es von ihnen in Frage gestellt? Die Überlieferungsgeschichtliche Arbeit hat sich in der jüngsten Zeit häufig für die zweite Alternative entschieden und in Erneuerung alter Beobachtungen darauf hingewiesen, daß die Sinaigeschichte in der israelitischen Tradition isoliert geblieben ist und den älteren Auszugstraditionen als unabhängiger Überlieferungskomplex gegenübersteht. Ferner bilde der Bundesgedanke nur bei den Nordstämmen des ansässig gewordenen Volkes eine lebendige Größe im religiös-kultischen Leben (vgl. die dort beheimateten Überlieferungen von 5. Mose 27 und Jos. 24), während in den südlichen Stämmen der Aufenthalt in der Oase Kades seine Stelle einnehme, der sich der Auszugstradition leichter einfügt. Wenn aber in diesen ganz verschiedenen Überlieferungsströmen die Gestalt des Mose gleichmäßig auftritt, ohne im berichteten Geschehen eine unentbehrliche Rolle zu spielen, so sei der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß sie überall in gleicher Weise später eingeschoben sei, um die verschiedenen Traditionen als Bindemittel fester miteinander zu verschmelzen.

Hier werden indessen offensichtlich aus richtigen Beobachtungen an den Texten allzu kühne Folgerungen gezogen, die sich nicht einwandfrei begründen lassen. Denn daß die Erzählungen vom Auszug und vom Sinai in verschiedenen Überlieferungszusammenhängen weitergegeben wurden, ist die natürliche Folge

der Übernahme kultischer Festtexte durch die Schriftsteller und sagt nichts über ihre größere oder geringere geschichtliche Zuverlässigkeit aus. «Es ist eine religionsgeschichtliche Realität, daß bestimmte Ideenkomplexe nur in gewissen Situationen und zu gewissen Zeiten aktualisiert werden» (H. Ringgren [15] S. 26). Eine Aufteilung der Kades- und Sinaitradiation je auf die südliche und nördliche Stammgruppe Israels aber wird immer wieder daran scheitern, daß gerade der aus Juda stammende jahwistische Erzähler wichtige Stücke der Sinaigeschichte überliefert, während die elohistische Überlieferung [20], die den Gottesberg Horeb nennt, in dem Gebiet der Nordstämme beheimatet ist. Die Hypothese einer späteren Einfügung der Mosegestalt in die Sinaitradiation schließlich macht eine Grundvoraussetzung des israelitischen Gottesglaubens, den Gottesbund, zu einer anonymen Angelegenheit, deren geschichtliche Bedeutung unbegreiflich wird. So rächt sich die Mißachtung der Geschichtsüberlieferung, die trotz vielfacher Überarbeitung und Ergänzung die überall durchleuchtende Eigenart des neuen Gottesglaubens auf die Verkündigung eines Bundesmittlers zurückführt, dessen überragende Bedeutung seine Erwähnung in allen Traditionen selbstverständlich werden läßt. Sowohl die glaubwürdige äußere Bezeugung wie ihre innere Begründung in einem Gottesglauben von höchster personaler Prägung geben nach allem, was wir über die Geschichte der Stifterreligionen wissen, die im Wesen der Sache liegende Form der geschichtlichen Vermittlung zutreffend wieder. Es scheint uns deshalb nicht geraten, diese das kritische Geschichtsverständnis befriedigende Überlieferung gegen eine sowohl den hier vorliegenden religionsgeschichtlichen Phänomenen wie dem einstimmigen Zeugnis aller israelitischen Traditionen widersprechende Hypothese einzutauschen, die gerade dort versagt, wo sie der einmaligen geschichtlichen Wirklichkeit des Jahweglaubens gegenübergestellt wird.

2.

Was den Inhalt der dem Mose zugeschriebenen Gottesbotschaft betrifft, so empfängt er durch das Werk des Stifters eine alle Wandlungen der Geschichte überdauernde Prägung. Denn Gottes Wille wird hier als ein das Menschenleben in seinen konkreten irdischen Beziehungen ordnender und gestaltender ausgerufen;

er offenbart sich als normativer Rechtswille, der Israels Dasein in grundlegender Weise formt und im Urzeugnis vom Sinaibund die Quelle alles öffentlichen und privaten Rechts in der weiteren Entwicklung des Volkslebens bleibt.

Seine grundlegende Ausdrucksform schafft sich dieser göttliche Rechtswille in dem *Bund* (hebr. *berit*), als dessen Mittler Mose erscheint. Mit der Übernahme dieser bekannten Rechtsform des öffentlichen Lebens, für die der freie Entschluß der Partner zur Einleitung einer neuen Beziehung und die Gegenseitigkeit der Verpflichtung kennzeichnend ist, wird ein gefährliches Mißverständnis der Gottesbeziehung von vornherein ausgeschlossen: Israels Verhältnis zu Jahwe ist nicht das einer naturgegebenen Verbindung, durch die die Gottheit zum nationalen Genius wird oder als die Lebens- und Spendekraft des Heimatbodens erscheint, sondern ist aus dem freien Gemeinschaftswillen Gottes hervorgegangen, der sich einem Volk in ganz neuer Weise erschließt und es sich als Partner gegenüberstellt. Die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens erhält durch diese in feierlichem gottesdienstlichem Akt am Sinai vollzogene Bundschließung eine Krönung, durch die sie als Gnadenerweis und Hinführung zu einem geistig-personhaften Gottesverhältnis erscheint.

Diese Ausdrucksform des göttlichen Gemeinschaftswillens ist oft als ein ziemlich spät entstandenes Schema erklärt worden. Es sei aus den Erfahrungen der Königszeit hervorgegangen und von da in die Frühzeit zurückgetragen worden. Die dafür vorgebrachten Argumente sind durch die Auffindung der hethitischen Staatsverträge aus dem vierzehnten und dreizehnten Jahrhundert a. C. in neues Licht gerückt worden. Denn sie haben historische Tatsachen allen kritischen Vermutungen gegenübergestellt. Zeigen doch die Vasallenverträge des hethitischen Großkönigs ein Aufbauschema, das dem liturgischen Ablauf der religiösen Bundschließung in Israel in überraschender Weise entspricht (v. Rad [41], J. E. Mendenhall [42], W. Beyerlin [43], K. Baltzer [44]). Als seine konstitutiven Elemente erscheinen nämlich paränetischer Vorspruch mit Nennung des Israelgottes und seiner Wohltaten an Israel, Gesetzesverkündung, Bundeschluß, Segen und Fluch. In den Vasallenverträgen entspricht das genau der Reihenfolge ihrer feststehenden Teile: Der Präambel mit Einführung des königlichen Vertragsstifters, der Vorgeschichte, die auf die Wohltaten des Großkönigs an seinem Vasallen hinweist, den vom Va-

sallen zu übernehmenden Pflichten, der Anrufung der Götter als Zeugen und dem Abschluß mit Fluch und Segen. Eine Anpassung an den Jahweglauben zeigt sich nur im Inhalt des Bundesakts, indem etwa als Zeugen nicht die Götter, sondern Himmel und Erde angerufen werden. Diese Verwandtschaft kann kaum anders als auf dem Weg geschichtlicher Beziehungen begriffen werden, auch wenn uns die Träger dieser Beziehungen bisher unbekannt sind. Jedenfalls reichen sie in die Frühzeit Israels zurück. Eine Beeinflussung durch hethitische Vertragsformen kann nach dem Untergang des hethitischen Großreiches nicht mehr ernstlich in Frage kommen, denn das regelmäßig verwendete Bundesformular der hethitischen Könige läßt sich in der späteren Geschichte des vorderen Orients bis jetzt nicht mehr nachweisen; der ihm nachgebildete Aufbau des israelitischen Gottesbundes dagegen bewahrt seine Struktur bei allen Bundesfeiern durch die Jahrhunderte [44] trotz der Einführung neuer Einzelmomente unter dem Einfluß neuer Situationen. Das läßt sich nur so erklären, daß ein der Stiftung des Gottesbundes zugrunde liegendes Bundesformular so große Autorität genoß, daß eine wirksame Vollziehung der Bundesverpflichtung bei Gelegenheit der großen Jahresfeste unter Absehen von ihm undenkbar war.

Die in der alttestamentlichen Wissenschaft immer wieder aufblühende Diskussion über Möglichkeit und Inhalt eines Gottesbundes als Fundament des israelitischen Gottesglaubens ist mit diesen Feststellungen gezwungen, sich von der Erwägung innerisraelitischer Entwicklungen des Bundesgedankens stärker den neu bekannt gewordenen geschichtlichen Tatsachen zuzuwenden. Verschiedene Eigentümlichkeiten des durch den Bund bestimmten Gottesverhältnisses bekommen, wenn unter diesem Blickpunkt betrachtet, eine neue Erkenntnismöglichkeit. Einmal ist die Wahl des Bundesverhältnisses als umfassender Ausdruck des göttlichen Gemeinschaftswillens in ihrer Bedeutung klarer zu erkennen. Mit dieser Übernahme einer bekannten Rechtsform des öffentlichen Lebens wird nicht nur von vornherein ein Verhältnis der Gegenseitigkeit begründet, für das der freie Entschluß der Partner zur Einleitung einer neuen Beziehung kennzeichnend ist, sondern in engster Verbindung damit die entscheidende Vollmacht des einen Partners zur Aufstellung der neuen Ordnung herausgestellt, so daß man von einer souveränen Stiftung dieses Verhältnisses reden kann. Das oft als ausschließender Gegensatz

betrachtete Nebeneinander von Gegenseitigkeit der Verpflichtung und einseitiger Stiftung braucht durchaus nicht auf eine langsame Umbildung des Bundesgedankens im Laufe der innerisraelitischen Geschichte zurückgeführt zu werden (Begriff [45], Jepsen [46]), sondern besitzt seinen Daseinsgrund in einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit, nämlich in der Begründung des Verhältnisses zwischen dem politischen Oberherrn und seinem Vasallen. War eine Ungleichheit der Partner beim profanen Vertragsverhältnis, dem sogenannten foedus iniquum, durchaus nichts Ungewöhnliches, so erhielt der Vasallenvertrag von ihr geradezu die entscheidende Prägung. Sollte er doch die den Oberherrn mit seinem Vasallen zusammenschließende neue Lebensordnung auf Grund der souveränen Regelung durch den ersteren begründen. Die Übernahme gerade dieser Form des Bundes für das religiöse Lebensverhältnis steht denn auch mit dem Wesen der hier sich offenbarenden Gottheit in engster Beziehung: Die ganze alte Tradition der Mosezeit bekommt ihre Eigenart von der flammenden Energie der göttlichen Selbstdurchsetzung, die ihn als den für Israel einzig in Betracht kommenden machtvollen Lenker seiner Geschicke bezeugt. Diese im alten Orient einzig dastehende Absolutheit des göttlichen Willens konnte am ehesten durch die Stellung des Großkönigs zu seinem Vasallen veranschaulicht werden; denn diese schuf tatsächlich ein Herrschaftsgebiet mit Oberherrn und Untertanen. «Die Idee des Gottesreichs liegt seitdem in der Luft». (Eichrodt [9] I. 11f.). In der Welt des Polytheismus ist diese Konzeption unmöglich.

So ist denn auch Gottes Stellung im Bund nicht die eines Nationalgottes, wie ein weitverbreitetes Mißverständnis zu wissen glaubt. Denn nicht zu einem national geeinigten Volk werden die bisher nur locker verbundenen Stämme zusammengefaßt, sondern zu einem sakralen Stämmebund, der in der antiken Amphiktyonie [40] oder in dem von Mohammed gestifteten arabischen Stämmebund seine nächste Analogie hat. Um ein gemeinsames Heiligtum geschart und durch das Band gemeinsamen Rechtes umschlossen, sollen die Stämme ihre neue Einheit in einer Bundesgemeinschaft auf religiösem Grunde verwirklichen. Der Zusammenschluß geht nicht so weit, daß ein gemeinsames Indigenat für alle Stämme Geltung hätte; es bleibt bei der Garantierung des Metökenrechts für alle Bundesglieder. Aber die Rechtsgleichheit, verbürgt durch die Autorität des gemeinsam verehrten Gottes

und ständig verwirklicht durch die Rechtsprechung seines beauftragten Boten, beugt alle Stämme unter eine gemeinsame Verpflichtung und bildet eine Schutzwehr gegen die zentrifugalen Tendenzen. Als «Volk Gottes» oder als «Aufgebot Jahwes», das den religiösen Namen Israel, das heißt «Gott herrscht» trägt, wird sich die neue Gemeinschaft ihrer Einheit und Solidarität bewußt; auf der Autorität des göttlichen Bundeswillens ruht die verpflichtende Kraft, die den Anliegen des Stämmebundes gegenüber seinen einzelnen Gliedern innewohnt. Wohl konnte auf diesem Grunde ein nationales Dasein und damit ein nationaler Macht- und Existenzwille erwachsen, aber ihm blieb von vornherein der Wille des Bundesgottes übergeordnet.

Diese vollkommene Unterordnung des Menschen unter Gott hat aber mit Angst und Bedrückung nichts zu tun. Vielmehr hebt die klare göttliche Willenskundgebung in den Bundessatzungen, die durch die Bundesverheißung «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat» eingeleitet wird, den Gottesglauben mit einem Schlage aus der Sphäre der Willkür und Unberechenbarkeit heraus, in der alle antiken Religionen stecken bleiben, und schenkt ihm die vertrauensvolle Gewißheit, unter der stetigen und planmäßigen Führung dieses Gottes ein fruchtbares Leben aufbauen zu können. Denn auf die soziale Gestaltung des Volkslebens zielt diese Führung, und in den geschichtlichen Schicksalen des Stämmebundes macht sie sich von immer neuen Seiten kund, wie sie ursprünglich in einem Geschichtserlebnis gründet. Nicht der Naturmythus vermittelt daher die Anschauung des göttlichen Tuns, sondern die erinnernde Wiederholung der Geschichtserfahrungen des Bundesvolkes in den Festliedern führt zu der Bekanntheit und Vertrautheit mit dem Wesen des göttlichen Herrn, der sich nicht in spekulativer Lehre, sondern in dem konkreten Ereignis seines Handelns zu erkennen gibt.

3.

Der Nährboden aber, auf dem allein diese einzigartige Gotteserfahrung mit ihrem eigentümlichen Geschichtsdenken sich zu entfalten vermag, ist die neue Lebensordnung, die Israel in seinem Gesetz empfängt [48]. Die einfachen und von tiefem Gerechtigkeitsgefühl durchwalteten altisraelitischen Gesetze in Dekalog (2. Mose 20, 2-17) [40.41] und Bundesbuch (2. Mose 20, 23-23, 19) [43.45.54]

sind es vor allem, die die ursprünglichen Intentionen des Bundesaktes bestätigen und garantieren. Wennes richtig ist, daß ein Volk nicht von allgemeinen Grundsätzen und Prinzipien lebt, sondern von konkreten Einrichtungen und Ordnungen, in denen jene Grundsätze reale Gestalt gewonnen haben, so war Mose vor die Notwendigkeit gestellt, gültige Normen aufzustellen, an die sich die Rechtsprechung halten konnte. Freilich ist die ursprüngliche Gestalt von Dekalog und Bundesbuch durch die Tradition stark entstellt; und daher gehen auch die Ansichten auseinander, wie weit hier mosaisches Gut festgestellt werden kann oder nachmosaische Formulierungen vorliegen. Es spiegelt sich jedoch in diesen Gesetzen der ungeheure Bruch mit dem altorientalischen Rechtsdenken aus einer neuen Gotteswirklichkeit heraus so unmißverständlich wider, daß sie nicht als Neuschöpfungen aus der Zeit der ersten Ansiedlung mit ihren Wirrnissen, sondern eher als unmittelbare Ergebnisse der mosaischen Rechtsumbildung verstanden werden können, so ungeklärt in Einzelpunkten ihr Verhältnis zur ursprünglichen Fassung erscheinen mag. So hat man denn auch neuerdings selbst in Deuteronomium und Priestergesetz hinter der späten Gesamtfassung altes und bis in die Mosezeit zurückreichendes Material feststellen können.

Wie meisterhaft im *Dekalog* die Grundgedanken der neuen Gottesbotschaft zusammengefaßt und auf eine einprägsame und leicht verständliche Formel gebracht sind, springt ohne weiteres in die Augen. Als unmittelbare Anrede jedes einzelnen Bundesgliedes durch die kategorische Verpflichtungsformel «Du sollst» stilisiert, stellen diese Gebote in eindrucklichster Weise an die Stelle eines menschlichen Gesetzgebers den göttlichen auctor legis. Die einleitende Verheißung aber, in der sich dieser seinem Volk zu eigen gibt, befreit das Gebot von der Kälte und Härte der äußeren Satzung und läßt es nicht als knechtende Fesselung, sondern als helfende Lebensordnung erscheinen. So wird es ganz zum Ausdruck eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses.

In diesem unvergleichlichen Rahmen entfalten sich nun religiöse und sittliche Erkenntnisse von erstaunlicher Tragweite. Zwar wird keine Lehre von Gott vorgetragen und keine universale Weltordnung proklamiert: alles hält sich streng innerhalb der praktischen Abzweckung, die Grundlagen einer abgegrenzten menschlichen Gemeinschaft festzulegen. Aber in dieser Beschränkung ist Höchstes erreicht. Die vier kurzen Gebote über

den Verkehr mit Gott stellen die Alleinberechtigung Jahwes in Israel gegen alle Fremdgöttere sicher und wehren jedem Versuch, die göttliche Macht dem Menschen dadurch sinnlich vertraut und verfügbar zu machen, daß sie im Bild dargestellt oder im Namen mit magischem Zwang in Aktion gesetzt wird. Und in der Aussonderung jedes siebten Tages als des eigentlichen Jahwetages aus der frei rollenden Tagesfolge (Eichrodt [9] I. S. 76-78) bekommt die Heiligung der Zeit für die Gottheit einen von allem Naturzwang befreiten Ausdruck: keine Macht der Gestirne, sondern nur der Wille des göttlichen Herrn gibt diesem Tag seine Würdestellung.

So gewiß hier der Schwerpunkt auf der Ordnung des praktischen Handelns der Gemeinde liegt, so deutlich leuchten die prinzipiellen Entscheidungen, die dahinter stehen, aus diesen Geboten hervor. Sie bewegen sich in scharfem Widerspruch zu der gemeinorientalischen Religionsübung: dort kann die Verehrung des höchsten Gottes in fast monotheistischen Ausdrücken der Hierarchie der anderen Götter niemals Eintrag tun; hier ist eine solche rundweg ausgeschlossen. Dort ist die Erscheinung Gottes im Bild ein wichtiges Mittel seiner Offenbarung, durch das er sich zugleich an die irdische Welt binden läßt; hier entzieht sich Jahwe als der schlechthin Unvergleichliche dem Bilde und wahrt damit seine unnahbare Hoheit. Dort ist mit der Kenntnis des Gottesnamens die Verfügung über das göttliche Geheimnis dem Menschen in die Hand gelegt; hier wird die Mitteilung des Namens aus der Sphäre des Zaubers herausgehalten und als souveräne Selbstmitteilung des unsichtbaren Gottes verstanden, durch die er seinen Gemeinschaftswillen kundtut. Dort ist der Glaube an heilige Tage mit der Furcht vor feindlichen Schicksalsmächten verknüpft und durch Abwehrritten gekennzeichnet; hier wird der Sabbat durch die mit ihm verknüpfte Arbeitsruhe als göttliche Wohltat empfunden und als Tag der Freude gefeiert.

Die folgenden sechs Gebote, die das menschliche Zusammenleben regeln und Familie, Leben, Ehe, Eigentum und bürgerliche Ehre schützen, haben in ägyptischen und babylonischen Texten bis hin zum Verbot des Begehrens ihre Parallelen und bezeugen damit die weitgehende Gemeinsamkeit ethischer Lebensregeln. Dem mosaischen Zehngebot eigentümlich aber ist das sichere Herausgreifen des Wesentlichen und seine Formulierung in so knapper, allgemeingültiger Weise, daß über alle Kasuistik hinaus

die umfassende Absolutheit der sittlichen Norm zur Geltung kommt. So steht in diesem Grundgesetz der neuen Gemeinde das Recht mit der Gottesverehrung und mit der Sittlichkeit in so engem Bunde, daß eine starke Einheit aller Lebensbeziehungen unter dem göttlichen Herrschaftswillen gewährleistet ist.

Wie stark sich diese geistige Konzentration auf dem ganzen Gebiet des Rechtslebens auswirkt, davon gibt uns *das Bundesbuch* eine lebendige Anschauung und ergänzt damit in unschätzbare Weise unser Bild von der gesetzgeberischen Tätigkeit des Mose. Selbst wenn die Formulierung des Ganzen erst in der Richterzeit angesetzt wird, so läßt sich doch gegen die mosaische Herkunft der Grundlagen nichts einwenden. Durch den Vergleich mit dem Codex Hammurabi sowie den sumerischen, altassyrischen und hethitischen Gesetzen (Eichrodt [9] I. 35f.) sind wir instandgesetzt, die einschneidende Veränderung festzustellen, die das in den Israel-Stämmen tradierte altsemitische Recht im Zusammenhang mit der mosaischen Stiftung erfahren hat.

Unübersehbar ist vor allem das vertiefte Gerechtigkeitsgefühl, das hier zutage tritt: das allgemein orientalische Rechtsprinzip der Talion, das auf genaue Entsprechung von Vergehen und Strafe dringt, ist zwar übernommen, aber seine Ausgestaltung zur indirekten Talion, die bei mittelbarer Verschuldung die Kinder des Täters trifft (vgl. § 117, 210, 230 des Cod. Hammurabi) und damit der technischen Durchbildung des Rechts seine Menschlichkeit opfert, ist im Bundesbuch ausdrücklich außer Kraft gesetzt (vgl. 2. Mose 21, 28–31). Die gleiche Einstellung läßt sich bei der Bewertung des Menschenlebens wahrnehmen: für Vermögensdelikte ist die Todesstrafe abgeschafft; der Wert des Lebens auch des schuldig gewordenen Menschen steht dem Gesetzgeber offenbar weit über allen Sachwerten. Die einzige formale Ausnahme, die Todesstrafe bei Menschenraub, ist ja nur eine Bestätigung des Gesagten. Dagegen finden wir in den anderen altorientalischen Gesetzen die alte drakonische Bestrafung der Eigentumsvergehen in voller Kraft. Nur das hethitische Gesetz macht eine Ausnahme; aber indem hier jede Todesstrafe eines Freien in Geldstrafe umgewandelt werden kann, zeigt sich bereits eine Auflösung fester Rechtsgrundsätze, die mit rechtsschöpferischer Kraft nichts zu tun hat.

Eine von der ganzen antiken Rechtspraxis stark absteckende Denkweise verrät sich endlich in dem Sklavenrecht des Bundes-

buches. Auch im Sklaven ehrt der Gesetzgeber den Menschen, indem er ihn nicht als unpersönliches Inventarstück der Willkür seines Besitzers überantwortet, sondern ihn auch gegen den eigenen Herrn schützt: schwere Mißhandlung hat die Freilassung zur Folge, Totschlag fällt unter Buße (21, 20. 26f.).

Dieser Aufnahme auch des Sklaven in den Schutz des Rechts entspricht die dem wirtschaftlich Schwachen überhaupt zugewandte Aufmerksamkeit des Gesetzgebers. Der Fremdling, aber auch der Arme, die Waise und die Witwe sollen im Genuß des Rechts nicht geschmälert werden (2. Mose 22, 20f. 25; 23, 6.); umgekehrt hat der Mächtige und Angesehene keine Vorzugsbehandlung zu beanspruchen (2. Mose 23, 3). Die das Recht bedrohende Klassenjustiz der benachbarten Kulturstaaten ist damit an der Wurzel angegriffen und durch die Gleichheit aller Volksglieder vor dem Gesetz abgewehrt. Das negative Seitenstück dazu bildet die Ausschließung der den Menschen schändenden und für immer entstehenden Strafe: die Brutalität der körperlichen Verstümmelung, im alten Orient nur allzu reichlich angewandt, ist dem Gesetz fremd geblieben.

So schließt der vom gemeinsamen Recht umfriedete Kreis bei aller Verwandtschaft mit den altorientalischen Lebens- und Rechtsformen ein Gemeinschaftsleben in sich, das von der revolutionierenden Kraft einer neuen Schau des Menschenlebens Zeugnis ablegt.

Wo diese Kraft ihren Ursprung hat, das wird durch den religiösen Grundton, der das ganze Gesetz durchzieht, über jeden Zweifel erhoben. So unzulänglich die systematische Vollständigkeit, so schwach die juristische Technik in der Einzelausgestaltung des Rechts entwickelt ist, so klar tritt der göttliche Gesetzgeber als der eigentliche Begründer und Garant der neuen Lebensordnung hervor. Immer wieder durchbricht seine direkte Anrede den formalen Gesetzesstil der altorientalischen Rechtstradition und prägt durch seine kategorische Forderung die absolute Verbindlichkeit der Rechtsnorm ein, die durch kein menschliches Gutdünken, keine Zweckmäßigkeitserwägung der Herrschenden und keine leidenschaftliche Parteinahme der Masse gebeugt werden darf (2. Mose 21, 13f.; 22, 20–22. 23, 1–3. 6–9). Die rettende göttliche Macht, die ein freies Israel ins Leben rief, offenbart sich als Gestalterin des menschlichen Zusammenlebens und damit als durchaus eigenartige Größe gegenüber den Naturgöttern

der Nachbarvölker, wo in der Vergötterung des Trieblebens und in der magischen Gebundenheit die sittlichen Ansätze verkümmern und ersticken. Die israelitische Überlieferung hat diesen Gegensatz unter dem Bild des Kampfes gegen den Stiergott und der Vernichtung seines Bildes paradigmatisch festgehalten (2. Mose 32) und damit ein bleibendes Symbol für die innerste Wesensbestimmtheit der alles beherrschenden göttlichen Macht aufgerichtet.

4.

Auf welche Weise diese Neuordnung des Rechts im Volksleben wirksam wurde, kann nicht zweifelhaft sein. In erster Linie ist es die mit prophetischer Autorität durch Mose selbst gehandhabte Rechtsprechung, die den neuen Normen Nachahmung verschaffte. Doch mußte er natürlich auch die bisherigen Hüter des Rechts, die Geschlechtsältesten, dazu heranziehen, wenn eine solide Verankerung der neuen Rechtsgedanken gelingen sollte. Die alten Erzähler dürften den dabei wirksamen Einfluß des midianitischen Vorbilds richtig überliefert haben (2. Mose 18). Aber noch von ganz anderer Seite wurden Kenntnis und Geltung des Bundesrechts gefördert; das ergibt sich aus einem Blick auf die kultischen Einrichtungen des Stammesbundes.

Unter dem Eindruck der einzigartigen geistig-sittlichen Kraft seiner Rechtsordnung glaubte man bisweilen, das kultische Gebiet als ein den Zielen des Bundstifters fremdes, ja feindliches aus seinem Werk ausschließen zu sollen. Diese Grenzziehung, in der ein sehr subjektives Werturteil über den Kultus als solchen mitschwingt, dürfte sowohl den bestimmten Angaben unserer Quellen wie der Wirklichkeit des antiken Lebens nicht gerecht werden. Wenn auch die erzählende und gesetzliche Tradition nicht ausreicht, um ein genaues Bild des mosaischen Kultus zu rekonstruieren, so enthält sie doch eine Reihe konkreter Angaben, die in den Anfang der israelitischen Kultusgeschichte zurückweisen und aus einer anderen Zeit nur schwer erklärbar sind. Zugleich verraten sie ein Kultverständnis, das durchaus archaischen Charakter trägt und doch dem bisher erkennbar gewordenen Werk des Mose sich einfügt, ja darüber hinaus die Unentbehrlichkeit gerade der Kultübung für seine Ziele sichtbar macht.

Vor allem sind es die mit dem Kultus verknüpften *heiligen Gegenstände* (Eichrodt [9] I. S. 59–64; [31] Art. Lade II. S. 1038/42; Art.

Stiftshütte III. S. 1871/74; Art. Urim und Thummim S. 2066. [28] Abb. 367 [30] S. 458) die erkennen lassen, wie der Bundstifter um eine Vergegenwärtigung des unnahbaren heiligen Gottes ringt, ohne damit das fetischistische Mißverständnis der göttlichen Gegenwart hervorzurufen. Die bald nur in der einen, bald in der anderen Überlieferungsschicht bezeugten Gottessymbole, deren Zusammengehörigkeit den späteren Erzählern nicht mehr bewußt gewesen zu sein scheint, *Lade, Zelt, Gottesstab und Lose*, sind offenbar als die Embleme des Führer- und Herrschergottes Sinnbilder des gleichen Gottesgedankens. Denn die Lade wird nach der Analogie der leeren Götterthrone der Antike als der kastenförmige Thronplatz gedeutet werden müssen, auf dem der Kriegsgott unsichtbar Platz nahm, wenn er den Seinigen durch die Wüste oder in den Kampf voranzog. So denken es sich die alten Lieder 4. Mose 10, 35f. Im «Zelt der Zusammenkunft» (dies sein ursprünglicher Name 2. Mose 33, 7ff.; 4. Mose 11, 16 usw., neben der späteren Bezeichnung als «Zelt des Zeugnisses», besser «des Gesetzes», «Wohnung», bei Luther «Stiftshütte», z. B. 4. Mose 9, 15; 2. Mose 26, 1) wird Jahwes Herrlichkeitserscheinung mit ihrem Gefährt, der Wolke, sichtbar, wenn er sich zur Begegnung hier einfindet, um den ihn befragenden Israeliten Orakel zu geben und schwierige Rechtsfälle durch seinen Entscheid zu schlichten. Der Gottesstab des Mose, mit dem er die Schlangenvunden verrichtet (2. Mose 4, 2ff.; 7, 8ff.) und die göttliche Verderbensmacht gegen Israels Feinde schickt, indem er ihn über den Kämpfenden hochhält (2. Mose 17, 9ff.), aber auch Gottes heilende Kraft dem Volk zuwendet (4. Mose 21, 4ff.), dürfte nach dem Bericht über seine Anfertigung in 4. Mose 21 den Schlangenstäben bei Phöniziern, Arabern und Griechen geglichen haben und auch als eine Art heilige Standarte wie bei Ägyptern und Assyrern bei der Darbringung von Opfern Verwendung gefunden haben, indem er beim Altar aufgestellt die göttliche Gegenwart symbolisierte (2. Mose 17, 15 trägt der Altar den Namen: «Jahwe mein Panier» oder «Zepter»). Das heilige Los der Urim und Thummim schließlich, das in der Tasche des kostbaren Priestergewandes, Ephod genannt, aufbewahrt wird, stellt nach den aus späterer Zeit vorliegenden Beschreibungen des Losvorganges die einfachste Form des Los- oder Pfeilorakels dar, das je nach dem Herausspringen des einen oder andren Stäbchens Ja oder Nein als Antwort der Gottheit verkündet (5. Mose 33, 8).

Man könnte es den Schicksalstafeln vergleichen, die nach babylonischem Glauben der oberste Gott als kostbaren Besitz und Mittel der Schicksalsbestimmung bei sich bewahrt. In Israel wird es als spezielles Eigentum des Priesterstammes Levi bezeichnet.

Diese Gottessymbole, die in späterer Zeit ihre Bedeutung verloren und fast ganz aus dem Gebrauch verschwanden, zeigen, wie unbedenklich Gegenstände aus der kultischen Praxis des Heidentums in der mosaischen Kultübung verwertet wurden, wenn wir auch über die Art ihrer Entlehnung (Beibehaltung älterer Bräuche aus heidnischer Zeit oder Übernahme aus dem befreundeten Midian?) keine sicheren Aussagen machen können. Wie stark das mosaische Werk in Vorstellungswelt und Brauchtum seiner Zeit verwurzelt ist, wird hier in unerfindlicher Weise anschaulich, da sich zahlreiche Parallelen dazu in der Antike namhaft machen lassen. Zugleich aber spricht die getroffene Auswahl aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit heidnischer Kultgeräte für ein wirksames Ausleseprinzip: denn was hier ans Heidnische streift, läßt sich doch als Attribut des Herrschergottes dem mosaischen Gottesgedanken in bestimmter Weise dienstbar machen. Es ist der göttliche Herrscher, als dessen Attribute Lade und Zelt, Stab und Los ihren Sinn empfangen. Das starke Bedürfnis des antiken Menschen nach sichtbaren Unterpfindern der göttlichen Realpräsenz wird befriedigt, ohne doch das geistige Gottesbild, das in gleicher Weise über Natur und Geschichte steht und den sittlichen Charakter des Jahweglaubens garantiert, in Zweifel zu ziehen: es kommt nicht zur Gleichstellung von Gottesthron und Gottheit, Gott bleibt prinzipiell in der Unsichtbarkeit; ja, das Zelt als der Ort der Epiphanie des Bundesgottes bei besonderen Gelegenheiten setzt an die Stelle einer magischen Bindung der Gottheit ihre königliche Freiheit, in der sie nur vorübergehend und zu besonderer Offenbarung in Israel Wohnung nimmt. Der Gottesstab als ihr Zepter ist nicht Fetisch, sondern Verbürgung ihrer gegenwärtig wirksamen Herrschermacht. Weder Mantik noch priesterliche Orakelwissenschaft, die den Gotteswillen so leicht dunkel und rätselhaft machen, werden durch das einfache, selbst von Laien leicht zu handhabende Orakelgerät zugelassen; wohl aber hört man aus seinem Ja oder Nein den von Menschen nicht zu beeinflussenden göttlichen Entscheid; so ist es überall eine eindruckliche Symbolsprache, die dem starken

sinnlichen Bedürfnis des primitiven Menschen entgegenkommt und ihm Gottes Herrscherwillen in sichtbaren Zeichen vor Augen stellt.

Daß trotzdem diese Ausdrucksmittel der mosaischen Gottesbotschaft ihrem geistigen Gehalt nicht ganz adäquat sind, wird sich nicht bestreiten lassen. Ihre Schwächen bleiben nur dort unschädlich, wo gleichzeitig der geistig-sittliche Charakter dieser Botschaft zu voller Wirkung kommt. Hier liegt aber ein Mangel der kultischen Ausdrucksform des Glaubens überhaupt, der, mag er sich auch in verschiedener Stärke geltend machen, immer wieder von der geistigen Kraft des Glaubens ausgeglichen werden muß, um die eigentliche Funktion des Kultus ohne Einschränkung möglich zu machen.

Das gilt auch für die übrigen Kultformen der Bundesgemeinschaft. Denn auch hier haben sich mit den Opfern und Festen alte Bräuche der Vorzeit behauptet, die nur durch ihre strenge Beziehung auf den göttlichen Herrn des Bundes, der ein von heidnischem Unwesen gereinigtes Volk verlangt, zur Erziehung der neuen Gemeinde mitwirken. Daß hier an einer Stelle von der neuen Gottesbotschaft her entscheidend eingegriffen wurde, zeigt die Einführung des Sabbats als des eigentlichen Jahwetages, dessen Bedeutung wir schon oben (vgl. S. 23) gewürdigt haben. Neben ihm behaupteten sich wohl von Anfang an manche früher eingewurzelten Festtage, die nun freilich durch die Festlegende in den Dienst des neuen Glaubens gestellt wurden.

Mit Sicherheit darf man das für *das Passahfest*, das damit verschmolzene *Mazzotfest* und das *Herbstfest* annehmen (Eichrodt [9] I. S. 69-71), ersteres ein altes Sühnefest der Hirten am ersten Frühlingsvollmond, dessen Riten an ähnliche Begehungen bei Ägyptern, Griechen und Germanen erinnern. Dem Jahwekult wurde es durch die geschichtliche Deutung seiner Riten auf die Befreiung aus Ägypten eingefügt (vgl. 2. Mose 12f. und 23). Dasselbe geschah mit dem *Mazzotfest*, das mit seiner Darbringung der Erstlingsgaben von der Gerstenernte auf die Lebensgewohnheiten der Halbnomaden hinweist und vielleicht erst allmählich infolge der zeitlichen Nähe mit dem Passah zu *einer* Festzeit verschmolz. Von den später hinzugekommenen eigentlichen Ackerbaufesten könnte das *Herbstfest*, das auch den eigentümlichen Namen Hütten- oder Zeltfest trägt (5. Mose 16, 13; 3. Mose 23, 34), mit einem schon in der Steppe in Zelten gefeierten Jahresfest Jahwes in Verbindung ste-

hen, da manche seiner Festbräuche nicht auf ein Erntefest, sondern auf ein Neujahrsfest hinweisen.

Von größter Wichtigkeit aber war dabei für die junge Gemeinde, daß bei den Festen die Erinnerung an die grundlegende Begegnung Jahwes mit seinem Volke beim Auszug aus Ägypten und am Sinai dauernd gepflegt wurde. Wir verdanken der neueren formgeschichtlichen Untersuchung der Pentateuchtexte die Erkenntnis, daß die Berichte der großen Erzähler über diese Ereignisse einem Schema folgen, das durch die kultische Praxis festgelegt war und in älteste Zeiten zurückreicht. Es läßt noch die Zuordnung bestimmter Erzählungskreise, die sich um die zentralen Themata der Befreiungszeit herumlegten, zu bestimmten Festanlässen erkennen und stellt damit die hohe Bedeutung der kultischen Feiern für die Ausformung der historischen Tradition in helles Licht, aber auch umgekehrt die geistige Durchdringung des Kultus mit den Leitgedanken des neuen Glaubens.

Wie weit davon auch die *Opferbräuche* (Rowley [55]; Eichrodt [9] I. S. 78–102) betroffen wurden, läßt sich nicht mit der gleichen Deutlichkeit sichtbar machen, wiewohl die Vorbedingungen zu ihrer Umbildung zweifellos vorhanden waren. Aber wir haben über die Gestaltung dieser Bräuche in der Mosezeit keine sichere Kunde. Die Erzählungen des zweiten Mosebuchs sind an diesem Punkt durch die widersprechenden Ausgestaltungen der alten Überlieferungen in der späteren Zeit so stark verdunkelt, daß historische Aussagen nicht genügend begründet werden können. Das liegt auch angesichts der oben erwähnten engen Verflechtung der Geschichtsüberlieferung Israels mit der kultischen Praxis an den großen Festtagen in der Natur der Sache. So bleibt es vorläufig in der Forschung bei tastenden Versuchen, die viele Möglichkeiten offen lassen. Darunter wäre die bestechende Annahme zu nennen, daß die Darbringung von Opfern und Gaben ohne Verwendung des Feuers, wie sie bei anderen viehzüchtenden Stämmen der alten Zeit üblich ist, als die wahrscheinlichste Form der Opferhandlung gelten müsse (L. Rost [62] S. 112–119). Die Einführung des Feueropfers wäre dann in die Zeit der Ansiedlung in Kanaan zu verschieben, in der gerade auf dem Gebiet des Kultus das Eindringen kanaänischer Bräuche evident ist. Dem gegenüber hat die weitgehende Bestätigung der biblischen Kultüberlieferung durch die Urkunden aus dem phönikischen Ugarit des 14. und 13. Jahrhunderts vielen Forschern wahrscheinlich ge-

macht, daß eine ähnliche, wenn auch primitivere Opferform schon im alten Israel vorhanden war [55. 55a 68]. Hier hängt offenbar viel von den Vorstellungen über Israels Unberührtheit oder Beeinflussung von der Kultur seiner Umgebung ab.

Ohne uns auf diese archäologischen Fragen, die hier nur angedeutet werden können, näher einzulassen, werden wir der israelitischen Überlieferung auf jeden Fall recht geben dürfen, wenn sie von Bundesopfern bei der Stiftung der neuen Gemeinschaft zwischen Gott und Volk spricht. Damit ist auch die Wiederholung solcher Opfer bei jedem Bundesfest gegeben. Daneben hat sich ohne Zweifel die uralte Übung des Privatopfers fortgesetzt, bei dem die Tributabgaben an den göttlichen Herrn und das Gelübde eine Rolle spielten. Während bei diesen letzteren der Familienvater als der eigentliche Opferer auftritt, war für die offiziellen Bundesopfer auf die Dauer eine Priesterschaft kaum zu entbehren. Für die wohl noch in archaischer Einfachheit und Strenge sich bewegendem Kulthandlungen kann eine disziplinierte Nüchternheit und allem Überschwang abgeneigte Grundhaltung als bezeichnend gelten: beides steht zu dem in den Ackerbaukulten heimischen Orgasmus in unversöhnlichem Gegensatz. Diese Eigenart hat sich denn auch in den gesetzlichen Überlieferungen des Priestertums als beherrschender Faktor erhalten und in langen Kämpfen das israelitische Empfinden geprägt.

Freilich lassen sich nun wieder über die konkrete *Gestalt des ältesten israelitischen Priestertums* der Überlieferung keine bestimmten Vorstellungen abringen. Daß Levi einen weltlichen Stamm bezeichnet, ist aus seiner Nennung inmitten der Reihe anderer Stämme in 1. Mose 30; 34; 49, 5–7 u. a. einwandfrei zu erschließen. Sein Verhältnis zu dem späteren levitischen Priestertum ist jedoch kaum sicher aufzuspüren. Denn seine Vernichtung in Stammeskämpfen der ältesten Zeit macht eine Gleichsetzung beider Größen unmöglich. So läßt die hier besonders komplizierte Überlieferung wieder den verschiedensten Erklärungsversuchen Raum: Die Übernahme einer midianitischen Einrichtung bei der Bildung des israelitischen Priestertums, die aus Stellen wie 2. Mose 2, 16 ff.; 3, 1; 4, 18 abgeleitet werden könnte, steht neben der Vermutung, daß ein nichtisraelitischer Priesterstamm Levi, der in der Oase Kades beheimatet war, sich dem neu entstandenen Gottesbund anschloß. Denn Kades wird schon von der ältesten Quellenschrift an als langjähriger Aufenthaltsort und

Mittelpunkt der Rechtsprechung der Israelstämme genannt (2. Mose 17, 1-7; 18; 4. Mose 13, 26; 20, 1. 14. 16. 22; 27, 14). Der Besuch des Gottesberges Sinai oder Horeb zum Zweck der Bundschließung hat daneben den Charakter einer kürzeren Episode. Bereits vor Israel scheint Kades für die umwohnenden Stämme als heilige Stätte gegolten zu haben, so daß ein dort ansässiger Priesterstamm keine auffällige Erscheinung wäre. In stärkerem Anschluß an die Überlieferung von 2. Mose 32 und 5. Mose 33, 8-11 läßt sich aber auch an die Neuentstehung eines Priesterordens denken, die mit der Niederschlagung einer Revolte gegen die Stiftung des Mose zusammenfiel. Diejenigen Volksglieder, die sich damals aus allen Stämmen zusammenfanden, um die neue Ordnung in rücksichtslosem Vorgehen gegen alle Versuche zu ihrer Beseitigung zu verteidigen, sollen nach dieser Tradition unter Ausschaltung aller bisherigen Priesterrechte zu einer neuen Priesterschaft zusammengeschlossen worden sein, die den Namen Levi erhielt. Sie mußte zum treuesten Wächter über die Geltung und Bewahrung der Bundessatzungen werden und hatte nach 5. Mose 33, 9b. 10a das Recht und die Weisung Gottes zu lehren, wobei das heilige Los der Urim und Tummim (s. oben S. 27f.) ihr als besondere Ausrüstung zur Erkennung des Gotteswillens über-eignet wurde. Die Opferdarbringung tritt dahinter stark zurück. Die Bedeutung des Namens Levi hat allerdings bisher keine anerkannte Erklärung gefunden («der durch Gelübde Verpflichtete», «der Orakel Erteilende», «der Anhänger Els») und die Eingliederung des Mose in diese Priesterschaft ist sekundär und daher unsicher (2. Mose 2, 1; Ri. 18, 30).

Bei der priesterlichen Lehre handelt es sich nach Lage der Dinge nicht nur um die Belehrung über allerlei Kult- und Reinheitsgesetze, sondern auch um die grundlegenden Sozialgesetze. Es steht denn auch außer Frage, daß die kurzen kategorischen Verbotsreihen, für die außer dem Dekalog noch mehrere Beispiele, wenn auch nicht immer unversehrt, überliefert sind (vgl. 2. Mose 21, 12. 15-17; 22, 17-21. 27; 3. Mose 18, 7ff.), in der kultischen Feier ihren Platz haben, wo sie in agendarisch-liturgischer Verkündigung der Gemeinde in Erinnerung gerufen werden. Die beste Illustration dafür liefert das sichemitische Zwölfgebot von 5. Mose 27. Aber auch wo das Gottesurteil als letzte Entscheidung angerufen wurde, hatte der Priester seine Stelle. Daß er dann auch bei der Aufzeichnung und Überlieferung der Gesetze eine

wichtige Rolle spielte, wird uns später beschäftigen. Jedenfalls war er durch all das weit über den bloßen Opfer- und Kultdiener hinausgewachsen und in den Dienst der Grundkräfte des Jahwebundes eingetreten. So wird auch hier eine Neuordnung überkommener Einrichtungen und Bräuche sichtbar, die den eigentümlichen Grundtendenzen der mosaischen Stiftung entspricht.

Daß der von solchen Kräften gestaltete und gelenkte Stammesbund von vornherein auch auf das Ziel der Gewinnung fester Wohnsitze ausgerichtet war, hätte man nie bezweifeln sollen. Im Lichte dieses Zieles erst gewann der gewaltige Appell an die Gefolgs- und Opferbereitschaft der Bundesglieder im Dienst Jahwes seine durchschlagende Kraft; als der Erfüller uralter Hoffnungen der hebräischen Wanderstämme rief der Gott vom Sinai sein Volk aus der Knechtschaft und verhiß ihm eine neue Zukunft. Die da und dort bereits geglückte Ansiedlung verwandter Stämme im südlichen Syrien gab diesem Ziel auch greifbare Umrisse, und die politische Ohnmacht des von der Kleinstaaterei zerrissenen Landes bot die praktische Möglichkeit zu erfolgreichem Eingreifen. So entspricht das einstimmige Zeugnis der Quellen von der Landverheißung Jahwes der inneren und äußeren Lage des Jahwebundes.

III. DER EINFLUSS DER LANDNAHME AUF DEN GLAUBEN DES BUNDESVOLKES

1. Fördernde Kräfte

Obwohl die Landnahme Israels sich nicht als ein einziger Siegeszug gestaltete, der das Land östlich und westlich des Jordans zum unbestrittenen Besitz des neuen Eindringlings gemacht hätte, sondern nur in einzelnen Stößen und mit sehr verschiedenem, nirgends aber endgültigem Erfolg sich vollzog, führte sie die Stämme doch zur Selbsthaftigkeit und gab ihnen das Bewußtsein, ihr Land als die Segensgabe ihres Gottes und damit die Erfüllung seiner anfänglichen Verheißung empfangen zu haben. Die Einstellung Israels zum Landbesitz war und blieb darum eine grundlegend andere als die seiner Nachbarn, für die Landbesitz und Existenzrecht einfach identisch waren. Mit Jahwes Segensgabe blieb immer sein Auftrag verbunden und verlangte von dem menschlichen Empfänger die Bereitschaft, seinen Besitz im Dienst dieses Gottes zu verwalten, wie es das alte Gebet bei der Darbringung der Erstlinge durch die Jahrhunderte bezeugt (5. Mose 26, 1-11) [62].

Diese Einschätzung des verheißenen Landes entspricht durchaus der Bedeutung, die sein Besitz für die Entfaltung des israelitischen Gottesglaubens gewann [57, 58]. Denn nun wurde die Auseinandersetzung mit einer kulturell überlegenen Bevölkerung und der von ihr vertretenen Geisteswelt unausweichlich. Das Schicksal so vieler Eroberer, daß der Sieger von heute der Unterlegene von morgen ist, drohte hier auch Israel. Dies um so mehr, als es der fremden Umwelt keine geschlossene nationale oder rassische Einheit entgegenzusetzen hatte. Sein Sakralbund stand auch fremden Elementen offen, sofern sie sich Jahwe als dem einzigen Herrn angelobten. Der Wille dieses Herrn war es allein, der die starken zentrifugalen Kräfte dieses lockeren Zusammenschlusses niederhielt und Israel als sein Aufgebot zu gegenseitiger Verpflichtung zusammenschloß. So ist es eine ideebestimmte Größe, die hier der kanaanäischen Welt gegenübertritt, und ihre Widerstandskraft ruht ganz auf der Stärke der geistigen Faktoren, durch die sie trotz allem zu einer seelischen Ganzheit zusammengeschlossen wird. Würde sich der revolutionäre Einbruch dieser fremden Geistesmacht in das altorientalische Kulturleben gegenüber den alten Mächten durchsetzen oder an ihrem zähen Widerstand er-

lahmen und ohne dauernde Nachwirkung das Feld räumen müssen? Das war die weltgeschichtliche Frage, die sich hier stellte.

Diese Frage zu ihren Gunsten zu entscheiden war den Einwanderern dadurch erschwert, daß mit dem Tode des Mose vor dem Beginn der Eroberungskämpfe eine zentrale Leitung von überlegener Autorität fehlte. Josua, ein Angehöriger des Stammes Ephraim, der einige der Führerfunktionen des Stifters übernommen zu haben scheint, trägt selbst in der vergrößerten Überlieferung der Spätzeit viel bescheidenere Züge. Die nach dem ersten Vorstoß ins Herz des Landes vollzogene Verbindung mit den verwandten Stämmen in der Bundschließung von Sichem (Jos. 24) [60] brachte dem Stämmebund zweifellos bedeutenden Zuwachs, mußte aber auch die Aufgabe, die ursprüngliche Lebendigkeit seiner treibenden Kräfte zu bewahren, spürbar erschweren. Immerhin läßt sich ein fortdauerndes Weiterwirken der Grundtendenzen des Jahwebundes an einigen Stellen deutlich wahrnehmen. Vor allem gilt das für die schroffe Ausschließlichkeit des göttlichen Herrschaftsanspruchs, die das Paktieren mit den Landesgöttern erschwerte und den Gegensatz gegen die Kanaanäer wach erhielt. Daß Israel nur Jahwe, diesem aber auch unbedingt zur Gefolgschaft verpflichtet sei und darum jeder Bedrohung seiner Geltung entgegenzutreten und jedem in Not geratenen Bundesglied beizustehen habe, blieb das unbestrittene Grundgesetz der Amphiktyonie. Es erprobte seine Geltung am augenfälligsten im heiligen Krieg [59], der den Gegner mit Leib und Gut der Vernichtung zu Ehren des göttlichen Kriegsherrn überantwortete, aber auch die Glieder des Jahwevolks bei frevelhafter Verleugnung ihrer Pflicht der göttlichen Rache auslieferte. In der Zerschlagung des feindlichen Widerstandes erlebte man unmittelbar die göttlichen Machttaten als «Erweisungen der Gerechtigkeit» (oder «Treue») Jahwes und wurde zur opferwilligen Hingabe aller Kräfte an den Sieg des großen Gottes mitgerissen. Das tiefe Erlebnis der Einheit des Aufgebotes Jahwes über alle Unterschiede der Stämme hinweg ließ auch die Dichtung erwachen und begeisterte sie zu ihren schönsten Schöpfungen, wie vor allem das prachtvolle Siegeslied von Ri. 5 eindrücklich bezeugt.

Hemmend wirkte für die kriegerische Durchsetzung Israels das Fehlen jeder planmäßigen Zusammenfassung der Kräfte. Die Eifersucht der Stämme und das Aufgehen in den eigenen Sonderinteressen ließ es nur im Augenblick der höchsten Not zu einem

vorübergehenden Zusammenschluß kommen, dem die weniger Gefährdeten fernblieben. Es hing deshalb viel davon ab, ob sich zur rechten Zeit ein Führer fand, der durch Wagemut und Tatkraft die Zögernden mitriß und zugleich die schlummernden religiösen Kräfte zu wecken wußte, die am ehesten die Getrennten zu gemeinsamem Handeln zusammenschlossen. Durch sie weitete sich auch die zunächst aus sehr persönlichen Motiven wie Blutrache u.ä. versuchte Gegenwehr zu einem Anliegen der Gesamtheit, wie wir es bei Barak (Ri. 5, 12) und Gideon (Ri. 8, 18ff.) beobachten können. Eben dadurch gewinnt ihr zunächst rein politisch bestimmtes Auftreten eminent religiöse Bedeutung und stärkt mit dem kriegerischen Erfolg auch die geistige Widerstandskraft. Mochten diese «Richter» also auch nur für einen kleineren Umkreis die Führung im Krieg und nach gelungenem Waffengang eine angesehene Häuptlingsstellung übernehmen und nicht, wie das pädagogische Bedürfnis des späteren Geschichtsschreibers es ausmalt, eine Herrschaft über ganz Israel ausüben, so war ihr Erscheinen doch für den ganzen Stämmebund von Bedeutung und wird durch ihre Verbindung mit dem Geist Jahwes (Ri. 6, 34; 11, 29) richtig charakterisiert.

Was sich in den blutigen Schlägen der Jahwekriege durch gewaltsame Ausbrüche Luft schaffte, das wirkte zugleich in der Stille unablässig auf die Erhaltung israelitischer Sonderart durch Rechtspflege und Kultfeier. In der Tat trug die Wahrung des Amphiktyonenrechts durch die dazu bestellten Rechtspfleger an den großen Gauversammlungen, die wir in den sog. kleinen Richtern des Richterbuches (10, 1–5; 12, 8–15) erkennen dürfen, ebenso zur Lebendigerhaltung bewußt israelitischen Rechtsempfindens wie zu einer den Verhältnissen entsprechenden Weiterbildung des Rechts im Sinne des Gottesbundes bei. Der in Ri. 19–21, wenn auch in späterer Bearbeitung, vorliegende Bericht über einen Amphiktyonenkrieg gegen Benjamin zeigt, welcher Anstrengungen zur Erhaltung des Rechts unter Umständen der Jahwebund der Stämme fähig war. Daß auch im politischen Handeln der göttliche Schützer des Rechts den Ausschlag geben müsse, ist in der alten Quelle über das Königtum des Abimelech Ri. 9 als Grundüberzeugung ausgesprochen. Und wenn wir beobachten, daß auf einem so zentralen Gebiet wie dem des Eherechts die Zustände der vormosaïschen Zeit (Ehe mit zwei Schwestern oder mit der leibeigenen Sklavin der Hauptfrau) dauernd ausgeschlos-

sen blieben, so läßt sich daraus auf die Erhaltung mosaïschen Rechts auch auf anderen Gebieten ein Schluß ziehen.

Nicht wenig trug dazu ohne Zweifel auch der Kultus bei. Zwar scheint der Verband der Leviten als einer geschlossenen Schutztruppe des Gottesbundes die Einwanderung nicht überdauert zu haben, wir treffen seine Mitglieder in verschiedenen Stämmen als Gastrecht suchende Wanderer, die froh sind, bei einem Privatmann oder auch an einem Stammesheiligtum Beschäftigung zu finden (vgl. Ri. 17, 7ff.; 18, 19f.; 19, 1). Das könnte mit der in der Richterzeit herrschenden Dezentralisation zusammenhängen, von der auch die Hauptheiligtümer der Wanderzeit, Lade und Zelt, betroffen wurden; erstere wanderte nach Siloh, letzteres nach Gibeon. Immerhin scheinen die Leviten ihre Ehre in der Aufrechterhaltung mosaïscher Traditionen gefunden zu haben, wofür vor allem die dauernde Bildlosigkeit des Ladenkultus spricht. Das für Dan vorausgesetzte Schnitzbild in Ri. 17f. könnte einer späteren Einfügung auf Grund der Einführung des Stierbildes durch Jerobeam I. entstammen.

Der Zusammenhang von Kult und Recht wurde jedenfalls nicht in Frage gestellt. Die Verkündigung des Jahwerechts und die Schlichtung von Rechtshändeln an den großen Festen, ebenso wie die Tätigkeit der Priester bei Unterrichtung der Wallfahrer über den Willen des Bundesgottes (vgl. Ps. 15; 24, 3–6, die als sogenannte «Torliturgien» d.h. Belehrung der Heiligtumsbesucher bei ihrem Betreten der geweihten Stätte zu verstehen sind) und bei der Aufzeichnung lokaler Rechtssammlungen sorgten dafür, daß die religiöse Durchdringung des Rechtslebens und damit die Abwehr heidnischer Einflüsse nicht zum Stillstand kam. Der Glaube an den sittlich-heiligen Gott, der die kultische Verkündigung der großen Gottestaten in Symbol und Erzählung prägte und seine machtvolle Lenkung der Schicksale Israels immer neu in Erinnerung rief, verlieh auch der Rechtsverkündigung die unbedingte Autorität, deren sie gegenüber den Einflüssen der neuen Umgebung bedurfte.

2. Die Einflüsse der Umwelt

Die Einflüsse der kanaänischen Kulturwelt können nun freilich nicht stark und umfassend genug vorgestellt werden. Je weniger es gelang, überall in Kanaan rein israelitische Territorien herzustellen, je mehr das Zusammenleben mit den bisherigen Landes-

besitzern, sei es als Hörigen, sei es als Gleichberechtigten, sei es gar als unangefochtenen Gebietern, zur Regel wurde, um so weniger ließ sich das ständige Eindringen kanaanäischer Bräuche und Anschauungen aufhalten. Zwischen entschlossener Abwehr und bereitwilliger Aufnahme des fremden Gutes lagen viele Stufen der teilweisen Aneignung, der Assimilation an die eigene Art, der erfolgreichen Umgestaltung oder der siegreichen Durchsetzung des eigenen Lebensgesetzes, die aber alle zusammenwirkten, um eine tiefgehende Wandlung des israelitischen Charakters herbeizuführen, ja die Geschlossenheit israelitischer Wesensart überhaupt in Frage zu stellen.

Nur an einigen Hauptpunkten sei dieser Prozeß illustriert. Als ausgesprochene Naturreligion legte der Baalsglaube das Schwergewicht auf das göttliche Lebensgeheimnis und lehrte die Baale oder «Herren» als Spendergottheiten und Besitzer des Landes verstehen, von deren Gunst alles Gedeihen abhängt. Ihre Verehrung durch Darbringung der Landesgaben kauft ihnen den Segen durch Gegenleistungen ab oder läßt ihn durch Eintritt in das göttliche Lebensmysterium auf den Menschen überfließen, wobei die *unio mystica* mit der Gottheit durch die Weinekstase, durch Nachahmung des *hieros gamos*, der heiligen = göttlichen Hochzeit in der kultischen Prostitution oder durch magisch zwingende Riten herbeigeführt wird. Diese noch stark in der Welt des Dynamismus und Dämonismus wurzelnden Bräuche werden aber überhöht durch die gleichzeitige Verehrung des Baal als Wetter- und Himmelsgott, der ebenso wie seine weibliche Throngenossin Baalath oder Aschera, der Mutter- und Liebesgöttin, mit den Gestirnen, vor allem Sonne, Mond und Venusstern, in Beziehung tritt. Er ist der große Himmelsherr, der Baalschamem, der seit dem zweiten Jahrtausend in ganz Syrien verehrt wurde, nachdem der Göttervater El, der uns in den Mythen aus der phönikischen Stadt Ugarit entgegentritt und wohl in dem El eljon des vorisraelitischen Jerusalem wiederzufinden ist (1. Mose 14, 18–20), nur noch ein Schattendasein führte. Nicht nur die Gottesnamen Baal und El (eljon), sondern auch andere wie Adon (Herr, Gebieter), Elschaddai (der große Herr), die sich dem Wesen Jahwes angleichen lassen, gehen von diesem Kultkreis in die Gottesverehrung Israels über. Mit der universalen Naturmacht verbindet der Himmelsbaal aber auch die sittlichen Züge des Erbarmens und der Fürsorge, so daß der auf Jahwe gerichtete Glaube in ihm einen ersten Rivalen traf.

Es ist denn auch diese Seite des kanaanäischen Gottesbildes, die wohl in erster Linie die Brücke zum Jahweglauben herstellte und die Übertragung des Baalnamens auf den Herrn seines Volkes und «Besitzer» des Landes begünstigte, wie es viele Personennamen jener Zeit veranschaulichen. Aber auch als Herr der Natur zeigte Jahwe verwandte Züge mit den Landesgöttern. In der Wanderzeit Israels war es mehr die Offenbarung seiner Macht in den jähren und stürmischen Schrecknissen der Geschichts- und Naturkatastrophen, die die Hauptrolle spielte; mit dem Übergang zum Bauernleben mit seiner Abhängigkeit von Wetter und Bodenbeschaffenheit mußte sein segnendes Handeln in der stillen und wohlthätigen Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen stärker in den Vordergrund treten. Damit gewann jene Seite seines Wirkens, durch die er die Natur dem menschlichen Leben dienstbar machte (vgl. 2. Mose 16, 1 ff.; 17, 5 f.; Ri. 5, 20 f.), besonderes Interesse und assimilierte sich die den bisherigen göttlichen Besitzern des Landes zugeschriebenen Segenskräfte. Israels Bundesgott wird unbestrittener Herr und Gebieter des Landes Kanaan, dessen Götter er entmächtigt. Nun tritt sein Handeln als Welterschöpfer seiner geschichtlichen Befreiungstat in Ägypten an die Seite, wobei alte und neu eindringende Mythen hilfreiche Dienste geleistet haben mögen. Die geistige Weite, die damit der Glaube an Jahwes einzigartige Verbundenheit mit Israel erhält, kann nicht übersehen werden; die Gottesbeziehung gewinnt kosmische Gestalt, und der kultische Lobpreis setzt neben die geschichtlichen Großtaten Gottes seine Gnadenerweisungen in Schöpfung und Naturleben. Aus der gleichen Situation, die diese innere Weitung des Glaubens begünstigt, geht aber auch die Verlockung zur stärkeren Angleichung des israelitischen Herrn oder Baal an die kanaanäische Gottheit hervor, am meisten vermutlich dort, wo man die kanaanäische Kultstätte neben der eigenen dulden mußte oder sie gar selber benützte. Daß sich nun erst das Feueropfer im israelitischen Kultus durchsetzte, haben wir schon früher (S. 30) als möglich bezeichnet. Wichtiger ist es, daß Jahwe selbst als der Lebensspender von mehr lokaler Bedeutung betrachtet werden konnte, dem man den Segen durch Opfer und Gaben abkaufte und dessen wirksame Gegenwart man in orgiastischem Taumel zu erleben suchte. Hier mußte dann auch die einzigartige Hoheit Jahwes seiner Gleichstellung mit anderen Gottheiten weichen, wie es etwa die Botschaft Jephtas an die Moabiter in Ri. 11, 14 ff. zeigt.

Wo der sittliche Gottesgedanke so durch den naturhaften zurückgedrängt wurde, konnte der Kultus die Türe werden, durch die noch mehr heidnisches Gut Eingang fand. In der äußeren Ausstattung des Heiligtums und seines Dienstes mochte man auch Harmloses oder selbst Förderliches übernehmen, so die Aufstellung der Steinpfeiler oder Masseben, die Errichtung fester Tempelgebäude, den Festreigen, das Inkubationsorakel in einer am Heiligtum verbrachten Nacht. Speziell die kultische Dichtung scheint starke Anregungen von kanaanäischen Vorbildern erhalten zu haben, zeigt doch das Deborahlied von Ri. 5 bereits eine meisterhafte Verwendung der verschiedenen lyrischen Gattungen zum Aufbau eines Triumphliedes. Und in Ps. 29 spricht die ganze Art der Verherrlichung des Gewittergottes bis in den Wortschatz hinein für die Beeinflussung durch einen kanaanäischen Baalhymnus, dessen universale Naturanschauung man in Israel der Hoheit des einen Gottes dienstbar machte und zur Aufforderung benützte, den herrlichen Namen des in Israel offenbar gewordenen himmlischen Königs zu ehren. Wenn dieser Gott in Ps. 68, 5 als der auf den Wolken fahrende verehrt wird, so erhält er wörtlich den in Ugarit gebräuchlichen Beinamen des Baal als des «Wolkenreiters».

Daneben drängt sich aber auch Bedenkliches ein, das einer wachsam Prüfung nicht standhalten konnte: so deutet das da und dort auftauchende Gottesbild (Ri. 3,19; 17 und 18) auf ein Schwinden des Bewußtseins um die dem Menschen unzugängliche Majestät des Bundesgottes; die Aufstellung der Aschere, des Kultsymbols der weiblichen Gottheit, (Ri. 3,7; 6,26) läßt die strenge Einzigkeit Jahwes als der Ergänzung bedürftigen Mangel erscheinen, der durch Beigesellung einer Throngenossin gemildert werden soll, und die heidnische Berechnung, durch Zahlung des höchsten Preises sich die göttliche Helferkräft gefügig machen zu können, scheint zu gelegentlichem Aufleben des Menschenopfers in der Form des Gelübde- und Bauopfers geführt zu haben (Ri. 11, 30ff.; 1. Kg. 16, 34), wie es bei den Kanaanäern und ihren Nachbarn üblich war. Daß sich solche Mißbräuche ohne stärkere Gegenwehr einnisten konnten, ist zweifellos dadurch begünstigt, daß die Landesnatur mit ihrer Zerrissenheit das Sonderleben und die Eigenbrötelei einzelner Gruppen förderte und daß die kriegerischen Zeiten den Verkehr unsicher und die Verhältnisse unübersichtlich machten. Wo es vollends zur Vermischung mit den Kanaanäern durch Heirats-

und Handelsbeziehungen kam, war ein stärkeres Einströmen heidnischer Sitte nicht zu verhindern.

So konnte auch uraltes heidnisches Erbe, das durch den Jahweglauben zurückgedrängt, aber nicht ausgerottet war, unter dem Einfluß und mit Unterstützung der heidnischen Umgebung wieder aufleben: Heidnische Trauerbräuche und Totenopfer, Dämonen- und Geisterglaube, Künste der Mantik und Zauberei wagten sich, obwohl durch das jahwistische Gesetz verfermt (2. Mose 20, 4f.; 22, 17; 1. Sam. 28, 9; in späterer Formulierung 3. Mose 20, 27; 5. Mose 18, 9ff.), wieder hervor, ohne immer auf entschlossene Abwehr zu stoßen. Privat- und Winkelkulte der Fruchtbarkeits- und Hausgötter, gefördert durch die weite Verbreitung der Amulettbilder heidnischer Gottheiten und Dämonen, fanden überall ihre Liebhaber. Dieses Wuchern altheidnischen Brauchtums, das sich hier wie überall meist im geheimen abspielt und dadurch der Kontrolle entzieht, wurde zwar von der offiziellen Kultübung ausdrücklich bekämpft (vgl. 5. Mose 27, 15) und hatte für die öffentliche Geltung des Jahwedienstes nicht viel zu bedeuten, nährte aber heidnisches Denken und Fühlen des Volkes und bereitete dadurch der inneren Aneignung, Durchsetzung und Vertiefung der Jahwebotschaft in allen Schichten des Volkes ein starkes Hindernis.

Man hat diese ganze Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit einer ihm fremden Religionswelt und seine dadurch vollzogene Wandlung, die man meist als seine Kanaanäisierung bezeichnet, bisweilen als eine Aufspaltung in verschiedene Schichten verstehen wollen, die nun eigentlich drei nur äußerlich durch den Namen Jahwe zusammengehaltene Religionen darstellen: eine primitiv-synkretistische Volksreligion, eine mehr äußerlich korrekte Priesterreligion, die aber den Schritt zu einer massiven nationalen Volksreligion mit weitgehender Anpassung an die Umwelt vollzogen hatte, und eine von ganz kleinen Kreisen hochgehaltene Sektenreligion, die die mosaische Stiftung am treuesten bewahrte (vgl. z. B. E. Sellin [8] 1. Teil, S. 57). So gewiß diese Auffassung einen Fortschritt gegenüber der früher üblichen Darstellung bedeutet, wonach die israelitische Frühzeit von einer rein heidnischen Volksreligion beherrscht war, in der nur einige Einschläge reiner Gottesauffassung auf eine Höherentwicklung hindeuteten, so dürfte sie doch die Kompliziertheit des geschichtlichen Hergangs in allzu grobe Schemata

eingespannt haben. Tatsächlich entstand mit der Landnahme noch keine nationale Kultreligion, sondern die mosaische Gottesbotschaft übte ihre Wirkung auch weiterhin in einem amphiktyonischen Stämmebund, der keinerlei Neigung zu nationaler Konzentration oder staatlicher Organisation verrät, sondern den Stämmen ihr Eigenleben wahrt und sie als Jahwes Volk nur im Aufgebot zur Begehung der Jahwefeste oder zum heiligen Krieg in Erscheinung treten läßt. Die Infektion durch den Naturalismus der kanaänischen Welt schafft zwar die Ansatzpunkte zu ganz verschiedenen Entwicklungslinien innerhalb dieser Religionsgemeinschaft, grenzt aber nicht verschiedene Schichten voneinander ab, die sich reinlich auseinanderhalten ließen, sondern läßt die divergierenden Strömungen noch ohne strenge Scheidung ineinander übergehen und sich vermischen, so daß dieselben Menschen und Gruppen bald stärker von der einen, bald von der andern bewegt erscheinen. Eben darauf beruht das in seiner Ausdehnung niemals zu berechnende Weiterwirken der ursprünglichen Kräfte der mosaischen Bundstiftung, die je nach den politischen Bewegungen und Erschütterungen des Stämmebundes deutlicher oder schwächer in Erscheinung trat, aber immer das Ganze der Amphiktyonie zu durchdringen strebte.

3. Neuer Aufbruch

Daß man dabei nicht bei der Verteidigung des überkommenen Besitzes stehen blieb, sondern dazu übergehen konnte, ihn auf neuen Wegen fruchtbar zu machen, war den starken emotionalen Kräften zu verdanken, die sich im Jahwebund regten. So begegnet uns im heiligen Krieg, in dem sich die religiösen Energien mit besonderer Kraft zusammenballten und zum Selbstopfer im Dienst des Bundesgottes drängten, eine Kriegerekstase, deren Krafttaten als Wirkungen des Jahwegeistes beschrieben werden (Ri. 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14) und deren Träger, *Nasiräer* genannt, durch das unbeschnitten wallende Haupthaar, das Symbol der lebenslänglichen Weihe an Jahwe, gekennzeichnet waren. Die wilde Tapferkeit, mit der hier einzelne Streiter in plötzlich aufspringender Raserei als Vorkämpfer der regellosen Kriegerhaufen in die Feinde einbrachen, stachelte die Kampfbegeisterung der zur Fahne Jahwes Gerufenen an und glich offenbar mehr als einmal die Schwäche ihrer Zahl und Bewaffnung aus. In ihnen schien der lodernde Zorn

des Kriegsgottes gegen seine Feinde Gestalt gewonnen zu haben, so daß man auch dem im Eroberungskampf führenden Stamm Joseph den Ehrennamen des Nasiräers verlieh (1. Mose 49, 26; 5. Mose 33, 16). Daß die Flamme kompromißlosen Widerstandes gegen kanaänische Bedrohung auch in den Zeiten des erlahmenden Enthusiasmus immer wieder aufloderte, ist zu einem großen Teil dieser Verkörperung des Kampfgeistes zu verdanken. Die mit dem Königtum anbrechende Zeit der planmäßigen Kriegführung durch Berufskrieger ließ diese Form der Gottbegeisterung absterben, und nur in der Gestalt eines zeitweiligen asketischen Gelübdes bewahrte sich die Erinnerung an diese «Geweiheten» (Am. 2, 11 f.; 4. Mose 6).

Tieferen Einfluß übte eine andere Art charismatischer Vertretung des Gotteswillens, die in den *Sehern* Gestalt gewann. Äußerlich von ähnlichen Gestalten des Heidentums, wie sie auch das Alte Testament kennt (vgl. 4. Mose 22-24), nicht zu unterscheiden, üben diese mit der Gabe des Hellsehens im Wachzustand, Traum oder ekstatischen Erlebnis begabten Menschen die Beratung der Hilfesuchenden in den verschiedensten Anliegen von der Auffindung verlaufener Haustiere (1. Sam. 9, 5. 6) bis zur Verkündigung der göttlichen Strafe (1. Sam. 2, 27 ff. 3, 11 ff.), zur Entscheidung schwieriger Rechtsfälle und zur Auskunft über Sieg und Niederlage (Ri. 4, 4 f. 7; 5, 12; 1. Sam. 7, 15 ff.). Was aber den israelitischen Seher von dem Mantiker der Nachbarvölker trennt, ist neben dem Verzicht auf eigentlich technische Hilfsmittel wie Opferschau etc. die intensive Beschäftigung mit der Durchsetzung der Gottesherrschaft in ihrem Volk. Die uns greifbarsten Gestalten dieser Zeit, eine Deborah, ein Samuel (1. Sam. 7-15), ein Gad (1. Sam. 22, 5; 2. Sam. 24, 11 ff.) zeichnen sich durch das leidenschaftliche Eintreten für die unumschränkte Herrschaft des Bundesgottes aus. Von Deborah geht der Aufruf an die im Jahwebund vereinigten Stämme zum Wagnis jenes Freiheitskampfes aus, der die Macht der nördlichen kanaänischen Stadtstaaten zerbrach und damit den tüchtigsten israelitischen Stämmen freie Bahn schaffte. Und das aus diesem Siege geborene Triumphlied von Ri. 5 stellt nicht nur an den Anfang das Bekenntnis zu dem Gott vom Sinai, sondern verherrlicht von Strophe zu Strophe als Kraft und Ziel des Freiheitskampfes die Herrschaft dieses gewaltigen Gottes. In Samuel aber erscheint der weitblickende priesterliche Seher, der in langer stiller Arbeit an der neuen Aufrichtung des

Gottesrechts in dem durch die Philister niedergehaltenen Volk ein Ansehen erwirbt, das er an einer entscheidenden Geschichtswende zugunsten der nationalen Einigung unter dem Königtum in die Waagschale wirft, um abermals die Freiheit des Gottesvolkes zu erringen, eine der folgenschwersten Entscheidungen in Israels Geschichte [70.71]. In Gad endlich verschafft sich die Überzeugung vom alleinigen Herrscherrecht Jahwes auch dem zu überraschender Machthöhe emporgestiegenen Königtum gegenüber denkwürdigen Ausdruck. Aber die Genannten werden, wenn auch die bedeutendsten, so kaum die einzigen ihrer Art gewesen sein. Aus ihrem Wirken entsteht das stolze Bewußtsein Israels, jederzeit sichere Kündler des Gotteswillens zu haben (4. Mose 23,21-23; 1. Sam. 3,19ff.). Indem aber die frei strömenden seherischen Kräfte in den Dienst des theokratischen Gedankens traten, gewann Israels Gottesverhältnis die Unterstützung durch eine geistige Macht, die ihm neue lebendige Antriebe vermittelte und dazu mitwirkte, daß dem israelitischen Volk das metaphysische Gesetz seiner Existenz auch unter völlig veränderten Verhältnissen deutlich blieb.

Dies um so mehr, je wahrscheinlicher es ist, daß aus diesen Kreisen auch die ersten Verkünder einer eigentlichen Zukunftshoffnung hervorgingen. Daß Jahwe seine Getreuen mit der siegreichen Niederwerfung der Völker und mit einem Leben in paradiesischer Fülle belohnen werde, verkünden die in die Reihe der alten Stammeslieder und Volksgesänge gehörigen Dichtungen des Judaspruchs (1. Mose 49,8-12) und der Bileamsprüche (4. Mose 23f.). Das in ihnen entworfene Idealbild der Zukunft hat wohl seinen ursprünglichen Platz in den Werbeliedern und Seherprüchen, die die träge Masse zum Wagnis des heiligen Krieges zu begeistern suchten und ihr das leuchtende Ziel des göttlichen Auftrags vor Augen stellten. Indem sie aber dieses Ziel mit den mythischen Bildern vom Paradiesland und seinem Friedesherrscher schilderten, schufen sie ein Symbol, das über das Kreislaufen des Alten Orients hinauswies und den großen Gedanken einer Vollendung der Geschichte in einer jedem verständlichen Weise aussprach. Hier fand der ungestüme Drang nach vorwärts, ohne den die mosaische Stiftung nicht denkbar ist, eine Ausdrucksform, die ihn nicht bei irdisch erreichbaren Gütern stehenbleiben ließ, sondern ihm jene alles Irdische transzendierende Sehnsucht einpflanzte, die aus jeder echten Begegnung mit dem jenseitigen Gott aufflammt.

Stärker als alles Bisherige aber griff gegen Ende der sog. Richterzeit, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, eine Bewegung in die Glaubensgeschichte Israels ein, deren stürmisches Auftreten von Anfang an jede Neutralität ausschloß und Freunde und Gegner auf den Plan rief: es ist die frühprophetische Bewegung, der sogenannte *Nebiismus* (von *Nabi*, «Prophet», ursprünglich wohl «Künder», nach anderer Deutung «Berufener» sc. der Gottheit) [3.74]. Es war die Zeit tiefster Demütigung des israelitischen Stammesbundes, als nach schwerer Niederlage im Krieg gegen die Philister das alte Hauptheiligtum, die Gotteslade, dem Feind in die Hände gefallen und sein Tempelhaus von den Siegern verbrannt worden war, während die alte Unabhängigkeit einem erniedrigenden Vasallenverhältnis Platz gemacht hatte. Da treten an den Heiligtümern Scharen von Menschen auf, die beim gemeinsamen Lied und Reigen außer sich geraten und in religiöser Verzückung, mit allen Zeichen leichter oder schwerer Ekstase, die sich bis zur Bewußtlosigkeit steigern kann, ihrer Begeisterung für Jahwe Ausdruck geben. Auch unbeteiligte Zuschauer werden mit magnetischer Kraft in dieses Treiben hineingezogen und vergessen im Überschwang wilder Erregung die Schranken des Herkommens und der gesellschaftlichen Billigung.

Es ist die auch aus anderen Religionen wohlbekannte Gruppen-ekstase, die uns aus den anschaulichen Berichten in 1. Sam. 10,5 und 19,18-24 entgegentritt und offenbar als etwas ganz Ungewohntes und kritisch Betrachtetes in die israelitische Frömmigkeit einbricht. Angesichts der weiten Verbreitung dieser Erscheinung auch in gänzlich voneinander unabhängigen Religionen ist es nicht geraten, in dieser Massenerregung ein Übergreifen kanaanäischer Gottesverehrung auf Israel zu vermuten, womit die Kampfstellung dieser Bewegung gegen die kanaanäische Religion und ihre Anerkennung durch so unbestechliche Kritiker wie die späteren Propheten (vgl. Am. 2,11; Hos 12,11.14) unbegreiflich wird. Es genügt, auf ihre letzte Wurzel im heiligen Reigen mit seiner unbegrenzten Steigerungsfähigkeit und auf ihre Begünstigung durch tief aufwühlende Volkserlebnisse hinzuweisen, um in der bedrückenden Notlage der Philisterzeit die Voraussetzungen zu dieser explosiven Äußerung des religiösen Gefühls zu finden, die den ratlos Gewordenen eine neue Vergewisserung um Gottes Nahesein versprach. Da diese aus dem kultischen Lobpreis hervorgehende Ekstase auch höheres Wissen und Heilungskräfte ver-

lich, ist ihre Zurückführung auf die geheimnisvolle «Macht» der göttlichen Sphäre, den Gottesgeist, verständlich (1. Sam. 10, 6; 11, 6), von der man alle Wunderwirkungen herzuleiten gewöhnt war [70].

Die strenge Souveränität des Israelgottes wirkt auf diese elementare Äußerung des religiösen Gefühls in der Richtung, daß sich die Verzückten der sie ergreifenden Gottesmacht unbedingt unterordnen, auch wo sie willkürlich zu wirken scheint (2. Kg. 2, 10. 16 ff.), und nicht über ihren Besitz verfügen zu können meinen. Darum kommt es auch zu keiner Vergöttlichung oder Gottbesessenheit des Propheten; er wird nur zeitweilig vom Geist in Dienst genommen wie ein Kleid (der Geist «zieht den Menschen an» Ri. 6, 34) oder ein mit Stoß und Druck geleitetes Zugtier (der Geist «stößt» Ri. 13, 25, «springt auf» den Menschen 1. Sam 10, 6; 11, 6, «kommt über» den Menschen Ri. 11, 29), um Gottes Auftrag auszuführen und dann wieder auf neue Begnadung warten zu müssen. Tanz und Musik sind nicht technische Mittel zur Herbeiführung der Ekstase, sondern die Bereitung des Menschen auf die Begnadung durch den frei wirkenden Geist. Erst spätere Entartung verändert diese Einstellung in die ehrfurchtslose Gewöhnung an eine stets verfügbare Kraft (1. Kg. 22, 24; Jes. 28, 9; Jer. 23, 21. 30 ff.).

Setzt sich also auch im Gefühlsüberschwang das Bewußtsein, im Dienst des heiligen Gottes zu stehen, ungebrochen fort, so ist damit ein starker Schutzwall gegen den selbstsüchtigen Genuß einer unio mystica mit der Gottheit aufgerichtet und eine kämpferische Aktivität zur Abwehr der Bedrohung des Gottesvolks ermöglicht. Der «Verschmelzungsekstase» des Mystikers tritt die «Konzentrationsekstase» des Dieners Jahwes gegenüber (Lindblom [72]), wie sie der Begegnung mit dem Königswillen Jahwes allein angemessen war. Natürlich laufen in einer Massenbewegung die verschiedensten Erscheinungen nebeneinander her und können sich minderwertige Elemente neben vorwärtsführenden Kräften behaupten. Aber die frühprophetische Bewegung als ganze erscheint doch von dem Kampfwillen für Jahwes Sache beherrscht. Hier erhob nicht nur die äußere Lebensgestalt, die Tracht des härenen Mantels, das Zusammenleben in geschlossenen Kolonien, der Verzicht auf den bisherigen Beruf, einen lauten Protest gegen das Versinken des Gottesvolkes in den materiellen Interessen und stellte der schlaffen Selbstpreisgabe ein neues Lebensideal gegenüber, sondern in der Pflege des begeisterten Gottesliedes und der

hochfliegenden Zukunftshoffnung, in der Verkündigung des Gottesspruchs innerhalb und außerhalb des regelmäßigen Kultus, in der eifrigen Weitergabe und Neuformung der Geschichte von den großen Gottestaten an Israel, in Wunderheilungen und Machterweisungen erging ein unüberhörbarer Appell an die Jahwegemeinde, sich dem Dienst dieses Gottes mit neuem Ernst zu weihen. Und die Folgezeit gab diesem Vorstoß alten Jahwegeistes in die Welt des israelitischen Bauern zunehmende Tiefe und Kraft: aus diesen Kreisen ging der elohistische Pentateucherzähler [20] hervor, der die Volksgeschichte im Dienst des theokratischen Gedankens neu prägte. Hier fand die Hoffnung auf ein neues Eingreifen Jahwes die Form des messianischen Zukunftsbildes, wie es die späteren Propheten als bereits geprägtes übernahmen. Hier erwachsen die Wortführer eines rücksichtslosen Kampfes für das Gottesrecht, der auch vor den Mächtigen bis hinauf zum König nicht halt machte, wie es die Namen Nathan, Abia, Elia, Micha ben Jimla, Elisa bezeugen. Im Nabi lernte das Volk den Mann finden, in dessen Mund das Wort Jahwes ist (1. Sam. 28, 6; 2. Sam. 16, 23; 1. Kg. 17, 24; Hos. 12, 11), und erfuhr von ihm die seelsorgerliche Betreuung durch Rat und Fürbitte, wie es die Elisaerzählungen erkennen lassen.

Wir wundern uns im Blick darauf nicht, daß ein angesehener Seher wie Samuel mit der neuen Bewegung zusammenwirkte und daß der erste israelitische König von ihrer mächtig aufwallenden Begeisterung mitgerissen wurde. Denn hier wurden die Kräfte aktiviert, die auch für die Befreiung von den äußeren Feinden unentbehrlich waren und den nationalen Aufschwung ermöglichten.

So antwortete der Jahweglaube auf den ersten großen Einbruch fremder Gedanken und Mächte in seinen Bereich mit einer Mobilisierung geistiger Energien, deren spontane Auslösung das Weiterwirken jener schöpferischen Kraft bezeugt, aus der die Stiftung des Mose hervorgegangen war. Die mit dem Hineinwachsen in eine fremde Kulturwelt verbundene Krise des Volkslebens wird durch ihrer tödlichen Kraft beraubt und der Weg zu einer neuen Entfaltung der im Jahweglauben liegenden Gestaltungskräfte offen gehalten.

IV. DIE ZEIT DES NATIONALSTAATS

1. Die nationalen und religiösen Sozialbildungen

Seine schwerste Aufgabe fand das charismatische Prophetentum, als es sich im Gefolge der politischen Entwicklung nationalen und religiösen Sozialbildungen gegenübergestellt sah, die dem Jahweglauben ihre eigenen Gesetze aufzuerlegen sich anschickten, nämlich *Königtum und Priestertum*.

Das von Saul begründete Heerkönigtum zeigt erst im Ansatz die Züge der vollentwickelten königlichen Macht. Unter dem Druck der Philisternot dem Freiheitswillen der Stämme abgerungen, hat es zunächst wenig Raum zu freier Entfaltung. Es bleibt weitgehend auf den guten Willen der Stämme und ihrer lokalen Führer angewiesen, weil es sich nicht auf ein stehendes Heer oder eine große Hausmacht des Fürsten stützen kann. Seine Autorität beruht ganz auf der göttlichen Berufung, die dem König mit der Salbung die Unantastbarkeit verleiht. Nur wenn er sich als der mit göttlicher Kraft Erfüllte ausweist, der unter höherem Antrieb handelt, fügt sich sein Amt in die bisherige Ordnung ein und findet willigen Gehorsam. So trägt denn auch Sauls Handeln noch durchaus charismatischen Charakter; seine impulsiven, fast unter ekstatischem Zwang geschehenden Handlungen zeigen ihn in einer Linie mit dem bisherigen Führertum, ob er nun zum Ammoniterfeldzug aufruft, in der Philisterschlacht ein strenges Enthaltungsgelübde verkündet oder die unter Vertragsschutz stehende Kanaanäerstadt Gibeon plötzlich überfällt (1. Sam. 11, 6f.; 14, 24; 2. Sam. 21, 2). Der ihm mit Vorliebe beigelegte Titel *nagid*, der ihn als den von Jahwe Designierten bezeichnet, betont denn auch ausdrücklich den religiösen Charakter seines Amtes. Es ist deutlich, welche persönlichen Anforderungen damit an den Inhaber der Königswürde gestellt sind.

Aber die politischen Aufgaben trieben zu einer stärkeren Festlegung der königlichen Befugnisse. Die Last des Philisterkrieges verlangte den Übergang von dem schwerfälligen Volksaufgebot zu einem schlagkräftigen stehenden Heer (vgl. 1. Sam. 14, 52) und die Einräumung einer stärkeren Amtsmacht durch rechtliche Regelung. Der sog. zweite Königswahlbericht scheint von diesen Voraussetzungen bestimmt (1. Sam. 8; 10; 12, vgl. besonders 10, 25). Der offizielle Amtsträger mit gesicherter Machtstellung löste den

Charismatiker ab, und die ganze Problematik der festen politischen Institution innerhalb des so elastischen sakralen Stammebundes mußte sich nun geltend machen. Saul war dieser mit Konfliktsmöglichkeiten geladenen Atmosphäre nicht gewachsen (1. Sam. 15, 22ff.; 22, 11ff.); die prophetische Bewegung trug ihn nicht mehr, sondern wandte sich David zu, den sie als den von Gott Erwählten begrüßte (1. Sam. 25, 30; 2. Sam. 3, 9f. 18; 5, 2, vgl. 1. Sam. 20, 14; 24, 21). Sauls Untergang wurde schließlich weithin als Gottesgericht verstanden und drohte die ganze Institution mit sich zu reißen.

Es war der Genialität Davids zu verdanken, daß es dazu nicht kam, sondern ein mit neuem Glanz umgebenes Königtum die willige Unterstützung und Hingabe des Volkes fand. Seine meisterhafte Lösung der außenpolitischen Fragen vermochte eine Zusammenfassung von ganz Palästina und großen Teilen Syriens vom «Strom» Euphrat bis zum Land der Philister und bis zur Grenze Ägyptens (1. Kg. 5, 1) durchzusetzen, die zur Einbeziehung der Nachbarvölker in eine dem israelitischen Königtum unterstellte, aber in sehr differenzierten Formen aufgebaute politische Gemeinschaft führte, sei es die Verbindung in Personalunion mit Israel (Ammon), sei es die Verwaltung durch Davids Statthalter (Edom, Damaskus), sei es die Vasallenstellung unter einheimischen Königen (Philistää, Moab, Aramäerreiche im Norden bis zum Euphrat hin). Phönikien mit seinen Handelsstädten und die hethitischen Reststaaten von Hamath am Orontes bis zum südlichen Libanongebiet und Gesur östlich des Sees Tiberias waren durch Freundschafts- und Handelsverträge diesem Großreich verbunden.

Die Vielfalt dieses ganz auf die Person seines Gründers zugeschnittenen Gebildes hätte sich nicht auf langem und schwierigem Wege aufbauen lassen, wenn nicht gleichzeitig die Beilegung der inneren Konflikte gelungen wäre, die eine Konsolidierung des Königtums bis dahin verunmöglicht hatten. Auf der einen Seite gewann David die charismatischen Vertreter des Gotteswillens durch weitgehendes Entgegenkommen (Verzicht auf einen Tempelbau 2. Sam. 7, 1ff., Unterwerfung unter die prophetische Rüge 2. Sam. 12, 1ff.; 24, 11ff.) und bekam mit der Verheißung der ewigen Dauer seiner Dynastie (2. Sam. 7, 14-16), die bald als besonderer Gottesbund mit David verstanden wurde (2. Sam. 23, 5; Ps. 89 und 132), die Unterstützung dieser eifersüchtigen Wächter über den Gottesbund. Das Königtum war damit als un-

veräußerlicher Bestandteil in die Bundesgemeinschaft eingefügt. Auf der anderen Seite zog er das Priestertum zur Unterstützung heran, indem er ihm eine ehrenvolle Stellung am königlichen Heiligtum in Jerusalem gab, das mit der Überführung der Gotteslade fortan die Tradition der mosaischen Stiftung für sich in Anspruch nahm. Wie er selber als Anführer des heiligen Reigens, Opferer, Segenspende und Verfasser religiöser Lieder priesterlichen Dienst verrichtete, so nahm er die Oberpriester unter seine wichtigsten Beamten und Vertrauten auf und setzte sogar seine eigenen Söhne zu Priestern ein (2. Sam. 6, 14 ff.; 15, 35 f.; 8, 18). Die Einführung des königlichen Bundesfestes, das die göttliche Erwählung der Dynastie und des Reichsheiligtums auf dem Zion mit dem Dogma von der Erwählung des Volkes zusammenschloß und zum Hauptinhalt des Laubhüttenfestes machte, war der religiöse Ausdruck der neuen Bundesordnung.

Gleichzeitig aber wurden die schwachen Ansätze zur stärkeren Entfaltung und Verankerung der königlichen Macht, die schon bei Saul zu bemerken sind, planmäßig ausgebildet. Ein zu hoher Schlagkraft ausgebildetes stehendes Heer, das auch starke nicht-israelitische Kontingente, besonders philistäische, in sich schloß, eine neue Residenz auf dem durch eigene Kraft errungenen und so der Stammeseifersucht entzogenen Stadthügel von Jerusalem, die erfolgreiche Ausbildung einer zuverlässigen Beamtenschaft schenken dem Königtum eine Machtfülle, die es auch die Erschütterung durch zwei Revolutionen überstehen ließ und ihm freie Hand zur Durchsetzung seines Willens im Inneren gab. Die kluge Mäßigung, mit der David von dieser Macht Gebrauch machte, indem er keine zentralistische Verwaltung einrichtete, sondern auf das Eigenleben und die Eifersucht der Stämme Rücksicht nahm und die beiden Reiche Juda und Israel nur in Personalunion vereinigte, ist ohne Zweifel von der genauen Kenntnis der israelitischen Eigenart mit ihren Gefahren und Schwächen geleitet. Die Achtung vor dem Gottesrecht bietet dabei den Untertanen einen wirksamen Schutz.

Das hier erreichte Gleichgewicht zwischen den Grundrechten des Jahwevolkes und den Machtansprüchen des Königtums ist schon unter Davids Nachfolger verlorengegangen und auch später nicht mehr erreicht worden. Es bedurfte zu seiner Bewahrung nicht nur der politischen Klugheit, sondern ebenso des starken Verantwortungsbewußtseins, das aus innerem Verstehen heraus die

Lebensordnung des Bundesvolkes unangetastet ließ. Bei Salomo ist beides unter dem Einfluß der Weltkultur und der Verlockung durch die Macht preisgegeben worden: Der Weg zur Angleichung des israelitischen Königtums an den unbeschränkten Despotismus der orientalischen Großreiche wurde immer konsequenter beschritten. Die Entfaltung königlichen Glanzes durch die Errichtung von Prachtbauten, der Ausbau von Garnisons- und Vorratsstädten, die mindestens ebenso sehr der Sicherung gegen den Widerstand von innen wie gegen die Bedrohung von außen dienten, die völlige Zurückstellung des Volksheeres gegenüber der neu eingeführten Offensivwaffe der Kriegswagen, die Einteilung des Landes in feste Verwaltungsbezirke unter königlichen Beamten verbunden mit wachsendem Steuerdruck, die rücksichtslose Heranziehung des bisher freien Bauern zum königlichen Frondienst, das alles ließ einen politischen Kurs erkennen, der notwendig zu einer Zerstörung der bisherigen Lebensordnung Israels führen mußte.

Die Errichtung eines glanzvollen Reichstempels in Jerusalem konnte die verhängnisvolle Wirkung dieses Irrweges nicht aufheben. Er stärkte sie vielmehr, indem der Jahweglaube nun dazu dienen mußte, die königlichen Machtansprüche zu rechtfertigen. Die sakramental-kultische Seite der Religion wird so ausgebaut, daß Gott und König in ihrer von der gleichen Mauer umschlossenen Wohnung von derselben überweltlichen Glorie überstrahlt und von der Alltagswelt abgeschlossen erscheinen, wodurch der Herrscher als irdischer Vertreter des Himmelskönigs auf seinem siebenstufigen Thron der Kritik des Volkes entzogen und als unfehlbarer Träger des Gotteswillens hingestellt wird. Das Absinken des Prophetentums in das Lager der Opposition ist die Folge dieser Proklamation des Gottkönigtums; die gegen Salomo ausbrechende Revolution wird von ihm geschürt (1. Kg. 11, 29 ff.).

Die im konsequenten Ausbau der königlichen Macht enthaltene Versuchung, den Weg zu einem absolutistischen Königtum einzuschlagen, wird nun in eigentümlicher Weise durch den im ganzen Orient beherrschend hervortretenden religiösen Charakter dieser politischen Spitze des Volkstums begünstigt. Denn der König ist der von Gott Erwählte, als Sohn Adoptierte und Gesalbte, der das göttliche Recht auf Erden zu wahren hat, er ist der Repräsentant seines Volkes vor Gott, der für die Gottesverehrung durch Bauten und Stiftung von Kultgegenständen sorgt und die Opfer und das gesamte Kultwesen ordnet. Weil er Gott besonders nahesteht, ist

er auch Mittler zwischen Gott und Volk und daher unantastbar; als Gottes Stellvertreter sitzt er auf Gottes Thron, der die Welt-herrschaft symbolisiert, und hat so enge Gemeinschaft mit dem Himmelsherrn, daß Rebellion gegen ihn auch Auflehnung gegen Gott bedeutet und entsprechend bestraft wird.

Man hat diese aus den Geschichtsbüchern des Alten Testaments zu entnehmenden Zeugnisse nun allerdings noch dadurch überhöhen wollen, daß man sie in Anknüpfung an Aussagen in den Prophetenschriften und Psalmen als Bestandteile einer den ganzen alten Orient beherrschenden Königsauffassung verstand, die eine eigentliche Vergöttlichung des Königs zum Inhalt hatte. Hier ist der König nicht nur Sachwalter und Sohn Gottes, der übernatürliche Kräfte besitzt und die Ordnung Himmels und der Erde als der große Mittler zwischen Gotteswelt und Menschenwelt aufrecht zu erhalten hat, sondern er wird mit der Gottheit identifiziert und als ihre irdische Inkarnation angesehen. So ist er die zentrale Gestalt in den Mysterien vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott, dieser faszinierenden Darstellung des Geheimnisses vom Sieg des göttlichen Lebens, indem er nach Überwindung des Todes die Chaosmächte besiegt, seine Thronbesteigung feiert und die heilige Hochzeit begeht, durch die alles Leben auf Erden jedes Jahr wieder neue Kraft und Fülle empfängt. In diesem immer wiederkehrenden Ereignis am Neujahrs- und Thronbesteigungsfest übernimmt er also in liturgischer Feier die Leiden und Triumphe des Herrschergottes, und überträgt auf die Menschheit, deren Repräsentant er ist, die Segnungen des göttlichen Sieges über alle Todesmächte.

Dieses besonders von englischen und skandinavischen Forschern [77] auf Grund der altorientalischen Nachrichten entworfene Bild des israelitischen Königtums läßt zweifellos seine Errichtung als eine Wende in der israelitischen Glaubensgeschichte erscheinen, durch die an die Stelle der geschichtlichen Führung durch den Bundesgott, der allen Gliedern des erwählten Volkes ohne Ausnahme als der souveräne Herr gegenübersteht, eine naturhaft-mythische Lebensoffenbarung tritt. Sie manifestiert sich alljährlich als festliegendes kultisches Ereignis mit der Notwendigkeit eines Naturvorgangs und macht den zum Königtum emporgestiegenen Menschen zu der Schlüsselfigur eines göttlichen Dramas, das in gleichmäßiger Wiederholung die Fülle des göttlichen Lebens für das von den Mächten des Todes bedrohte Volk

entbindet. Gegen eine solche Umkehrung der ganzen israelitischen Glaubensstruktur und Geschichtsauffassung wird es freilich immer bedenklich stimmen, daß die alttestamentlichen Zeugnisse und unter ihnen gerade auch die Psalmen von dieser Neuprägung des Gottesverhältnisses nichts wissen, sondern von dem grundlegenden Bewußtsein getragen sind, daß das Volksgeschick von dem immer neuen Erweis der Gottesherrschaft in Gericht und Gnade über das erwählte Volk bestimmt werde und auch vom König nichts anderes als die Beugung unter den Spruch des Richters und unter den Gehorsam gegen seine Forderungen verlange. Das weist auf ein tiefgreifendes Mißverständnis der Psalmen als Königsgebete, auch wo sie keinen Anlaß zu dieser Auffassung geben, und auf eine Überforderung ihrer Sprache, die zwar Aussagen, Anspielungen und Bilder aus der kanaänischen Königsideologie enthält, diese aber nirgends zu einem geschlossenen Bild des Gottkönigs zusammenzufassen erlaubt, sondern sie in den Dienst ihrer Geschichtstheologie stellt und so in ihrem Sinne umprägt. Es ist aber offenbar etwas anderes, die ursprüngliche Meinung und den Zusammenhang solcher verstreuten Ausdrücke zu rekonstruieren, eine archäologische Aufgabe, in der gewiß viel Richtiges und Wichtiges geleistet worden ist [76], als diesen weit zurückliegenden Entstehungsgrund in die israelitische Gegenwart hinein zu projizieren. Im geschichtlichen Israel ist es die Erwählung des Volkes und des Einzelnen, die das Gottesverhältnis bestimmt und ihm im Zusammenhang mit der Geschichte des Gottesbundes seine Gestalt verleiht. Darum bleibt in Geschichtsbüchern, Propheten und Psalmen die Kritik des Königtums, wo es über die ihm gesetzten Grenzen hinausgreift, das unübersehbare Zeichen für die sich immer wieder vollziehende Durchsetzung der Herrschaft des Bundesgottes. Dieser aber hat längst vor der Errichtung des Königtums seinem Volk die Ordnungen und Maßstäbe seiner Existenz gegeben [78, 79].

Es ist die Tragik des israelitischen Königtums, daß es die erstmals von Salomo eingeschlagene Linie immer wieder zu beschreiben versuchte, obwohl das Auseinanderbrechen des davidischen Reiches ihre Unvereinbarkeit mit dem Volksempfinden wie mit den Grundforderungen des Jahweglaubens deutlich gemacht hatte. Was aber in anderen Staaten möglich war, scheiterte hier auch nach anfänglichem Erfolg immer wieder an einer geistigen Widerstandskraft, die aus der Treue gegen den ursprünglichen göttlichen

Auftrag hervorging und in der siegreichen Abwehr aller Übergriffe der politischen Macht zu einer immer tieferen und weiteren Deutung dieses Auftrags fortschritt, durch die seine Eigenständigkeit und Originalität gegenüber der religiösen Weltdeutung des Heidentums zu voller Entfaltung gebracht wurde.

Daß in diesem Kampf, der Israel in dem Trauerspiel seiner nationalen Schwächung und Entehrung eine geistige Größe ohnegleichen zuteil werden ließ, das Priestertum seine ursprüngliche Aufgabe nicht zu erfüllen vermochte, ist zum Teil in dem Bunde begründet, den es seit David mit dem Königtum eingegangen war. In Nordisrael setzte es sich mit der Bedienung des Königsheiligtums von Samaria und der beiden Reichsheiligtümer von Bethel und Dan in noch größerem Umfang dafür ein. Hier, wo man allen Einflüssen der Umwelt stärker aufgeschlossen war, ging Hand in Hand damit ein Erlahmen des Widerstandswillens gegen die kanaänäische Naturreligion, wie das Eindringen des Stiersymbols in den offiziellen Jahwekult deutlich zeigt. Am Zionsheiligtum verschlossen zwar die altlevitischen Ideale den kanaänäischen Einflüssen den Weg, so daß in der Abwehr des Bilderdienstes, der kultischen Unzucht, der Magie und des Totenkults wichtige Positionen der mosaischen Bundstiftung gehalten werden konnten und ein Reformwille gegen eingedrungene Mißstände sich durchsetzte (vgl. 2. Kg. 11; 12,5ff.; 18,4; 22 und 23). Aber die wachsende Entfremdung zwischen Residenzpriestern und Landpriestern, deren Spuren sich in manchen Erzählungen noch vertragen (4. Mose 16 und 1. Sam. 2,35ff. scheinen die Herrschaftsansprüche der Zadokiden von Jerusalem, 2. Kg. 12,4-16, 2. Mose 32 und 4. Mose 12 die Kritik dieser Ansprüche durch die Landpriester widerzuspiegeln), schwächte die Aufgabe des Priestertums durch die Pflege selbstsüchtiger Standesinteressen.

Noch folgenschwerer war das schnelle Anwachsen des kultischen Apparats, insbesondere des Opferdienstes, um den Ansprüchen des Reichsheiligtums mit seinem Massenandrang zu genügen. Auch der politische Einfluß der führenden Priesterfamilien nahm zu und trieb sie in den politischen Kampf hinein. Beides trug dazu bei, ihre vornehmste Aufgabe der Rechtsbelehrung und -weiterbildung mit ganz fremden Interessen zu belasten, und förderte eine Säkularisierung, die der geistlichen Kraft des Priesterstandes schweren Abbruch tat. Unfähig, die neu aufbrechenden Lebensfragen des Bundesvolkes zu sehen, gerät die

Priesterschaft mehr und mehr in die Gefahr, dem Machtanspruch des Königtums die religiöse Weihe zu geben, die radikale Unterordnung des Gesamtlebens unter die Jahweherrschaft durch eine äußerliche Sakramentsreligion zu ersetzen und die Erhaltung der bestehenden Ordnung, ungeachtet aller Infragestellung durch das religiöse Gewissen, zum höchsten Ziel zu erklären.

2. Das Problem der Politisierung des Gottesvolkes

Aus diesem Zusammenwirken von Königtum und Priestertum mußte sich eine grundlegende Strukturänderung des Jahweglaubens ergeben. Die Einwurzelung des Königtums bedeutete ja das Zusammenwachsen der zunächst nur religiös verbundenen Stämme zu einem einheitlich empfindenden Volk, das seinen politischen Willen im Staat zur wirksamen Einheit zusammenfaßte. Diese neue Lebensform erhielt aber durch die religiöse Weihe des Königtums sakralen Charakter; sie war nicht etwa religiös neutral, sondern machte den Anspruch, der rechte Rahmen für das Gottesvolk zu sein. So ging es also um die Frage, ob der religiöse Gehalt des bisherigen Stammebundes unverändert durch sie übernommen werden könne.

Unter dem Eindruck des davidischen Königtums waren führende Kreise in Israel bereit, diese Frage zu bejahen. Hierher gehört vor allem der erste große Geschichtsschreiber Israels, der Jahvist [20, 22], der sein gewaltiges Werk mit der Schöpfung begann und damit Israels Geschichte bis zu Salomos Regierungsantritt in die Weltgeschichte hineinstellte. Für ihn bedeutete das Königtum Davids die Erfüllung der uralten Verheißungen an die Väter Israels, und im Licht dieser Erfüllung sah er das verborgene Geschichtswalten Gottes als eine Hinführung der Völker aus Schuld und Zerrissenheit zu Einheit und Frieden auf Grund einer neuen Gottesbeziehung, die aus der Israel zuteil gewordenen Gottesoffenbarung erwachsen sollte (1. Mose 12,1-3; 49,8-12).

Die Reife dieser universalen Geschichtsschau zeigt sich in der Art, wie der altorientalische Mythos dem Glauben an Jahwes Weltregierung dienstbar gemacht wird (vgl. vor allem 1. Mose 2-11), womit ein entscheidender Schritt in der geistigen Überwindung der heidnischen Umwelt getan ist. Während aber für die prophetische Heilserwartung Raum bleibt, spielt die kultisch-sakrale Sphäre keine Rolle, und auch dem König gegenüber ist

das freie Urteil gewahrt. Hier wird sichtbar, wie die Besten in Israel trotz der kritischen Einstellung weiter Volkskreise (vgl. Ri. 9,8.15) sich den Dienst des Königtums am erwählten Volk vorstellten und das neue Amt in die bisherige Ordnung einbauten.

Aber die weitere Entwicklung der königlichen Politik ließ neben dieses Ja ein ebenso entschiedenes Nein treten. Denn nun drohte das Zusammenwirken von Königtum und Priestertum an die Stelle der unumschränkten und von jeder politischen Bindung freien Gottesherrschaft eine Volks- und Kulturreligion zu setzen, in der Jahwe als Volksgott die nationalen Ziele zu verwirklichen hatte. Gegen diese menschliche Bindung und Verdinglichung des Heiligen konnte die prophetische Bewegung nur als unerbittlicher Gegner auftreten. Was sie mit der Entfaltung der Freiheitsbewegung bezweckt hatte und bei den kultischen Feiern durch den verzückten Lobpreis des Israelgottes verkündigte, das selbstvergessene Eintreten für die unumschränkte Gottesherrschaft, stand in unversöhnlichem Gegensatz zu jeder unpersönlich sachlichen Bindung und Einschließung des Jahweglaubens in die starren Schranken des religiös-kultischen Amtes. So fällt dem Nebiismus in einer Zeit zunehmender kultischer Verfestigung und Reglementierung des religiösen Lebens die Aufgabe zu, die pneumatische Freiheit und Bewegtheit eines aus unmittelbarer Begnadung lebenden Gottesverhältnisses zu verteidigen.

Daher zögern seine Wortführer nicht, dem selbstherrlich gewordenen Königtum den Kampf anzusagen. Was in Samuels Bruch mit Saul begonnen, setzt sich fort in Ahia (1. Kg. 11,29ff.), in Elia und Micha ben Jimla (1. Kg. 21,19; 22,17), in Elisa (2. Kg. 9,3ff.). Sie alle scheuen sich nicht, Glanz und Machtstellung des Staates aufs Spiel zu setzen, wo es um die Durchsetzung des Königsrechts Jahwes in seinem Volke ging, und hinter ihnen standen die Scharen von Ekstatikern, die durch ihr stürmisches Eintreten für die Sache ihres Gottes auch das Volk in Erregung brachten und durch brutale Unterdrückung, wie sie Ahab und Isebel versuchten (1. Kg. 18,4.13), nicht zum Schweigen zu bringen waren. Die Blutopfer, die sie bringen mußten, konnten ihr Ansehen beim Volk nur steigern und ihrer Botschaft einen verstärkten Widerhall verschaffen.

Am tiefsten wirkte zweifellos der Kampf des Elia um der Größe seines Gegners und der geistigen Klarheit und Kraft seiner eigenen Zielsetzung willen. Denn hier wurde nicht nur der unverbrüch-

liche Rechtswille Gottes als das auch den König bindende Gesetz proklamiert (1. Kg. 21), sondern die unvergleichliche Majestät Jahwes mit einer beispiellosen Zielsicherheit verkündet. Die Auseinandersetzung mit dem tyrischen Baal, dessen Kult Ahab mit Rücksicht auf seine tyrische Gemahlin begünstigte, gilt Elia nicht als der Kampf zwischen Gleichberechtigten, sondern als Entlarvung eines Ungottes, der vor dem alleinigen Herrscherrecht Jahwes aus dem Bereich des Göttlichen ausgestoßen werden muß. Nur Jahwe gebührt der Name «Gott» zu Recht, während alle andern Götter als betrügerische Usurpatoren der göttlichen Würde gelten müssen. Die denkwürdige Formulierung dieses Gegensatzes in 1. Kg. 18,21.37 läßt die monotheistische Klärung des Gottesbildes erkennen, die durch die prophetische Bewegung herbeigeführt wurde.

Das bedeutendste Dokument für den geistigen Ertrag dieses Kampfes, der in den Eliaerzählungen des Königsbuches einen kongenialen Darsteller gefunden hatte, bildet das Gegenstück zum jahwistischen Geschichtswerk, das vom elohistischen Erzähler im sog. Pentateuch (1.–5. Mose), Josua- und Richterbuch und von der ihm verwandten Erzählungsschicht in den Samuelis- und Königsbüchern entworfene Geschichtsbild (vgl. S. 47). Hier hat die Kritik am Königtum in einer von der älteren stark abweichenden Darstellung der ersten Königswahl (1. Sam. 8; 10; 12) und in der scharfen Beurteilung Sauls (1. Sam. 15 und 28) bereits eine prinzipielle Formulierung der königlichen Ansprüche als Abfall zum Heidentum gefunden. Die Abneigung gegen die Tempelfrömmigkeit tritt klar heraus, wenn die Ablehnung des Tempelbaus durch den Propheten Nathan erzählt und Gott als der in freier Wahl mit Israel Wandernde geschildert wird (2. Sam. 7,1ff.). So sind auch die großen Väter wie Abraham und Mose von Gott erwählte Propheten und die Richter vom Jahwegeist besessene Kämpfer, deren Frömmigkeit als strenge Scheidung von allem Heidentum erscheint, um dem einen wahren Gott zu dienen. Die Erhabenheit dieses Gottes über alle menschlichen Bindungen bringt der Elohist durch die Vermeidung des Namens Jahwe zum Bewußtsein, um dafür die allgemeinste Bezeichnung «elohim», Gottheit, für den Gott Israels zu wählen; er nimmt damit die Kampfparole des Elia auf und gibt dem Gottesbekenntnis monotheistischen Klang. Der Akzent liegt überall auf der geistigen Dynamik eines Gottesglaubens, der ungesichert vor dem

Herrn der Völker und seinen Gerichten steht und nur in seiner gnädigen Erwählung den nun freilich unerschütterlichen Grund für die freudige Hingabe in seinem Dienst findet.

Die Zeit, die den Höhepunkt der frühprophetischen Bewegung bezeichnet, läßt indessen zugleich auch schon die Symptome ihres beginnenden Niederganges sichtbar werden. Schon die zahlenmäßige Zunahme der Gottbegeisterten, von der 1. Kg. 22 und die Eliaerzählungen zeugen, trug die Gefahr jeder Massenbewegung in sich: das Zurückschrauben der ursprünglichen Ideale auf das Niveau des Gemeinfaßlichen, die Angleichung der Ziele an die Masseninstinkte, das Herabsinken des anfänglichen Schwungs und der Kraft des Außergewöhnlichen in die geistlose Routine. Damit aber wurde die Bewegung für die gefährlichen Einflüsse anfällig, die von den beamteten Hütern der Volksreligion auf sie ausstrahlten.

Zwar sind ihre Vertreter von jeher mit den Kultfeiern am Heiligtum verbunden, so daß einflußreiche Forscher (A. R. Johnson, A. Haldar u. a.) [81. 82] sie von ihrem Ursprung her als Kultusbeamte verstehen wollten. Man kann dafür in der Tat auf ähnliche außerisraelitische Erscheinungen hinweisen. Zu den bekanntesten gehören die zur Mitteilung von Gottessprüchen befähigten Angehörigen der babylonischen Priesterklasse des Machchu oder Ekstatikers, ferner der beim Opfer von der Gottheit ergriffene Jüngling in der phönikischen Stadt Byblos, der seinem Fürsten einen göttlichen Befehl übermittelt, wie uns der ägyptische Gesandte Wen Amon um 1100 berichtet (AOT 1926, 71 ff.) [27]. Noch eindrücklicher sind die Botschaften priesterlicher oder nichtpriesterlicher Boten der Götter Adad und Dagan aus der Zeit um 1700, die unter den Texten aus der nordmesopotamischen Stadt Mari aufgefunden wurden [85. 86]. Sie richten Gottesbefehle an den König von Mari, bestimmte Opfer darzubringen und drohen für den Fall ihrer Nichterfüllung mit dem Entzug aller dem König bisher erwiesenen göttlichen Wohltaten. Sie erinnern zweifellos schon in der äußeren Form an alttestamentliche Prophetensprüche und beanspruchen unbedingte Gültigkeit.

Es ist keine Frage, daß von hier aus, trotz mancher noch bestehender Unklarheiten in der Auslegung, der Eintritt von Gliedern der altprophetischen Bewegung in das Tempelpersonal in neues Licht tritt, und ein vielerorts im Alten Orient bestehendes Dienstverhältnis des Propheten zum Tempel auch in Israel Platz

greifen konnte. Dies umsomehr, als die Priester unter dem Eindruck der unverkennbaren inneren Kraft der prophetischen Bewegung durchaus geneigt gewesen sein dürften, deren Mitwirkung bei den gottesdienstlichen Feiern nicht nur zu dulden, sondern in den Gottesdienst einzubauen. Doch wird diesem Vorgang wohl eine zu weit greifende Auslegung gegeben, wenn man auf Grund davon die Propheten von vornherein unter das Kultpersonal rechnen will. Hier mag eine analoge Erscheinung aus der vorislamischen Religion beachtenswert sein: Der arabische Kahin oder Seher, der oft von weither aufgesucht wird, um von ihm einen Gottesspruch zu erhalten, ist durchaus nicht notwendig mit einem Heiligtum verbunden, auch wenn er häufig als Priester und Heiligtumswächter amtiert. Er kann auch seinen Aufenthaltsort wechseln, wie wir es ähnlich von Samuel hören, oder ein Wanderleben führen, wie es in Israel von Elia berichtet wird. Daß sich am Ort bedeutender Heiligtümer, wenn auch nicht ausschließlich an solchen (vgl. 2. Kg. 2, 5 Jericho), Niederlassungen von Prophetengemeinschaften bildeten z. B. Gibeon, Rama, Bethel, Gilgal (1. Sam. 10, 5. 10; 19, 18 ff. 2. Kg. 2, 3; 4, 38), ist in ihrer Teilnahme an den festlichen Begehungen und in ihrem Streben, auf weite Kreise Einfluß zu gewinnen, ausreichend begründet. Gegenüber dem Amtscharakter des Priestertums mit seinem geregelten Tätigkeitskreis bildet das frei und nicht im voraus festzulegende Wirken des Charismatikers, der in seinem Kampf für die Herrschaft Jahwes in Israel keine Einschränkung durch andere Autoritäten anerkennt, einen eigenen Typus, der sich dem priesterlichen nicht leicht assimilieren läßt [84].

Aber auch wo sich die Priester die Mitwirkung der Propheten im Rahmen des Gottesdienstes sicherten, hat das nicht den geschlossenen Übergang der Prophetengemeinschaften in das Tempelpersonal zur Folge, sondern wirkt sich in sehr verschiedener Weise aus. Hier müssen alle Pauschalurteile einer differenzierten Betrachtung neuer prophetischer Gruppierungen weichen. Weder Micha ben Jimla noch die 400 Propheten, die König Ahab um sich versammelt, sind Kultusbeamte, sondern stellen deutlich verschiedene prophetische Typen dar: Neben der in Gruppenekstase verfallenden Schar, die anscheinend von einem Leiter das Lösungswort erhält, das sie dann unermüdlich wiederholt, steht der alleinstehende, dem alten Seher ähnliche Gottesmann, der auf Grund einer Traumvision seine prophetische Warnung ausspricht.

Den Übergang zu einer unkontrollierbaren Mantik, die als lohnender Broterwerb ausgenützt wird, zeigt der scharfe Angriff von Mi. 3,5. Die in selbständigen Kolonien zusammenwohnenden Prophetengemeinschaften unter der Leitung eines angesehenen Lehrers, der sich die Stellungnahme zu den ihm vorgetragenen Bitten in völliger Freiheit vorbehält, zeigen die Elisageschichten 2. Kg. 2-9, zugleich allerdings die auch hier auftauchende Versuchung, die Prophetengabe in Gold auszumünzen (2. Kg. 5, 19 ff.). Weder das Fehlen noch die Benützung der Ekstase, weder Heil noch Unheil als Inhalt der prophetischen Ansage erlaubt es, einen scharfen Trennungsstrich zwischen diesen verschiedenen Typen zu ziehen.

Eigentliche Tempelpropheten scheint dagegen Jesaja vor sich zu haben, wenn er Priester und Propheten, die er anscheinend beim gemeinsamen Gelage in einer Halle des Tempelhofes über- rascht hat, wegen ihres zuchtlosen Treibens zurechtweist, mit dem sie ihr hohes Amt beflecken (Jes. 28, 7-9). Ähnlich wird es mit den in Jer. 28 und 29, 26 erwähnten Propheten stehen. Hier wird zugleich die Gefahr sichtbar, die von der Angleichung der Prophetengemeinschaft an einen religiösen Berufsstand wie den priesterlichen ausging: Die Abhängigkeit von der Begnadung mit dem Geist macht einem stolzen Amtsbewußtsein Platz. Mit der virtuellen Pflege der ekstatischen Verzückung und der Technik der Orakelerteilung will man über das Gotteswort verfügen und verliert darüber den Sinn für das Geheimnis der göttlichen Welt und die Fähigkeit zur Selbstkritik.

Man wird nicht behaupten dürfen, daß diese Fehlentwicklung in jedem Falle eintrat und zum Verrat der prophetischen Ideale führen mußte. Auch in der Abschwächung zu einer agendarisch vorgeschriebenen Kundgebung im Verlauf des Gottesdienstes konnte die prophetische Stimme zur Schärfung des Gewissens wie zur kräftigen Steigerung des hymnischen Lobpreises der Gemeinde mithelfen. Es spricht auch manches dafür, daß uns prophetische Liturgien aus diesen Kreisen im Kanon erhalten geblieben sind, wenn auch ein sicherer Beweis schwerlich möglich ist. Vor allem Joel, Nahum und Habakuk sind dafür in Anspruch genommen worden. Nicht gegen die dienende Beteiligung an der Kultfeier wendet sich deshalb der Protest des Propheten, sondern gegen das Vergessen der eigentlichen prophetischen Aufgabe, um das Vorrecht einer angesehenen Stellung in der Tempelgemeinde zu genießen.

Die hier drohende Gefahr aber wurde durch das Bestreben des Königtums nach religiöser Untermauerung seiner politischen Machtstellung nicht unbeträchtlich gesteigert. Der von den Propheten errungene Einfluß auf die politischen Entscheidungen, der schon bei David hervortritt, konnte vom König, auch wo er ihren Idealen fremd gegenüberstand, nicht ungestraft übersehen werden, und die Befragung dieser Gottesmänner vor großen Unternehmungen war deshalb eine selbstverständliche Übung geworden. Damit aber war die Prophetie vor die Frage gestellt, ob sie die Anerkennung und materielle Förderung der politischen Instanzen genießen konnte, ohne ihre Unabhängigkeit preiszugeben, oder ob sie dem gewaltigen Druck des nationalen Machtwillens nachgeben und die alle menschlichen Ansprüche begrenzenden Forderungen des göttlichen Herrn hintansetzen sollte, um einer rücksichtslos imperialistischen Politik durch Verheißung des göttlichen Segens die Bahn frei zu machen. Daß die durch 400 Hofpropheten des Ahab unterstützten Kriegspläne des Königs nur bei dem einen Micha ben Jimla auf Widerspruch stoßen (1. Kg. 22), läßt die bedenkliche Unfähigkeit zu unbestochener Urteil über das öffentliche Leben erkennen, die das Bündnis mit dem Königtum mit sich brachte, und die wechselnde Einstellung Elisais in seiner Einflußnahme auf die politischen Entscheidungen zeigt die ganze Schwierigkeit, hier den rechten Weg zu finden. Wohl kam es da und dort zu heftigem Widerspruch gegen selbstherrliche Entscheidungen des Königs (1. Kg. 20, 35-42), aber dieser Widerspruch bewegt sich mehr auf dem Geleise einer Gleichsetzung des Gotteswillens mit der restlosen Durchsetzung nationaler Ansprüche als auf der Linie der klaren Erkenntnis der eigentlichen Berufung Israels. Und die Verherrlichung des Königs als des gottgesandten Heilsfürsten in den Königspsalmen (vor allem Ps. 2, 45, 72, 110), als deren Verfasser doch wohl die Hofpropheten zu gelten haben, zeigen eine Ausschmückung der Königsgestalt mit überschwänglichen Ehrenprädikaten, die im Kult des vergöttlichten Herrschers der altorientalischen Großreiche zu Hause sind. Wenn solche Aussagen auch in Israel durch die Betonung der Gottesherrschaft, in deren Dienst auch der König zu stehen hat, eine anderwärts unbekannte Begrenzung gewinnen, so lenken sie doch den Blick von dem kommenden Gott, von dessen Erscheinung die prophetische Verkündigung ursprünglich alles Heil erwartet, auf den gegenwärtigen Stellvertreter des

Bundesgottes, in dem man bereits die Verwirklichung der zukünftigen Vollendung in Händen zu haben meint. Hier ist also die eschatologische Mahnung zugunsten der Erfassung des Heils in einer gegenwärtigen Institution stark abgeschwächt und damit eine offene Kritik am Herrscher auf Grund der göttlichen Gebote erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

So kommt es, aufs Ganze gesehen, in der Angleichung der prophetischen Bewegung an die religiösen Berufstände des Priestertums und des Königtums zu einem Erlahmen ihrer vorwärts drängenden Kraft, an deren Stelle nun der Kompromiß mit der gegenwärtigen Verfassung des Volkslebens und die Mitwirkung an ihrer Erhaltung tritt. Wo die materielle Abhängigkeit der zahlreichen Prophetenscharen vom Königshof oder vom Reichstempel zunimmt und das Streben nach einer gesicherten Machtstellung sich durchsetzt, wird man wehrlos gegenüber der um sich greifenden Säkularisierung der Religion und kann nicht mehr zu einer selbständigen Stellungnahme gegenüber den Problemen der Zeit kommen. Tatsächlich ist um die Wende vom 9. zum 8. Jahrhundert ein immer rascheres Versanden des Stromes prophetischer Begeisterung festzustellen. Damit aber haben Königtum und Kultreligion die lebendige Gegenkraft verloren, die sie bisher von einer allzu raschen Assimilierung an die heidnischen Kulturreligionen zurückhielt. Nun können sich die ihnen innewohnenden Tendenzen ungehemmt auswirken, und so bietet uns das 8. Jahrhundert in Nordisrael mit seiner entwickelten Stadtkultur den Anblick eines säkularisierten Königtums, das einer wüsten Verwilderung des politischen Lebens mit Verschwörungen, Revolutionen und Bürgerkriegen nicht mehr zu steuern vermag und die soziale Zerklüftung durch seinen Amtsmissbrauch eher noch steigert. Ihm zur Seite steht ein Priestertum, dem Gott zur unpersönlichen magischen Kraftquelle geworden ist, deren Segnungen man durch den mechanisch wirkenden Kultapparat zu gewinnen vermag, ohne sich mehr um den sittlichen Gotteswillen zu kümmern. Juda zeigt zwar noch nicht dasselbe Bild des Verfalls, da in dem abgeschlossenen Gebirgsland ein natürlicher Konservatismus zäh am Alten festhält; aber das Gefälle des Gesamtlebens treibt auch hier demselben Ziele zu, und es brauchte nur schwerere außenpolitische Erschütterungen, um dem Zersetzungsprozeß freie Bahn zu machen.

3. Der klassische Prophetismus

Es gehört zu den jeder rationalen Erklärung spottenden Ereignissen der Weltgeschichte, daß in dieser Lage noch einmal ein geistiger Aufbruch möglich war, der durch seine unerhörte Kraft und umfassende Weite alle bisherigen Erneuerungsbewegungen in den Schatten stellte und dem Gottesglauben Israels eine neue Welt erschloß. Hier wurden nicht nur die verschütteten Quellen des Glaubens an den Bundesgott und seine Erwählung wieder aufgegraben, sondern mit einer originalen Autorität, die dem Stifter des Sinaibundes an die Seite trat, der Gotteswille in dem furchtbaren Umsturz der Zeiten verkündet und in seiner auf alle Lebensgebiete gerichteten revolutionären Kraft aufs neue zur Geltung gebracht. Dabei aber fanden seine Verkünder keine Unterstützung durch einen Vertreter der politischen Macht oder des Rechtslebens; auch blieb ihnen die Gefolgschaft großer und einflußreicher Gruppen ihres Volkes versagt. Die einzige Waffe, auf die sie sich mit Bewußtsein in ihrem Kampf beschränkten, war das Wort der öffentlichen Rede und dann auch der Schrift. Freilich ist es mit einer geistigen Kraft und dichterischen Kunst gebraucht, daß die von ihm geschaffene Literatur allein durch den Reichtum ihrer Gedanken und Formen einen Ehrenplatz in der Weltliteratur beanspruchen kann.

Die mit Rücksicht auf diese literarische Hinterlassenschaft gerne als Schriftpropheten bezeichneten Männer, die wir aber im Blick auf die ganze Bewegung des Prophetismus besser als seine klassischen Vertreter vom Nebiismus unterscheiden, geben sich in den seltensten Fällen als Glieder des prophetischen Berufsstands zu erkennen. Das bedeutet aber nicht, daß sie der älteren prophetischen Bewegung als einer ihrem eigenen Wesen fremden Erscheinung gegenübertraten. Vielmehr besteht ein enger Zusammenhang zwischen beiden, der auf eine innere Verwandtschaft hinweist. Die Berufsbezeichnung *Nabi* (Jes. 8, 3. Hos. 9, 7; die Deutung von Am. 7, 14 ist fraglich), die Tracht des rauhen Haarmantels (Jes. 20, 2), die auffallenden symbolischen Handlungen (beispielsweise Jes. 20, 2 ff., Jer. 19, 10 ff.; 27, 2, Hes. 4-5), die Orakelerteilung auf bestimmte Anfragen (Jer. 37, 7 ff.; 42, 1 ff.), die den Propheten alten Schlages kennzeichnen, sind ähnlich bei ihren großen Nachfolgern zu finden. Die Art des Offenbarungsempfangs in Ekstase, Vision und Audition und ihre Weitergabe

im Botenspruch mit der Einleitung: «So spricht Jahwe», ja selbst manche Inhalte der Botschaft wie der Kampf für die ausschließliche Jahweverehrung und gegen den Einfluß der Fremdreigionen, sowie die unerschrockene Kritik an Königtum und Priestertum bilden nicht zu übersehende Verbindungslinien zum Nebiismus. Fügt man hinzu, daß die genaue Stiluntersuchung der überlieferten Prophetenreden einen weitgehenden Gebrauch von Begriffen der Kultsprache nachweisen konnte, wie auch die Bedeutung des Zionstempels da und dort bei ihnen hervortritt, so könnte man versucht werden, diesen neuen Aufbruch prophetischen Glaubens als einen Zweig der Tempelprophetie zu verstehen.

Und doch wäre das ein verhängnisvolles Mißverständnis; denn damit wäre das Wesentliche der neuen Bewegung übersehen. Dazu gehört vor allem das Berufungsbewußtsein, das nichts mit der Geisterfahrung der Nebiim zu tun hat, sondern auf einer alle menschlichen Gedanken und Pläne durchkreuzenden Begegnung mit Jahwe selbst beruht, der seine Boten mit herrischem Anspruch in seinen Dienst ruft und ihnen seine Botschaft an Israel anvertraut (Am. 7, 15; Jes. 6; Jer. 1, 4 ff.; Hes. 2, 3 ff.). Als Gesandte des himmlischen Herrn wissen sie sich von nun an zur Ausrichtung des ihnen anvertrauten Botenspruches verpflichtet, ohne nach seiner freundlichen oder feindlichen Aufnahme, nach seiner Wirkung oder Wirkungslosigkeit zu fragen, überzeugt, daß dieses Wort sich durch seine eigene Kraft Bahn brechen und die Geschichte nach dem Willen ihres Auftraggebers gestalten werde. An dieses ihnen zuteilgewordene und darum in der göttlichen Ichform weiter gegebene Wort fühlen sie sich unbedingt gebunden; denn in ihm verkörpert sich die Macht des Weltherrschers, der eine ihm widerstrebende Welt im Gericht zerschlagen und alle ihre Götter als trügerische Schemen entlarven wird, um auf einer erneuerten Erde seine Herrschaft über ein neues Gottesvolk aufzurichten. In der strengen Ausrichtung aller Weltprobleme auf diesen Gotteswillen, der sich ursprünglich ganz Israel zu seinem Boten gewählt hatte, aber von seinem Volk verachtet und schmähdlich im Stich gelassen worden war, verstehen die Propheten die ganze gegenwärtige Weltlage. Indem ihr Denken und Reden sich an diesem einen Punkt orientiert, vermögen sie dem Chaos ihrer Zeit, in dem die alte Einheit des erwählten Volkes äußerlich und innerlich zerbrach, eine neue Einheit entgegen

zu stellen, die nicht der Spekulation des Philosophen oder einem Geistesblitz des Genies, sondern der Ergriffenheit des von unerhörten Erlebnissen überwältigten Menschen entstammt und nur in der bewußten Entscheidung zum Gehorsam bejaht werden kann.

Damit hängt es zusammen, daß sie, wenn auf die Legitimation ihrer Botschaft angedeutet, keine andere Antwort zu geben wissen als den Hinweis auf das ihnen gegen ihren Willen befohlene Wort ihres Gottes. Der Nabi alten Schlags kann sich als legitimen Amtsträger ausweisen, der zu dem Stand gehört, den Jahwe nach allgemeinem Urteil dazu benützt, um sein Vorhaben bekannt zu geben (Am. 3, 7, wo ein Einwurf der Zunftpropheten gegen die Berufung auf den unmittelbaren Auftrag an einen bisher unbekanntem Einzelnen vorliegt). Der Prophet kann das nicht, sondern steht völlig ungeschützt dem Vorwurf einer unlauteren Verkündigung aus eigennützigen Beweggründen gegenüber. Er macht auch keinen Versuch, einen Beweis für die Echtheit seines Auftrags zu führen. Wie könnte auch die prophetische Gewißheit wie überhaupt alle Glaubensgewißheit von irgend einem Punkt außerhalb ihres Bereichs begriffen oder bewiesen werden? Sie trägt ihren Beweis in sich und kann immer wieder nur auf sich selbst zurückweisen und den Rat geben, mit dem, was man sieht und hört, ernst zu machen, so wie man mit den Dingen des täglichen Lebens ernst macht und beim banalsten Geschehen sich seiner Ursache oder auch seiner sicheren Folgen und damit eines notwendigen Zusammenhangs bewußt ist (besonders deutlich in Am. 3, 3-6 und 8; zu diesem einfachen Rückverweis vgl. den gleichen Sachverhalt im Neuen Testament Joh. 8, 18. 25. 28, Matth. 16, 1-3) [91].

Die Botschaft, die von solcher unbedingten Gewißheit ihres Ursprungs getragen ist, legt es merkwürdigerweise nicht darauf ab, der bisherigen Bundesordnung etwas absolut Neues gegenüberzustellen. Es wird keine neue Gotteslehre vorgetragen, kein geheimnisvolles Mysterium verkündigt, aber auch keine ethische Umwertung der Welt versucht, keine soziale Revolution propagiert, wie man oft in völligem Mißverständnis des inneren Lebensgesetzes der Prophetie behauptet hat. Bei genauerer Untersuchung zeigt sich deutlich, daß die prophetische Aussage von Gott und seiner Offenbarung in Israel ganz auf der altüberlieferten und durch den Kultus wach gehaltenen Kunde von der Rettung Israels aus Ägypten (Hos. 11, 1) und seiner Erwählung durch

Aufnahme in einen Gottesbund bestimmt ist. Und ebenso gehen die ethischen Forderungen von Recht und Gerechtigkeit, die als Maßstäbe für den Zustand des Volkes benützt werden, deutlich auf die Tradition des heiligen Rechts zurück, das in den Bundesforderungen enthalten war und an den großen Bundesfesten einen unveräußerlichen Bestandteil der Liturgie bildete. Aber nun erhält alles, was seit Mose in Israel über Gottes Wesen und Willen bekannt war, eine unerhörte neue Durchschlagskraft, weil es in jenes Kraftzentrum aufgenommen und eingeschmolzen wird, von dem die Propheten eine Welterschütterung ohnegleichen ausgehen sehen: es ist der heilige Weltwille Jahwes, der die große Wende heraufführt [92].

In ihrem Lichte gewinnen die Fragen nach Israels Zukunft und den Schicksalen der Völker einen neuen Aspekt. Denn das Grunddogma altisraelitischen Glaubens an seine durch den Bund gewährte Existenzsicherung, das die Sehnsucht nach dem Erscheinen des großen Tages weckte, an dem Jahwe sein Volk zur Weltherrschaft berufen würde, wurde nun durch die erschreckende Verkündigung eines erbarmungslosen Gerichts über das bundbrüchige Volk im tiefsten erschüttert (Am. 5,18; Jes. 2,12-19 usw.). Und die Zunftpropheten, die sich immer mehr zu Eideshelfern dieser trotzigsten Siegeszuversicht hergegeben hatten, sahen sich als falsche Deuter der Zukunft aufs schwerste angegriffen und mit dem Gericht bedroht. Hier wird eine grundlegende Abkehr von der bisherigen Botschaft der Propheten alten Schlags greifbar: Wohl hatten auch diese von Gottesgerichten zu sagen gewußt (1. Kg. 19,15-18; 2. Kg. 8,11f.), aber darin überwiegend zwar schwere, aber vorübergehende Strafakte gesehen. Ein Weiterschreiten über diese partielle Bußpredigt hinaus wurde durch die Berufsinteressen des immer mehr erstarrten Prophetenstandes verhindert, für den das Bestehen der Nation mehr und mehr mit der Verwirklichung des Gottesreiches zusammenfiel. Hier bedeutete der Radikalismus der Gerichtsverkündigung, der nicht nur die Völker, sondern das erwählte Volk selber dem erbarmungslosen Vernichtungsgericht überantwortet, einen Durchbruch zur weltweiten Gottesherrschaft: Die hartnäckige Weigerung des bisherigen Gottesvolkes, seinen Auftrag zu erfüllen, wie sie in der völligen Mißachtung der geheiligten Gottesordnung im sozialen wie im politischen Leben offenbar wurde, bekam jetzt ihr ganzes Schwergewicht. Sie stellte alle weitere Vergebung in

Frage und gab dem ersehnten Tag Jahwes den schauerlichen Charakter des Untergangs der Volksherrslichkeit [93].

Dieses Gericht hebt die sichere Geborgenheit, die sich im Denken des Volkes mit der Herrschaft des Bundesgottes über Israel verband, als eine ungeheure Täuschung auf und läßt die furchtbare Andersartigkeit des Rechenschaft fordernden Weltherrn in unheimlichem Licht sichtbar werden. Es ist aber von entscheidender Bedeutung, daß die Propheten auch in ihren härtesten Gerichtreden keinen Zweifel darüber ließen, daß nicht eine Naturkraft oder ein unpersönliches Verhängnis über Israel hereinbreche, sondern daß der souveräne Herr auch hier mit diesem Volke handle, wie er in Erwählung und Bund sich offenbart hat. Indem aber dieses göttliche Handeln ganz konkret mit den sich überstürzenden Veränderungen der Weltverhältnisse seit dem 8. Jahrhundert verknüpft wird, läßt es neue Seiten im überkommenen Gottesbild aufleuchten. Das siegreiche Vorwärtsdrängen der assyrischen Macht, die auf die Errichtung eines Weltreiches hinstrebte, zwang die syrischen Kleinstaaten zu einem Kampf auf Leben und Tod; es warf auch Israel aus seiner autarken Eigenexistenz heraus und zog es in den Strudel der Weltereignisse. Je inniger sich sein religiöses Sonderbewußtsein mit der Macht und Dauer seines staatlichen Lebens verkettet hatte, um so mehr sah es sich nun in Frage gestellt und in seiner Stellung zu der aufsteigenden Großmacht an die Seite der übrigen Kleinstaaten Syriens gedrängt. In das wechselnde Spiel der Bündnisse und Verschwörungen hineingezogen stand es in Gefahr, die Rettung nur noch nach dem Vorbild seiner Umwelt in der skrupellosen Anwendung aller politischen Listen und Winkelzüge zu suchen und die damit verbundene Preisgabe der Lebensordnungen des Gottesbundes durch ein fanatisches Anklammern an die Verheißung göttlichen Schutzes zu ersetzen, wobei Priester und Propheten ihre Aufgabe in der Stärkung dieser kurzschlüssigen Verwendung alten Glaubensgutes sahen.

Ganz anders wirkte diese anscheinend ausweglose Lage auf die Gerichtsboten mit ihrer äußerlich angesehenen monotonen Verkündigung des Untergangs. Ihnen ging im Zusammenstoß mit der siegreich vordringenden Lebens- und Weltdeutung der altorientalischen Welt erst die ganze Größe und der unfaßliche Reichtum ihres Gottes auf. Wie sie sich selber in ihrer Berufungsstunde von Gottes Hand erfaßt und durch sein unmittelbar an sie erge-

hendes Wort beauftragt wußten, so tritt ihnen sein persönliches «Gegenüber» überall im Weltgeschehen entgegen und läßt sie seine nahe Gegenwart als greifbare Wirklichkeit schildern. Die dabei hervortretende unvergleichliche Größe dieses Gottes macht zwar das menschliche Eindringen in das Geheimnis seines Wesens unmöglich. Aber sie wird seinen Boten als alles beherrschende und durchdringende Weltherhabenheit sinnvoll. Denn diese schrankenlos über die Geschöpfe verfügende Allmacht offenbart sich zugleich als gemeinschaftssuchender Personwille, der den Menschen als Partner ernst nimmt, ob er nun in vernichtendem Zorn oder in unbegreiflicher Liebe mit ihm handelt. Was man in Israel von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, Geduld und Liebestreue des Bundesgottes zu sagen wußte, nimmt nun an seiner Weltherhabenheit teil und gibt ihr die lebendige innere Bewegtheit eines Personwillens, dessen Herrschaftsanspruch auch das menschliche Leben mit seinem Reichtum füllt. Auf diesem Grunde kann ein weltumfassendes Daseinsverständnis von ungeahnter Weite und Tiefe erwachsen. Lernt doch der Mensch das Ja zum Anspruch dieses Herrn als erneuernde Kraft seines Lebens kennen, aus der heraus ihm ein Stehen und Gehen in einer zerbrechenden Welt möglich wird. Was die Propheten davon zuerst an sich selbst erfahren, öffnet ihnen die Augen für den letzten Zweck und Sinn des rätselhaften und unheimlichen Geschehens, vor das die neue Wende der Menschheitsgeschichte sie stellt, während dasselbe Geschehen die Gottentfremdeten zur Hybris oder zur Resignation und Verzweiflung treibt, weil alle ihre Anstrengungen und Erfolge dem Fluch der Vergänglichkeit verfallen sind [89].

In staunenswerter Mannigfaltigkeit der individuellen Eigenart und doch in einer letzten Einheit der Grundüberzeugung ist diese Botschaft durch drei Jahrhunderte hindurch in Israel verkündigt worden, obwohl ihre Träger sich in den seltensten Fällen persönlich kannten und, aus völlig verschiedenen Volksschichten hervorgegangen, unter ganz ungleichen geistigen Bedingungen ihre Arbeit taten. Es ist eine der fesselndsten Aufgaben der Religionsgeschichte, die wir hier nur andeuten können, dieser Mannigfaltigkeit in der Einheit nachzugehen und ihre Wechselwirkung mit den Kräften der Volks- und Weltgeschichte zu studieren.

Wie wenig diese Wechselbeziehung dazu berechtigt, die prophetische Botschaft aus dem Eindruck der Zeitereignisse auf ihre Verkünder abzuleiten, auch wenn es sich um Ereignisse weltpoliti-

schen Ausmaßes wie die assyrische Expansionspolitik und ihre katastrophalen Folgen für Syrien handelte, wird schon durch die beiden ersten in der Reihe dieser Verkünder unverkennbar. Denn es ist eine Zeit friedlichen Gedeihens, in der sie ihre Drohungen ausrufen, und nichts ließ noch die plötzliche Veränderung der Weltlage ahnen, die durch das Auftreten des großen Eroberers Tiglatpileser III. hervorgerufen wurde. So zeigt sich denn auch in den hinterlassenen Reden des Amos und Hosea keine Spur einer Beeinflussung durch dieses Geschehen. Vielmehr ist die Beobachtung von besonderem Wert, welche grundverschiedene Individualitäten um die Mitte des 8. Jahrhunderts zum gleichen stürmischen Angriff auf die Frömmigkeit ihrer Zeit antraten. Auf der einen Seite *Amos*, der Viehzüchter aus Thekoa im südlichen Juda, mit seiner rauhen Rechtlichkeit und geschlossenen äußeren Festigkeit, der in einfacher kerniger Sprache, die sich aber doch an eindrucksvolle Liedstrophen, ja ganze Drohgedichte wagen kann, seinem sprühenden Zorn gegen die Verderber seines Volkes Ausdruck verleiht. Auf der andern Seite *Hosea*, ein gebildeter Bürger Nordisraels mit seiner differenzierten Stadtkultur, ein fein und zart empfindender Mensch; voller Aufgeschlossenheit für die widerstreitenden Regungen des Seelenlebens und selbst von leidenschaftlicher Gefühlswallung hin- und hergerissen, findet er auch in seiner bildsamen Sprache neue, reiche Ausdrucksmöglichkeiten, um von harter Strenge bis zu lyrischer Weichheit alle Töne herzandringender Mahnung anzuschlagen.

Daß Israels Glaube und Gottesdienst bis ins Mark verfälscht ist, sehen sie beide; aber für Amos liegt der Schwerpunkt in der Zerstörung des Rechts und der Schändung der Armen und Gerungen, die durch die lauten, mit allem Prunk und Aufwand gefeierten Jahwefeste der schlemmerischen Reichen erst recht zur unvergebbaren Beleidigung des göttlichen Schützers der Rechtsordnung werden. Für Hosea dagegen ist es die innere Entfremdung vom wahren Gott, in der sich Israels Schuld zusammenfaßt. Die ganze Tiefe dieser Schuld aber tut sich dem Propheten erst dadurch auf, daß sich ihm in Jahwes Handeln mit seinem Volk eine leidenschaftliche und eifersüchtige, aber auch nimmer ersterbende Liebe enthüllt, die nur durch innerste Hingabe beantwortet werden kann. Nachdem ihm eigenes Eheunglück den Blick geschärft hat, kann er Israels Selbstpreisgabe an die baalistischen Naturmächte nur noch als die buhlerische Entweihung eines Ehebundes charak-

terisieren, durch die es des Todes schuldig geworden ist. Sein Gottesdienst ist zum Baaldienst geworden, der seine Kennzeichen in dem zuchtlosen Höhenkult mit den Stierbildern und in der ebenso zuchtlosen Politik mit ihren Königsmorden und Bruderkriegen findet, nachdem der Naturdienst Gottes Geschichtswalten in Vergessenheit gebracht hat.

Noch gleichzeitig mit Hosea, der den Untergang Samarias 722 nicht mehr erlebt zu haben scheint, nimmt im Juda ein Angehöriger der Patrizierkreise Jerusalems, *Jesaja*, die Verkündigung des Amos auf, indem er die auch im Südreich eingerissene soziale Verwilderung geißelt, diese Predigt aber durch den Blick auf den unaufhaltsam herannahenden Tag Jahwes weitet, an dem nicht nur in Israel, sondern in der ganzen Welt alles Hohe und Erhabene vor dem «Heiligen Israels» in sich zusammenbrechen wird. Nachdem mit dem syrisch-ephraimitischen Krieg 734 auch die Frage der politischen Ethik ins Blickfeld getreten ist, rückt das Problem von Weltimperium und Nationalstaat durch das drohende Umsichgreifen der assyrischen Weltmacht immer mehr in den Vordergrund und führt zu der Entgegenstellung einer Politik aus Glauben gegen alle Kunstgriffe der zünftigen politischen Weisheit.

Im Glauben faßt sich für Jesaja, so wie für Hosea in der Liebe, das rechte Verhalten des Menschen zu Jahwe zusammen, durch das er dem unbegreiflich waltenden Herrn der Geschichte ein demütiges Vertrauen entgegenbringt und damit die ganz persönliche Selbstübergabe an seinen Willen vollzieht. Aus einem solchen Glauben auch politisch zu handeln, ist aber nur möglich in der Gewißheit des hereinbrechenden Gottesreiches, dem alle geschichtlichen Katastrophen nur die Bahn bereiten können. Nach dem weitausschauenden Plan des Allmächtigen muß auch das Weltimperium dem Weltgott Hilfsdienste leisten, um zur bestimmten Zeit beiseite geworfen zu werden und der neuen Welt Gottes Platz zu machen.

Diese Botschaft ergeht in mächtigen Droh- und Scheltreden von einer bis dahin unerhörten Majestät und Pracht der Sprache, in Kampfworten, die die Gegensätze in schärfster Zuspitzung und mit packenden Formulierungen aussprechen, in Zukunftsbildern, in denen sich die Farbenpracht des Mythos mit der Zucht eines sittlich geläuterten Denkens vereinigt; sie zeigt so auch in der äußeren Form eine schlagende Prägnanz und zusammengeballte

Energie, die den «König unter den Propheten» vor allen andern kenntlich machen.

Neben ihm bewegt sich der zur gleichen Zeit in Judäa wirkende *Micha*, ein aus dem Landstädtchen Moreschet stammender Bauer, in engeren Kreisen, wenn er, in Sprache und Gedanken an Amos erinnernd, den stolzen Hauptstädten mit ihren Reichstempeln, in denen Rechtsbruch und Unterdrückung ihr Bollwerk haben, den Untergang ankündigt.

Alle diese Gerichtsboten des 8. Jahrhunderts nehmen zwar Staat und Volk als den gegebenen Rahmen für das Leben Israels in der Gegenwart durchaus ernst; sie sehen in ihrer drohenden Auflösung und Vernichtung eine Strafe für die Untreue in der Ausrichtung des Auftrags, der dem Gottesvolk gerade in dieser Existenzform anvertraut war, und ihr konkretes Eingehen auf die sozialen Mißstände führt tatsächlich zu einer prinzipiellen Klärung des wirtschaftlichen Denkens in einer Zeit, wo in Israel Kapitalwirtschaft und Großgrundbesitz den Stand des Kleinbauern mit dem Untergang bedrohten. Aller Produktion von Wirtschaftsgütern mitsamt der dadurch ermöglichten Steigerung der Außenkultur wird von den Propheten das Recht des Menschen auf seine Freiheit als Eckstein der ganzen Volksordnung vorangestellt und durch die Verankerung im Willen des göttlichen Richters gegen jede menschliche Willkür geschützt. Und ebenso tritt der Machtpolitik des Staates, die dem Machtrausch der Regierenden Leben und Glück der Volksglieder unbedenklich opfert, das absolute Nein des Gottes entgegen, der gerade den Schutz der wirtschaftlich Schwachen zum Prüfstein rechten politischen Handelns gemacht hat.

Damit sind dem politischen und wirtschaftlichen Leben gewisse Richtlinien gegeben, die zwar eine sehr verschiedene konkrete Ausformung zulassen, aber jeden Anspruch auf Eigengesetzlichkeit dieser Gebiete als Flucht vor Gottes Forderung verurteilen. Aus dem prophetischen Gottesglauben erwächst eine Unterwerfung auch des Staatslebens unter die göttlichen Normen, die im Vergleich mit dem antiken Denken eine grundsätzliche Neuorientierung bedeutet [100].

Aber dieses Ernstnehmen der Existenzfragen eines empirischen Volkes darf nicht verbergen, daß das eigentliche Anliegen der Propheten ein ganz anderes ist als eine menschliche Reformation des Staatslebens. Die starken Imperative, mit denen sie ihre Zeit-

genossen zu konkretem Handeln aufrufen, treten in eine deutliche Spannung zu dem zentralen Inhalt der Predigt, die den Untergang der gegenwärtigen gottfeindlichen Welt ansagt und sich dem unerhört Neuen, das Gottes Eingreifen bringt, als dem entscheidend Wichtigen entgegenstreckt. Sie wollen mit ihren sozialen Forderungen nicht das wohlberechnete Mittel zur Vermeidung des Gerichts und zur Herbeiführung des Gottesreiches darreichen, sondern zur Tat des Glaubens aufrufen, die in der irdischen Wirklichkeit ein Zeichen aufrichtet, das auf den kommenden Herrn hinweist, das heißt, auch die wirtschaftlichen und politischen Forderungen stehen unter dem eschatologischen Vorzeichen [90].

Nur von da aus ist denn auch der prophetische Heilsglaube mit seinen leuchtenden Zukunftsbildern zu verstehen, die auf den ersten Blick so wenig zu der radikalen Gerichtsverkündigung zu passen scheinen. Die von Gottes Eingreifen in die irdische Geschichte ausgehende Kritik des gesamten öffentlichen Lebens reißt das Geschichtsdenken Israels gewaltsam von der Stagnation los, die im Genuß des verheißenen Landes die mit Gottes Erwählung beginnende Wanderung auf steilem Gratweg abgeschlossen glaubt. Das kommende Gericht stellt alles Errungene wieder in Frage und weist auf bevorstehende Geschichtsergebnisse von ungeahnter Tragweite hin, in denen alles menschliche Handeln zu letzter Verantwortung gerufen wird. Hier vollzieht sich Gottes Kampf um die Durchsetzung seiner Herrschaft gegen allen menschlichen Widerstand, und so wird die Geschichte zu einem Welt drama, in dem nur der Blick auf das Ziel des lebensschaffenden Gotteswillens den Richtungspunkt alles Geschehens erfassen kann. Und die Propheten stehen nicht an, den Sieg dieses heiligen Willens in einer von Grund aus neu gestalteten Welt zu schildern [96].

Der oberflächlichen Betrachtung freilich scheint hier nur eine hochfliegende Hoffnung aus politischem Wunschdenken geboren zu sein. Bei näherem Zusehen aber zeigt das neue Davidsreich, auf das Am. 9, Hos. 2 und 14, Jes. 9 und 11 und Mi. 5 hinweisen, eine weit über alle irdischen Reichsmöglichkeiten hinausgehende Gestalt. Ist es doch mit dem Einbruch des paradiesischen Zeitalters mit seinem märchenhaften Überfluß, seinem Tierfrieden, seiner Verteilung aller Kriegsrüstung und seinem wunderbaren Friederfürsten untrennbar verbunden [94]. Was hier geschaut ist, bedeu-

tet nicht weniger als den Anbruch eines neuen Aeons, der zwar in einzelnen Zügen noch an den alten erinnert, sich aber auch grundlegend von ihm unterscheidet: Der von Gott gesandte Erneuerer davidischer Herrlichkeit (Jes. 9, 6; Mi. 5, 1) hat nichts mit einem politischen Weltreich zu tun, wie es die Königspsalmen ersehnen; alle äußere Reichsherrlichkeit muß der Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit weichen, so daß der in der Gegenwart verachtete Gotteswille aus einer neuen Gottverbundenheit heraus nun voll erfüllt werden kann [95]. In dieser Ausmalung des kommenden Reiches vereinigen sich die Bestandteile verschiedener Überlieferungskreise: Mythologische Motive aus der alten Paradieserwartung, Elemente aus der Königsideologie, ja sogar aus der Kulttradition des Zion werden in schöpferischer Freiheit verwendet, um nun als Ausdrucksmittel einer neuen Konzeption des Israel der Zukunft zu dienen. Dem zum Untergang reifen Volkswesen der Gegenwart tritt eine neue Volksgestalt gegenüber, die das nationale Moment entmündigt und bereits wesentliche Züge der religiösen Gemeinde an sich trägt. In ihr vollendet sich Gottes Geschichtsplan [97].

Von hier aus erhält aber auch die prophetische Polemik gegen den Kultus ihrer Zeit ihre richtige Stelle. Wie Königtum und Staat, so war ja auch er zum Haupthindernis für ein wirkliches Verständnis des Gotteswillens geworden. Darum wird er in fast blasphemisch klingenden Äußerungen als menschliche Erfindung und Mißbrauch der göttlichen Gnade verurteilt, aber ohne einen Gedanken daran, ihn durch eine kultlose Gottesverehrung zu ersetzen. Was mit ihm geschehen soll, darüber sagen die Propheten nichts. Prinzipiell aber hatte durch ihren rücksichtslosen Kampf für einen geistig-persönlichen Verkehr mit Gott das Verhältnis des Jahweglaubens zum Kultus eine bedeutsame Klärung gefunden: sowohl als gemeinsames Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde wie als sakramentale Segensvermittlung kann er nur Symbol der bestehenden Bundesgnade sein, kraft deren der Mensch sich zu Gott nahen darf und von ihm die Zeichen seiner Segnung erhält. Niemals aber kann er als Mittel zu einem unfrommen Handel mit Gott dienen, durch das man ihm seine Gnade abkauft. Der Kultus kann also nie Träger, sondern immer nur Diener der Gottesgewißheit sein [98. 99].

Der starke Angriff der Prophetie des 8. Jahrhunderts auf die herrschenden Mächte endigte mit einer Niederlage. In Juda kam

es wenigstens zu Teilerfolgen, da König Hiskia sich zu einer puritanischen Kulturreform entschloß, die nicht nur die aus der kanaänischen Religionsübung eingedrungenen Ascheren, Kultsymbole der Göttin Aschera, sondern auch die bisher geduldeten heiligen Steinsäulen, Mazzeben genannt, und einen Schlangenstab, der als Reliquie aus der Mosezeit (vgl. S. 27) Räucheropfer empfing, beseitigte, um jede Infiltration heidnischer Vorstellungen in Anknüpfung an diese Symbole auszutilgen. Aber auch ein innerer Einfluß prophetischer Gedanken auf die ältesten Teile des priesterlichen Gesetzes ist nicht auszuschließen, wenn dort das Verhältnis der Volksglieder zueinander unter die Liebesnorm gestellt (3. Mose 19, 18. 34) und in Gottes Heiligkeit auch seine Vollkommenheit eingeschlossen wird (3. Mose 19, 2; 20, 7). Der Untergang Samarias (722) und die furchtbare Heimsuchung Judas durch den Kriegszug des Assyrenkönigs Sanherib (701) mögen als Bestätigung der prophetischen Drohungen das Ansehen ihrer Verkünder mindestens in gewissen Volksteilen gehoben und die Willigkeit zur Beugung unter ihre Anklage wachgerufen haben. Eine bedeutende Rolle spielten in diesem Zusammenhang die Jüngerkreise, die sich um die Propheten sammelten. Sie treten in unseren Nachrichten zwar nur bei Jesaja deutlich hervor (Jes. 8, 2. 16), dürfen aber ohne Bedenken auch bei seinen Vorgängern und Nachfolgern angenommen werden, da nur sie für die Weiterüberlieferung der Prophetensprüche in Frage kommen. Vieles mag dabei zunächst nur in mündlicher Form weitergegeben worden sein; doch kann das gleichzeitige Einsetzen schriftlicher Aufzeichnung nicht bestritten werden, da die Propheten selbst ja bereits zur Niederschrift wichtiger Stücke ihrer Verkündigung getrieben wurden, wie die Ichform ihrer Erzählung an manchen Stellen beweist (Am. 7, 1-9; 8, 1-3; 9, 1; Jes. 6-8; 30, 8). Daß von der Tätigkeit dieser Prophetenschüler auch weitere Volksgruppen, besonders in den ärmeren Schichten, die in den Propheten unerwartete Vertreter ihres so oft gebeugten Rechts fanden, für den von ihren Lehrern vorgezeichneten Weg zur Neubelebung des Gottesrechts gewonnen wurden, ist kaum zu bezweifeln. So wirkte der prophetische Ruf zur Entscheidung trotz seiner Verwerfung durch die politischen Führer sauerartig innerhalb der Volksgemeinschaft weiter und ließ eine Gesinnungsgemeinschaft erwachsen, die, obwohl sie jeder Organisation entbehrte, sich noch hundert Jahre später äußerst wirksam erweisen sollte.

Zunächst freilich waren ihr keine Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Politik Judas gegeben. Die Bewahrung Jerusalems vor der Einnahme und Zerstörung durch die Assyrer wurde zwar von einem religiös verbrämten Nationalismus als Zeichen der unzerstörbaren Bundesgemeinschaft Jahwes mit Israel gefeiert, aber von Jesaja nur als kurze Hinauszögerung des Gottesgerichts beurteilt, da er die Leichtfertigkeit und den Unernst dieser momentanen Jahwebegeisterung durchschaute und sich angewidert davon abwandte (Jes. 22, 1-15).

Die im 7. Jahrhundert wieder hergestellte Vorherrschaft der Assyrer über den vorderen Orient öffnete den assyrefreundlichen Kreisen in Juda bereits unter Manasse, dem Sohn Hiskias, die Bahn zur Aufrichtung eines absolutistischen Königtums nach assyrischem Muster, das mit der Einführung des assyrischen Reichskultus die Pflege einer kanaänisch-israelitischen Mischreligion verband, in der Jahwe in der Form eines baalitischen Volksgottes verehrt wurde und daneben fremdländische Göttheiten aller Art Eingang fanden. Dieser jedem nationalen Empfinden ins Gesicht schlagende Kurs konnte freilich nur gegen starken inneren Widerstand durchgeführt werden und fand auch bei den Priestern und Propheten des Reichstempels entschlossene Gegner, die nur durch zahlreiche Bluturteile niedergehalten werden konnten (2. Kg. 21, 16).

Der lähmende Druck, der sich damit auf das nationale Leben Judas legte, scheint jedoch weite Kreise zur Besinnung auf die ursprünglichen Kräfte des israelitischen Volkes geführt und auch Männer der führenden Schicht für die Botschaft der Prophetie empfänglicher gemacht zu haben. Als darum angesichts des Niedergangs der assyrischen Macht, deren völliger Untergang bereits durch Prophetenstimmen wie die des Nahum triumphierend verkündigt wurde, im letzten Viertel des 7. Jahrhunderts eine politische Selbständigkeitsbewegung unter dem jungen König Josia die Oberhand bekam, suchte sie auch auf religiösem Gebiet der eingerissenen Verwilderung durch tiefgreifende Reformen zu wehren und dem Staatswesen in einem gereinigten Jahwedienst seinen geistigen Rückhalt zu geben.

In diese Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts fällt ein neuer Aufbruch der Prophetie, der mit Bußruf und Verheißung das Volk wachrüttelt und die vorwärtsdrängenden Kräfte anfeuert. Er ist diesmal getragen von einem Glied des königlichen Hauses,

Zephanja, und von einem Landpriestersohn aus dem jüdischen Dorf Anatot, *Jeremia*, zu denen sich zu Anfang des 6. Jahrhunderts das Glied eines Jerusalemer Priestergeschlechts, *Hesekiel*, gesellt. Von ihnen wird der Kampf gegen die heidnische Zersetzung und Überfremdung aufgenommen und das Wesen des echten Jahweglaubens in befreiender Klarheit herausgestellt. Von der Nation, die sie dem Untergang entgegen eilen sehen, weil sie den Dämonien des Nationalismus, des Mammons und der zügellosen Triebhaftigkeit verfallen ist, wenden sie ihren Blick auf die Gemeinde, die auf nationale Herrlichkeit und hemmungslosen Kulturgenuß verzichten kann, um, wie einst Israel in der Wüste, den Gott alles Lebens in demütiger Selbsthingabe zu finden.

Während aber *Zephanja* noch stark in den Bahnen *Jesajas* verharrt, sehen wir die beiden Priestersöhne neue Wege betreten. Ist die Erziehung des Einzelnen zu selbständigem Glaubensleben die Voraussetzung einer lebendigen Gemeinde, so wirkt *Jeremias* Lebensarbeit recht eigentlich in dieser Richtung, freilich nicht in planvoller Programmsetzung, sondern als Weitergabe einer selbst durchlebten und durchlittenen Loslösung von den alten kollektiven Bindungen des Gottesvolkes. War doch das prophetische Amt mit dem Zerfall der alten Frömmigkeitsformen selber recht- und schutzlos geworden und mußte von seinen Gegnern nicht nur den geistigen Widerstand, sondern auch die ungescheute Gewalttat hinnehmen. So wurde *Jeremias* Leben eine Kette von Leiden, die bald als Mordanschläge fanatisierter Haufen (Jer. 11, 18 ff.; 26, 8 ff.), bald als Geißelung und Einkerkerung durch die Tempelpolizei (20, 1 f.), bald als Acht- und Bannerklärung durch König und Priesterschaft (36) seinem Wirken ein Ende zu setzen drohten. Sie lösten aber auch eine in die Tiefe führende Kritik an der irren Triebhaftigkeit des Baal-Jahwe-Kultes in der Provinz (2-4), an dem Machtmißbrauch der Könige (22), den selbstsicheren Dogmen der Tempelhierarchie (7 und 26) und der fanatischen Heilspredigt der falschen Propheten (23; 27-29) aus, durch die *Jeremia* dem inneren Abfall dieser angeblichen Jahweverehrung bis in seine letzten Wurzeln nachging und seine Voraussetzungen in einer für alle Zeiten gültigen Weise ans Licht zog, um so den wahren Dienst des Bundesgottes von seinen täuschenden Nachbildungen zu befreien. Hier vollzieht sich eine Selbstreinigung des Jahweglaubens, die für jede Neubesinnung auf die Fundamente des Gottesvolkes wegleitend wurde.

Diesen aufreibenden Kämpfen nach außen, die ihn zum einsamen und gemiedenen Mann machten, entsprach aber ein ebenso schwerer innerer Kampf, der in seiner eigenen Seele die Gegensätze aufeinanderprallen ließ, die das Leben seiner Zeitgenossen zerrissen. Denn der alle bisherigen Bindungen zersetzende Individualismus, der Israel in die geistige Heimatlosigkeit trieb, äußerte sich bei *Jeremia* in einem seinen Vorgängern noch unbekanntem geistigen Zwiespalt, in dem der Anspruch des eigenen Ich auf freie Gestaltung seines Lebens sich dem schweren göttlichen Auftrag als einer inneren Vergewaltigung entgensetzte und den Propheten schließlich zur wahnsinnigen Verfluchung alles dessen trieb, was bisher seinem Leben heilig war (15, 10. 15-21; 17, 9-18; 20, 7-10. 14-18).

Daß ihn auch an diesem Nullpunkt seiner Existenz eine haltende Hand nicht losließ, sondern ihn in einer tiefen Katharsis zur Erkenntnis seines eigenen Unrechts und der nimmermüden Treue seines Gottes führte, das half ihm über den inneren Zusammenbruch hinweg und ließ ihn ein Stirb und Werde erfahren, aus dem eine neue Siegesgewißheit hervorbrach. Sie äußert sich als eine Geborgenheit in Gottes Heilsplan, eine «getroste Verzweiflung», die auf nichts anderes als auf Gottes Zusage und auf seine Offenbarung in der Geschichte gegründet ist und die dadurch verbürgte neue Welt Gottes als eine gewisse Wirklichkeit vorausnimmt.

Von hier aus gab er auch die Antwort auf die Frage seiner Zeit: Nicht Selbsterlösung kann von der Selbsterstörung durch einen schrankenlosen Individualismus befreien; die furchtbare Knechtung durch sündigen Zwang (2, 21. 25; 6, 7; 13, 23) durchbricht nur Gottes suchende Liebe, die dem verlorenen Sohn die Heimkehr ins Vaterhaus öffnet (31, 18 ff.) und in Herzensglauben, Herzensbescheidung und Herzensgebet empfangen wird (4, 1-4; 6, 16; 9, 22 f.; 17, 9. 14; 29, 7. 11-14). Dem ganzen Volk aber schenkt sie als wunderbares Ende seiner Leidensgeschichte den neuen Gottesbund, in dem der Mensch zu selbständiger Gotteserkenntnis reift (31, 31. 33 f.) und darum den Gotteswillen nicht mehr unter gesetzlichem Zwang, sondern in freiwilliger Hingabe, als ihm «ins Herz geschrieben», erfüllt.

Auf die eigentümliche Verflechtung dieser Verkündigung mit dem persönlichen Schicksal ihres Verkünders weist die Erzählung *Baruchs*, des Schülers und Freundes *Jeremias*, die im großen ganzen in Jer. 36-45 und einigen vorausgehenden und nachfolgenden

den Stücken enthalten ist und aufschlußreiche Parallelen zu den Prophetenreden bietet. Sie enthüllt das Geheimnis dieses Lebens als einen Opfergang, der auch dem untergehenden Volk die Treue bis zum letzten hält. Seine Spuren verschwinden mit den nach Ägypten versprengten Flüchtlingen in lichtlosem Dunkel. Und doch empfangen hier erst die Gerichtsreden ihre innerste Deutung, indem hinter dem strafenden Gott der leidende und vergebende sichtbar wird, der durch die Vernichtung hindurch an seinem Volk festhält.

Das gleiche Hauptanliegen wie bei Jeremia erscheint in der Tätigkeit seines nach Herkunft und geistiger Tradition stark verschiedenen Zeitgenossen, nämlich *Hesekiels*. Mit den Opfern der ersten Exilierung 598 nach Babylonien verpflanzt und hier dem äußeren und inneren Auflösungsprozeß des einstigen Jahwevolkes gegenübergestellt, kann er der Frage nicht ausweichen, wie aus den hoffnungslosen Volkstrümmern eine lebendige Gemeinde soll aufgebaut werden können, von der die Zukunft des Gottesvolkes abhängt. Wie Jeremia erkennt er in dem selbstherrlichen Eigenwillen den Zerstörer des Gottesverhältnisses und Hauptfeind jeder Gemeinschaftsbildung, der aus dem «Haus Israel» ein «Haus der Widerspenstigkeit» gemacht hat; und er weiß sich berufen, diesen Eigenwillen mit seinem Aufbegehren gegen Gottes Gericht und seinem stolzen Geltungsanspruch als der von Gott gebrauchte Hammer unerbittlich zu zerschlagen. So bleibt in der ersten Phase seines Wirkens für Gnade kein Raum, ja sie läßt im Unterschied von allen früheren Propheten auch in der Vergangenheit Israels keinen Lichtpunkt mehr bestehen, sondern überall die gleiche freche Verhöhnung des Heiligen sichtbar werden, die nach allem geduldigen Zuwarten Gottes den letzten vernichtenden Gerichtsschlag herbeizwingt (16; 20; 23).

Diese radikale Verschärfung des bisher von den Propheten verkündigten Schuldspruchs, die freilich von der späteren Überarbeitung des Buches durch formelhafte Zusätze noch verstärkt worden ist, hat Hesekiel oft den Vorwurf eines harten und grausamen Charakters eingetragen. Die anscheinende Gefühllosigkeit und brutale Strenge dieser unnachsichtigen Steigerung der bisherigen Gerichtspredigt, die durch die schneidende Ironie der Gerichtsreden und die leidenschaftliche Anprangerung der dirnenhaften Selbstpreisgabe der Abtrünnigen (16 und 23) noch verletzender wirkt, darf allerdings angesichts der Verwilderung und Zucht-

losigkeit eines für mahnende Worte unempfänglich gewordenen Volks nicht wundernehmen und auf einen Charakterfehler zurückgeführt werden. Sie entspricht der Entgegensetzung der Diamant-härte gegen die Härte des Felsens (3,9) und hat neben sich den verzweifelten Aufschrei, mit dem der Prophet dem erbarmungslosen Richter in den Arm fallen will (9,8; 11,13), und die mit zeitweiliger Sprachlosigkeit und schwerem Gemütsdruck verbundenen Lähmungen (3,24-26; 4,4-8; 12,17-20; 21,11; 24,16f. 26f. verbunden mit 33,21 f.), die eine tiefe seelische Erschütterung angesichts der drohenden Zerschmetterung seines Volkes verraten. Die Art, wie diese körperlichen Leiden als Teile des prophetischen Dienstauftrags verstanden werden, sei es als vorausweisendes Symbol des kommenden Verderbens, sei es als solidarisches Mittragen der göttlichen Heimsuchung, verbietet es jedenfalls, die unbeugsame Härte in der Verurteilung der Sünde als Zeichen pharisäischer Überhebung und gefühlloser Kälte für menschliches Leiden zu deuten. Erst recht ist die Zurückführung der auf den ersten Blick rätselhaft abstoßenden Züge im Auftreten Hesekiels auf eine Geisteskrankheit oder eine kataleptische Erkrankung eine zu sehr von außen kommende Lösung der hier vorliegenden Frage; sie widerspricht nicht nur der klar durchdachten und zielstrebigem Verkündigung des Propheten, die seiner Gesamtaufassung von Israels Gottesverhältnis durchaus gemäß ist, sondern besitzt auch keine zuverlässige Grundlage in den mehrdeutigen Stellen, auf denen sie aufbauen muß.

Über der Schärfe des Gegensatzes zwischen Hesekiel und seinen Zeitgenossen darf allerdings auch nicht vergessen werden, daß beide eine gemeinsame Glaubensgrundlage verbindet. Sie trägt bei dem Propheten teilweise eine deutlich priesterliche Prägung, wie sie seiner Herkunft entspricht. Die Hochschätzung des Tempels als des Zeichens der Herablassung des göttlichen Bundesherrn geht Hand in Hand mit der Betonung seiner unnahbaren Hoheit, die nur im Aufleuchten seiner Lichtherrlichkeit die Garantie seiner Gegenwart schenkt (vgl. Hes. 1,28; 43,2-5, mit 3. Mose 9,23; 1. Kg. 8,11). In der Beschreibung des Gottesthrones in Hes. 1 sind die verwandten Züge mit der Beschreibung der heiligen Lade in 2. Mose 25,17-22; 1. Kg. 8,6f. nicht zu übersehen. Die selbstverständliche Anerkennung priesterlicher Reinheitsbestimmungen Hes. 4,14; 18,6.11 usw. und die Benützung alter kultischer Redeformen des sakralen Rechts in Hes. 18, aber auch in lehrhaften

Ausführungen über Gericht und Heil (etwa in Hes. 14 und 33), überhaupt der mit dem Priestergesetz in 3. Mose verwandte Stil weisen auf die ursprüngliche Heimat und Ausbildung des Propheten in aller Deutlichkeit zurück. Dieses priesterliche Rüstzeug aber bedeutet keine Fessel für das prophetische Denken, sondern wird Ausdrucksmittel einer durchaus selbständigen Verkündigung, die den priesterlichen Idealen mit scharfem Widerspruch entgegentritt; sie trennt die göttliche Majestät vom Jerusalemer Heiligtum und sieht sie im unreinen Heidenland im Abbild des himmlischen Weltenthrones erscheinen, der in farbenfunkelnder Pracht die feuerumlohte Gestalt des Weltherrschers trägt und seine Offenbarung nicht den stolzen Tempelbesitzern, sondern den durch ihre Exilierung als besondere Sünder gekennzeichneten Verbannten schenkt. Das durch Aufnahme fremder Gottheiten befleckte Heiligtum der Heimat aber wird Schauplatz des blutigen Gerichts, um dann samt der heiligen Stadt in Flammen aufzugehen. So gilt auch die Benützung der sakralrechtlichen Sprache und Beweisführung nicht der priesterlichen Gesetzeslehre, sondern gibt dem Fluch- und Gerichtswort ebenso wie dem Heilswort den ehernen Klang des königlichen Gesetzes, das keinen Widerspruch duldet. Wo aber ganze Gebotsreihen, die bisweilen in stereotyper Wiederholung auftreten (Hes. 18), den Gerechten und den Gottlosen kennzeichnen, handelt es sich nicht um die vollkommene Ableistung einer Summe von gesetzlichen Pflichten als Zeichen rechter Frömmigkeit, sondern um die beispielhafte Erinnerung an die grundlegenden Bundesgebote, ähnlich wie Hos. 4, 2, Mi. 6, 10-12; Jer. 7, 9, die nun neue aktuelle Bedeutung für eine zur Bundestreue zurückgerufene Gemeinde erhalten.

Diese Neuverwendung priesterlicher Lehrformen führt bereits in eine bedeutsame Wandlung der anfänglichen Gerichtsverkündigung hinein. Die Nacht vollkommener Abwendung Gottes von seinem Volk wird mit Kap. 12 ff. da und dort von Zeichen einer neuen Zuwendung erhellt, freilich ohne die Gewalt der vorausgehenden Zornesoffenbarung zu mildern. Auch in Kap. 18, wo der im Gericht fortbestehende Rettungswille Gottes am deutlichsten hervortritt, setzt der Prophet alles daran, jedem einzelnen den letzten Ernst seiner jetzt zu treffenden Entscheidung einzuhämmern und jede Flucht in die Verantwortungslosigkeit abzuschneiden. Weder die Schuld der Väter (18, 2) noch die hoffnungslose Lage der Verbannten (24, 22 f.) wird als Entschuldigung anerkannt.

Gerade im Heidenland sucht Gott den Gehorsam der Seinigen und hat keinen aus seiner Verpflichtung entlassen. So kann der unerbittliche Zertrümmerer jeder falschen Hoffnung zum Verkünder einer neuen Hoffnung werden. Jahwe selbst öffnet den Weg für die von seinem Gericht Zerschlagenen; er zerbricht den Ring der alten Volksschuld, die jedes Volksglied der gleichen Verdammnis zu überantworten schien, und gibt jedem einzelnen die Rückkehr zu ihm frei, durch die er zu neuem Leben schreiten kann (18, 4 ff.). Hier gewinnen die klaren und einfachen Forderungen des Gottesgesetzes neues Leben als Ermöglichung einer neuen Lebensgestalt der Gemeinde auch im unreinen Lande. Ihre Befolgung wird zum Bekenntnis des Glaubens an das prophetische Heilsangebot und des Willens zum entschlossenen Bruch mit der skrupellosen Verleugnung der Bundesverpflichtung, die der selbstherrlich gewordene Einzelne bisher als sein Recht beanspruchte. Wenn dabei auch rituelle Forderungen wie Enthaltung vom Götzendienst und Blutessen, deren Ausführung selbst im Exil möglich war, in die Verpflichtung des Frommen mit einbezogen werden (18, 6-9;), so steht das im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, die den Einflüssen des heidnischen Landes wehrlos Preisgegebenen zur Wachsamkeit gegenüber einer zersetzenden Laxheit aufzurufen und sie zu einer Lebensgemeinschaft mit eigenem Gepräge zusammenzuschließen. Die Auffassung des Sabbat als des geheiligten Bundeszeichens von zentraler Bedeutung, wie sie besonders in Kp. 20 hervortritt, ist dagegen einwandfrei als ein Element der priesterlichen Überarbeitung des Prophetenbuchs nachzuweisen. (W. Eichrodt, Der Sabbat bei Hesekei 1961. = Lex tua veritas. Festschrift für H. Junker S. 65-74.) Hesekei gibt der von Jeremia und Zephanja geschauten Gemeinde die festen Formen, durch die sie sich in der heidnischen Umwelt behaupten und ihr eigenes Leben aufbauen konnte. Der Aufruf zum Bekenntnis als Jahwegemeinde in den konkreten Ordnungen der täglichen Lebensführung ist darum aufs engste mit dem neuen Herzen und dem neuen Geist verbunden (18, 31), d. h. mit der neuen Willensbereitschaft, das jetzt ergehende Heilsangebot mit einem Bekenntnis der Tat zu beantworten. In ihr ist das Ziel einer wirklichen Erkenntnis des göttlichen Willens erreicht, auf die das Handeln Gottes mit Israel und den Völkern hinstrebte. Die ständige Wiederholung der Zweckangabe für Gottes Eingreifen in die Geschichte: «Sie sollen erkennen, daß ich Jahwe bin» weist auf den

in seinem Namen sich offenbarenden Bundesgott, der in seinem ganzen Handeln dem Menschen so begegnen will, daß er sich von der göttlichen Selbstmitteilung erfassen und zur anbetenden Beugung vor seinem Herrn führen läßt. So wird diese Erkenntnis Jahwes zum Anfang eines neuen Lebens.

Trotzdem spricht Hesekiel von der neuen Gemeinde mit großer Nüchternheit und weiß nichts von einer romantischen Verklärung ihres Daseins, als ob durch sie Gottes Reich auf Erden aufgebaut werden könne. So ist der letzte Teil des Prophetenbuches (33–48), der von dem Wunder der Neuschaffung des preisgegebenen Bundesvolkes spricht, durch einen neuen Auftrag an den Propheten eingeleitet, der den ganzen Ernst der Verantwortung beim Beschreiten des neuen Weges, auf den Gottes Erbarmen sein Volk ruft, ins Auge faßt. Denn nun wird Hesekiel in das Amt des Wächters eingesetzt, der zur Seelsorge an jedem einzelnen Glied der Exulantschaft in seinem Wohnort Tel Abib berufen ist, um die von seiner Botschaft Ergriffenen wach zu halten, und ihnen in der Versuchung, das neu ergehende Heilsangebot (cf. 18) nicht mit ganzem Ernst zu ergreifen und festzuhalten, mit seinem Zuspruch, mit Mahnung und Tröstung zur Seite steht. Nichts könnte die ganze Veränderung der inneren Lage der entwurzelten Exulantschaft deutlicher machen, als dieses neue Amt, das die Aufmerksamkeit des Propheten dem aus allen Bindungen herausgerissenen Einzelnen zuwendet, um ihm die so nicht wiederkehrende Gelegenheit zum Ergreifen der göttlichen Verheißung nahe zu bringen: es geht hier um das Tatbekenntnis jedes Volksgliedes, das zu neuer Solidarität mit den gleich ihm Berufenen und in die gleiche Lebensordnung Gestellten hineinführt. Den letzten Ernst dieser Entscheidung bezeugt mit erschreckender Härte die Unterstellung des Seelsorgers selbst unter die Todesdrohung, wenn er den befohlenen Zuspruch versäumt. Wieder ist Hesekiel mit seiner ganzen Existenz in die Strafe und das Leiden seines Volkes hineingenommen und bejaht diese unbedingte Verbundenheit mit den Schuldigen ohne Zaudern, ein Zeichen der Echtheit und Glaubwürdigkeit des Mittlers und Stellvertreters.

Dieser Vorspruch zu den folgenden Bildern der Heilsvollendung, zu dem auch die Ansage des letzten Sichtungserichts in Kp. 20, 32–38 und der erneute Aufruf an die Verzweifelten in 33, 18–20 zu stellen wäre, läßt keinen Zweifel darüber, daß Gott die Bereitschaft seines Volkes zur Entscheidung des Glaubens fordert, wo er

es dem Wunder der Vollendung seines Reiches zuführt. Seine Lebens- und Todeszusage greift in das Leben der Verbannten ein und ruft diese zu einem Aufbruch aus hoffnungsloser Verzweiflung wie aus leichtfertiger Gesetzlosigkeit, um gemeinsam aus der trostlosen Gegenwart heraus einem Ziel zuzuwandern, das eine wirkliche Wandlung der Lage bringt. Die Begegnung mit dem rettenden Gott und seiner Gnadenverheißung stellt die anscheinend innerlich Erstorbenen vor eine neue Lebensmöglichkeit, so daß sie ihm auch das menschlich gesehen Unmögliche zutrauen können und in der bestehenden Welt schon von den Kräften der kommenden leben. Ihre neue Gemeinschaft findet den Sinn ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern betrachtet sie als Interim, das auf eine in der Zukunft liegende Vollendungsformel zielt.

Darum reiht sich von Kap. 34–37 Bild an Bild, um die vollendete Lebensgestalt des neuen Israel sichtbar zu machen. Ihren Mittelpunkt bildet die von Gottes Geist vollbrachte Herzenserneuerung (36), durch die eine unzerstörbare Gemeinschaft jedes einzelnen Volksgliedes mit dem Herrn der Gemeinde und damit auch mit seinem Nächsten zur tragenden Grundlage auch der äußeren Wende werden kann. Von hier aus erhalten die schon bei den früheren Propheten überlieferten Heilsbilder von Land und Volk der Vollendungszeit mit einem messianischen König an der Spitze (34 und 37) und einem neuen Tempel in ihrer Mitte (37, 26–28; Teile von 40, 41, 43, 47) eine merkwürdige Akzentverschiebung: sie werden gegen jede nationalistische Verengung abgegrenzt und vor dem Mißverständnis bewahrt, es handle sich einfach um die Rückkehr der guten alten Zeit. Haben sie nun doch in der neugeprägten Bundesgemeinschaft eines innerlich umgewandelten Israel ihren alles bestimmenden Beziehungspunkt.

Die so entstehende Neuschöpfung, die durch das gewaltige Bild der Totenaufweckung (37, 1–14) als wunderbarer Einbruch göttlichen Lebens in die todverfallene irdische Welt charakterisiert wird, verlegt den Schwerpunkt des Heilsgeschehens ganz und gar in das göttliche Handeln. Nur Mißverständnis konnte daraus eine durch menschliche Anstrengung verwirklichte Tempelgemeinde machen, in der Gottes Herrschaft auf Erden Gestalt gewinne; ist doch der in 40, 1 ff. geschaute Tempel eine himmlische Realität, die Gott selbst auf die Erde verpflanzt hat und die von dem tragenden Weltberg (vgl. das verwandte Bild in Jes. 2, 2–4) und dem von ihm ausgehenden wunderbaren Strom (47, 1–12) nicht zu

trennen ist. Es geht in allem um die Selbstdarstellung der göttlichen Herrlichkeit in der irdischen Welt, durch die endlich die Durchsetzung des göttlichen Herrschaftsanspruchs erreicht wird: «So wahr ich lebe, will ich König sein über euch!» (20,33). In ihr vollzieht sich die Wiederherstellung der Heiligkeit des Gottesnamens, die überall als die oberste Norm des göttlichen Handelns erscheint.

In sie sind auch die Völker eingeschlossen. Indem Jahwes Ehre in Israel sichtbar wird, hat sie sich im Mittelpunkt des Weltgeschehens (5,5) durchgesetzt und strahlt nun von dort in die Völkerwelt aus. Stehen doch alle ihre Glieder in der Dienstverpflichtung gegenüber dem Herrn der Welt (5,6f.). Wie die Mißachtung ihres Rechtsanspruchs an Israel heimgesucht wird (17,13ff.), so werden sie selber durch Gottes Gericht zum Erkennen des von ihnen verachteten Gottes geführt (25-32). Das Geschenk einer neuen Gottesbeziehung, das schon in den Drohwissagungen da und dort auftaucht (25,5.7; 29,6; 30,25) und durch spätere Zusätze erweitert wird, erhält seine entscheidende Verbindung mit Israels Begnadigung in 36,23.36 und 37,28, wo ganz ähnlich wie bei Jesaja die dauernde Gegenwart des Erlösers inmitten seines Volkes zum willigen Eintritt der Heiden in die Herrschaft des nun offenbar gewordenen Weltherrn führt. Erst damit ist die verheißene Heiligung des Namens Jahwes zu ihrem Ziel gekommen. (Über die Nachwirkung der Wirksamkeit Hesekiels vgl. V. Die jüdische Gemeinde. 1. Das Erlebnis des Exils.)

Was der Prophetismus der Königszeit Israel gegeben hat, läßt sich nach einer Seite hin als Befreiung des Jahweglaubens von jeder Verflechtung in irdische Bindungen, von jeder Dienstbarmachung für nationale oder völkische Ziele bestimmen. Hierin hat er den Kampf des Nebiismus wiederaufgenommen und seinem Ziele zugeführt. Aber dieser Kampf mußte nicht nur in einer neuen Weltlage auf viel breiterer Front ausgefochten werden, er führte auch in der Kritik des Bestehenden in viel größere Tiefen. Wo Gericht und Heil, von denen die Propheten Botschaft zu bringen haben, mit solchem Nachdruck als Äußerungen eines persönlichen Gotteswillens verkündigt werden, hebt sich die Verbindung zwischen Gott und Volk immer klarer als eine geistige Gemeinschaft personaler Art heraus, die keine Einschlebung von Zwischeninstanzen zuläßt. Hier ist also keine Berufung auf den Bund mehr

möglich, hinter der sich ein egoistischer Nationalismus oder eine magisch-mystische Lebenssicherung verbirgt. Das Dienst- und Treueverhältnis, zu dem Israel durch den Bundesschluß berufen ist, hat nichts mehr mit einer statutarisch festgelegten Ordnung der Leistungen zwischen Rechtspersonen zu tun, sondern bekommt seine Wahrheit aus der Bereitschaft zu immer neuer Entscheidung für den Gott, der auch der Nation ihre Aufgabe bestimmt. Fortan ist es dem Einzelnen verwehrt, sich mit der Erfüllung bestimmter äußerer Pflichten als Bundespartner zu beruhigen; er ist von dem göttlichen «Du» zu verantwortlicher Stellungnahme gegenüber der prophetischen Botschaft geführt. Die ganze Lebendigkeit persönlicher Wechselbeziehung in Glaube, Liebe und Gehorsam tut sich in ihrem Reichtum auf. Aber ebenso wird die ganz persönliche Wurzel menschlichen Versagens in Undankbarkeit, Hochmut und Unglauben sichtbar und führt von den einzelnen sündigen Handlungen zu der geistigen Gesamthaltung als der entscheidenden Reaktion gegen Gottes Handeln; sie enthüllt einen letzten radikalen Gegensatz zwischen Gott und Mensch, der sich von Israel in die ganze Menschheit verfolgen läßt und das Böse als eine weltumfassende Geschichtsmacht offenbart.

Damit erst gewann der Begriff der Schuld seine furchtbare Härte als unheilbarer Konflikt personaler Art, wie er außerhalb Israels unbekannt blieb. Hier konnte offenbar keine sachliche Leistung mehr für eine Wiedergutmachung in Betracht kommen; die Strafe als Aufhebung des Existenzrechts des gegenwärtigen Weltzustands im Vernichtungsgericht drängte sich als die sittlich notwendige Folge auf.

Aber gerade hier erschloß die prophetische Gotteserkenntnis eine neue Dimension, indem sie hinter dem göttlichen Zorn, der das Vernichtungsfeuer des Gerichts entzündet, das menschlich unfassliche Wunder einer überwältigenden Selbstmitteilung des Weltherrn enthüllte, aus dem mitten im Gerichtsvollzug ein neues Gottesvolk geboren wird und aus dem Chaos eine neue Welt emporsteigt. Diesem allumfassenden Sieg des Weltgottes über seine Feinde muß die ganze Geschichte dienen; hier gewinnt sie ihre Vollendung, auf die nun jeder Moment im Zeitverlauf ausgerichtet ist. Damit tritt aber das menschliche Dasein in die ungeheure Spannung zwischen einer zerbrechenden Welt und einem kommenden Reich, in dem sich erst der Sinn der Gegenwart erfüllt. Nur in der Bereitschaft oder Weigerung zum Aufbruch aus

allen Sicherungen dieses Äon, um sich dem kommenden Gott rückhaltlos zu überlassen, kann darum letztlich Glaube oder Unglaube sich ausweisen.

4. Die politische Theokratie der Reformkreise

Während die Prophetie sich vom Staat abwendet, um ihre Erwartung auf eine von Gott selbst geschaffene Lebensform des Gottesvolkes zu richten, in der Gottes Herrschaft uneingeschränkt zur Geltung kommen soll, versuchen die von ihrer Predigt erfaßten Volkskreise, einen neuen Weg zur Rettung des Staates in letzter Stunde zu zeigen, nämlich seine Umbildung in Anlehnung an die vorkönigliche Amphiktyonie. Unter Führung des Königs Josia, dem auch Jeremia das Lob eines wahrhaft gottgefälligen Fürsten zuspricht (Jer. 22, 15f.), vereinigten sich Priester und Propheten mit führenden Politikern aus dem Adel der Hauptstadt und der Landschaft, um das alte Jahwerecht, das nach langer Vernachlässigung und Unterdrückung in einem aufsehenerregenden Buchfund anlässlich der Renovierung des Tempels wieder zutage gekommen war, auf den Schild zu heben und ihm seine beherrschende Funktion als oberste Norm des gesamten Volkslebens zurückzugeben (2. Kg. 22f.). Aus den alten Gesetzsammlungen wurde das für die neue Zeit und ihre Erfordernisse wesentlich Erscheinende ausgewählt und in der Form einer jedem Volksglied verständlichen Rechtsbelehrung zusammengefaßt, die ganz vom Geist der prophetischen Verkündigung durchtränkt ist und ihre Verfasser als willige Schüler dieser Verkündigung ausweist. Dieses einzigartige Werk ist uns im 5. Buch Mose, dem sog. Deuteronomium oder «Zweiten Gesetz», erhalten geblieben, freilich durch viele Zusätze erweitert und teilweise über die ursprünglichen Ziele hinausgeführt. Auch hier gilt es, von der gegenwärtigen Form auf die originale Gestalt zurückzugreifen, mag auch die Herstellung derselben vielfach nur vermutungsweise gelingen, da Kern und Zusätze von der gleichen Geistesrichtung beherrscht sind. Sowie man dieses eigentümliche Gesetzbuch als Ausfluß einer konkreten Geschichtslage und Zielsetzung versteht, wird man es nicht mehr bloß als theologische Denkleistung werten, indem man die Neuheit und Wirkungskraft seiner Erkenntnisse als reife Frucht einer inneren geistigen Entwicklung im 7. Jahrhundert erklärt. Gewiß hat es tiefe Wurzeln in dem vorausgehenden Jahrhundert und ist von

sehr verschiedenen geistigen Strömungen beeinflusst; aber seine innere Geschlossenheit findet es nicht in einer theologischen Theorie, handle es sich nun um das Kultmonopol des Zionstempels oder um einen neuen Bundesbegriff oder die praktische Zusammenfassung der prophetischen Predigt vom soziologischen Gesichtspunkt aus. Sie liegt vielmehr in dem Bewußtsein einer unmittelbaren Gefährdung der Existenz des Gottesvolkes und in dem umfassenden Versuch, ihm die einzige Rettung in der Besinnung auf seine von Gott gesetzte Aufgabe und Eigenart zu zeigen: die bis zum letzten entschlossene Bereitschaft soll in ihm geweckt werden, das wunderbare Geschenk der göttlichen Erwählung als seinen eigentlichen Daseinsgrund neu zu erfassen und zu verteidigen. «Die tödliche Umklammerung durch das Heidentum», die im 7. Jahrhundert alle Lebensbezirke in ihren Bann geschlossen hatte, «sucht das Deuteronomium durch neue und energische Aktualisierung der Grundkräfte des israelitischen Jahwegaubens zu sprengen» (Bächli [107] S. 213), wobei es die Bedeutung der heiligen Tradition des Volkes in der Schau der Propheten für die Gegenwart zu erschließen weiß.

Wie realistisch sich aber dieses Unternehmen zu den Lebensbedürfnissen eines in seinem Lande verwurzelten Volkes einstellt, zeigt die Art, wie nunmehr die Fremdvölker als das gefährliche Gegenüber entlarvt werden. Sowohl als Infragestellung des Landesbesitzes, der ja nicht durch das Recht des Autochthonen legitimiert war, wie als Anfechtung der Sonderstellung Israels durch seine Verführung zu heidnischem Wesen gewinnt die von hier drohende Gefahr ihre konkrete Gestalt. Das läßt nicht nur den heiligen Krieg als von Gott gefordertes Mittel zur Abwehr und zugleich als Gegensatz zu aller Eroberungspolitik aufs neue wichtig werden, sondern führt zu einer vertieften Besinnung auf die Eigentümlichkeit des heidnischen Volkslebens im Gegensatz zum Jahwevolk. Eine rassenmäßige Verschiedenheit spielt dabei keine Rolle; der Charakter der Fremdvölker erscheint vielmehr durch ihren dynamistischen Naturkult geprägt, der in den Naturmächten eine Vielzahl göttlicher Wesen erkennt und sich ihre Kräfte durch Totenkult, Geisteropfer, geschlechtliche Selbstpreisgabe, Blutgenuß und orgiastische Begehungen dienstbar zu machen strebt und in der vielgestaltigen Mantik in das göttliche Wissen eindringen will. Dieser «Blut- und Boden-Religion» tritt das Bundesverhältnis zu dem einen Herrn gegenüber, durch das Israel ein für

allemaal seine Sonderart erhalten hat. Als dem Erbbesitz (nachaläh) und Aufgebot (kahäl) Jahwes ist ihm die Berufung zu persönlicher Gemeinschaft mit Gott und zur Gestaltung des Lebens nach seinen Ordnungen zuteil geworden, nicht als ein unwiderruflich gesicherter Besitz, sondern als immer neu anzueignende Gnadengabe, die die wache Abwehr ihrer immer vorhandenen Bedrohung durch die Gegenkräfte von außen und innen verlangt. Auch der Besitz des Landes, der seine Legitimation allein in Gottes Verheißung hat und keine selbstherrliche Verfügung darüber erlaubt, führt zu einer Spannung, die mit dem Dasein als Gottesvolk bleibend verbunden ist [58].

In der damit umschriebenen Gegenwartslage wird es von größter Bedeutung, daß die entschlossene *Hinwendung zu den Einrichtungen des vorköniglichen Stämmebundes* als die jetzt unentbehrliche Hilfe angesehen wurde: Hier erschien offenbar die wahre Theokratie am besten verkörpert und das Volk der Erwählung am reinsten dargestellt. Bei dem Bundeschluß durch die Vermittlung des Mose und bei der mit ihm beginnenden neuen Lebensordnung mußte darum der geplante Umbruch der schuldvollen Vergangenheit einsetzen. Darum vollzieht sich die Wiederaufnahme der Sinai-tradition in der Form einer Rede des Mose, in dem die Gestalt des Gesetzesprechers am Bundesfest ihr Vorbild hat (A. Alt [63], M. Noth [64], A. Weiser [71]): Mit seiner autoritativen Verkündigung der Jahweforderungen in der ersten Person «Ich gebiete euch heute» kann er als Vertreter des göttlichen Gesetzgebers sein Amt ausüben. Nach 2. Kg. 22,11–13,19f. handelt es sich aber bei der von König Josia laut 2. Kg. 23,1–3 feierlich vollzogenen Bundschließung vor Jahwe nicht nur um die beim üblichen Bundesfest ausgeführte Proklamation des bestehenden Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke (5. Mose 31,10f.), sondern um die Erneuerung des durch den vorausgegangenen Abfall des Volkes gebrochenen Bundes. Ein Akt der Buße des königlichen Bundesmittlers und eine gnädige Wiederannahme durch Jahwe muß die neue Bundschließung einleiten, wie es auch bei anderen, ähnlichen Gelegenheiten der Fall ist (Baltzer [44], S. 48ff. 60ff.).

Die dabei zugrundeliegende Bundesurkunde läßt sich mit keinem der uns erhaltenen alttestamentlichen Gesetze identifizieren, am wenigsten mit dem Deuteronomium in seiner jetzigen Fassung, das ja nicht eine technisch-juristische Formulierung des

Jahwerechts enthält, sondern die verpflichtende Bundesordnung in die Form der Mahnrede umgießt, die sich an Herz und Gewissen der Zuhörer wendet und den Vorzug Israels als Besitzer wahrer Gotteserkenntnis auf Grund der göttlichen Gebote in den Vordergrund stellt. Es kann deshalb nur als freie Wiedergabe des ursprünglich zugrunde gelegten «Bundesbuchs» gelten, die allerdings dessen Inhalt ziemlich getreu widerspiegeln wird. Die dazu gewählte Ausdrucksweise der Predigt scheint auf eine schon früher, vielleicht bei den Leviten, ausgebildete Stilform zurückzugehen [102]. Als ein Mittel der Kultreform des Josia und Träger der aufs engste mit ihr verknüpften theologischen Grundgedanken hat diese Gesetzespredigt sich jedenfalls zu einer besonderen literarischen Gattung entwickelt, deren Spuren wir auch bei den Bearbeitern der Bücher Jeremia und Hesekiel, vermutlich Anhängern der Reformkreise, wieder begegnen. Das bedeutet aber, daß das Deuteronomium in seiner heutigen Gestalt nicht als die Ursache, sondern als das Produkt der josianischen Reform anzusehen ist. In der bis jetzt noch nicht gelösten Frage nach dem oder den Verfassern, die doch wohl unter den Gliedern der Jerusalemer Reformkreise zu suchen sind, ist wohl nur durch eine differenzierte Untersuchung des engeren Rings der Urheber der Reform weiter zu kommen (Bächli [107] S. 181ff.).

Der so verstandene Hergang der Bundeserneuerung durch König Josia bekommt nun aber durch den Anschluß an die frühisraelitische Amphiktyonie ein politisches Ziel, das deutlich den Charakter einer bewußten Repristination trägt, wie sie anscheinend im Zug der Zeit lag und in jener Epoche auch in den Großreichen am Nil und Euphrat in ähnlicher Weise zu beobachten ist. Nicht als königliches Gesetz wurde das neu in Kraft gesetzte Recht vortragen, sondern als Ordnungen Gottes für sein Volk, die durch den sakralen Akt der Bundschließung zwischen Gott und Volk ihre Geltung bekamen und sich dem Kreis der durch den Sinai-bund sanktionierten Gesetze einfügten. So erscheinen denn auch in der Gesamtkomposition des Deuteronomiums alle die Elemente wieder, die in den altorientalischen, speziell hethitischen Vasallenverträgen grundlegend sind (vgl. S. 18f.). Als Aufgebot Jahwes wird deshalb das jüdische Volk des 7. Jahrhunderts vom Gesetz aufgerufen, als ob es unmittelbar am Sinaigeschehen beteiligt wäre (5. Mose 5,2–4). An die Stelle des Heeres von Berufskriegern mit seinen Spezialwaffen wird der alte Heerbann aller Volksfreien

gesetzt (Junge [109]), als Mittel zur Erringung der Unabhängigkeit wird der heilige Krieg proklamiert (5. Mose 20), der über der profanrationalen Behandlung des Kriegswesens durch das Königtum längst vergessen war (G. von Rad [59]). Die Reorganisation des Gerichtswesens mit Hilfe vom Volk gewählter Richter (5. Mose 16, 18–20; 17, 8–13) schaltet, wenigstens in der gegenwärtigen Form des Textes, die königliche Gerichtsbarkeit aus. Der König kann hier eigentlich nur noch den Platz eines besonders ausgezeichneten Mitgliedes der Jahwegemeinde einnehmen, dem kraft seiner angesehenen Stellung die Initiative in der Erneuerung und Wahrung des alten Amphiktyonenrechts zukommt. Im übrigen werden seine Rechte stark beschnitten und seine Stellung unter dem Gesetz betont (5. Mose 17, 14ff.). Aller orientalische Königs kult ist hier ausgemerzt, für eine absolutistische Dynastie bleibt kein Raum.

So ernsthaft diese politisch-religiöse Konstruktion gemeint war, so stark sie den Opferwillen aller an dem Reformakt Beteiligten angesichts der drohenden Vernichtung des Staatswesens bezeugt, so mußte sie sich doch den wirklichen Verhältnissen gegenüber als romantischer Traum erweisen, der weder dem realen Machtbesitz von Tempel und Königtum noch den weltpolitischen Zusammenhängen gerecht zu werden vermochte. Mit dem Tode Josias, des eigentlichen Trägers der Reformbewegung, in der Schlacht gegen den Pharao Necho 609 zerbrach daher auch die Kraft dieses Versuchs, eine Lösung des politischen Problems des Gottesvolkes zu erreichen, und es kam zu einem heftigen Rückschlag in der Regierung des tyrannischen Königs Jojakim, der jede Hoffnung auf eine innere Gesundung des Staatswesens vernichtete.

Aber die eigentliche Größe des deuteronomischen Gesetzes liegt auch nicht in dem politischen Restaurationsversuch, dem es dienen sollte, sondern in seiner *religiösen Gesamtorientierung*, die eine neue innere Einstellung zu Staat und Volk anbahnte. Denn ihm geht es letztlich um die einheitliche Deutung der gesamten Lebensordnung Israels aus dem lebenschenkenden Willen des Bundesgottes: in Bund und Landbesitz lehrt es die Unterpänder einer göttlichen Liebe kennen, die unveränderlich über der Volksgeschichte waltet und noch einmal ein gewaltiges «Heute» der Entscheidung anbrechen läßt. Die einzigartige Realität der Erwählung ist Israel in der Gegenwart so nahe wie einst am Horeb, es kann mit jener Generation des Anfangs geradezu in eins gesetzt werden. Denn das einmal ergangene Gotteswort bewahrt seine

Gültigkeit dauernd, auch unter veränderten Verhältnissen. Nur Ungehorsam kann das in ihm verheißene Heil unwirksam machen und den Fluch an seine Stelle setzen (28, 1–25). Von hier aus gesehen bekommt das Volksgesetz den Charakter des lebensrettenden Geschenks, das nichts mit tyrannischer Willkür und Freiheitsberaubung zu tun hat. Der göttliche Herrscherwille, der sich hier das Volksleben unterwirft, ist ja von der Liebe geleitet, die in freier Selbsthingabe aus den großen und mächtigen Weltvölkern das kleine und unbedeutende Israel erwählt hat und nun auch im kultischen, sozialen und ethischen Gebot ihre Lebenskräfte mitteilt (5. Mose 4, 1. 6–8). Diese Segensgabe aber ist allen Israeliten in gleicher Weise zugedacht; wer sie begehrt, kann sich nicht nur mit einer äußeren Legalität begnügen, sondern muß in solidarischer Verbundenheit mit seinen Volksgenossen die Sorge, daß jedem sein Recht werde, mit der brüderlichen Hilfsbereitschaft verbinden, die besonders den vom Leben Benachteiligten Schutz und Fürsorge zukommen läßt. Daher die reiche Entfaltung der Sozialgesetze (vor allem 5. Mose 15 und 22–25) und die sorgsame Neuordnung des Gerichtswesens. Bis in die Feiern am Heiligtum und die fromme Darbringung der Erntegaben hinein begleitet der Gedanke an den Nächsten und seine Mißfreude über Gottes Segnung alle Gesetzeserfüllung (5. Mose 14, 28f.; 15, 1ff.; 20, 5–7 usw.). Und wie das ärmste Volksglied, ja selbst der Sklave als Bruder gilt und zur Freude vor Jahwe im Genuß seiner Gaben berufen ist, so steht der König in einer Reihe mit seinen «Brüdern», nur daß er zu besonders verantwortungsvollem Dienst als Wächter über die Volksordnung und Schützer der Notleidenden berufen ist (5. Mose 17, 18–20).

Diese konsequente Unterstellung des Rechtslebens unter den heilschaffenden Gotteswillen tritt also in einer Zeit differenzierter Kulturentwicklung der Säkularisierung des Staates und seiner Ordnungen entgegen. Nicht Königsvergötterung und Priesterherrschaft mit ihrem komplizierten magisch-kultischen Apparat, wie sie in den benachbarten Kulturstaaten zur Apotheose des Staates verwendet werden, sondern der sittliche Gottesgedanke, wie ihn die Propheten verkündigten, gibt hier der äußeren Volksordnung ihre religiöse Weihe und hält sie dabei steter Neugestaltung offen.

Freilich fehlt auch hier nicht die symbolische Vergegenständlichung der Gottesherrschaft in einem zentralen Staatsheiligtum

mit seinen kultischen Massenaktionen und seiner unvermeidlichen Reglementierung der gottesdienstlichen Begehungen. Das gilt auch, wenn man von der meist stark überschätzten Frage der Monopolisierung des Kultus auf dem Zion absieht, die in dem stark überarbeiteten Text von 5. Mose 12 sich als strengste Fassung einer Vorschrift von ursprünglich allgemeinerer Form durchgesetzt hat. Sie spielt bei der Durchführung der Reform eine nebensächliche Rolle, wenn sie nicht überhaupt erst der späteren Systematisierung des Gesetzes zu verdanken ist. Puritanischer Reformeifer, wie ihn der in 2. Kg. 22f. erhaltene Bericht erkennen läßt, konnte wohl durch Zertrümmerung und Ausmerzungen altheiliger Stätten, Gegenstände und Gebräuche eine Vereinfachung des Gottesdienstes und eine stärkere Konzentration auf den einen Bundesgott erreichen, dessen Einzigkeit als Grundbekenntnis seines Volkes proklamiert wird (5. Mose 6, 4). Aber die Versuchung zu einer Überbewertung der äußerlich-devotionellen Seite des Gottesdienstes blieb akut und verlangte zu ihrer Überwindung die Mobilisierung starker geistlicher Kräfte.

Von ihr vermittelt ein Blick auf die Glaubenswelt, die hinter dem Reformgesetz steht, einen tiefen Eindruck. Sie ist beherrscht vom Gedanken an den Weltgott, neben dem alle heidnischen Götter zu bloßen Schemen verblasen, aber auch die heidnische Vorstellung von der lokal gebundenen Gottesnähe in seinem Heiligtum als Widerspruch zum göttlichen Wesen erkannt wird. Daß die reale Gemeinschaft mit diesem Gott nun doch nicht in die scheue Verehrung unzugänglicher Transzendenz sich auflöst, sondern als die praktische Glaubensgrundlage festgehalten und verkündigt werden kann, die das unerhörte Wagnis des israelitischen Schicksals erst möglich macht, weiß der Gesetzeslehrer durch den nachdrücklichen Hinweis auf das Wunder der Erwählung seinen Hörern nahezubringen. Nicht umsonst rückt dieser Begriff jetzt in den Mittelpunkt der israelitischen Betrachtung und wird nach allen Seiten entfaltet (vgl. Vriezen [105]). Denn in ihm faßt sich das Wunder, daß der unerkennbare *Deus absconditus* den Menschen einer sonst unzugänglichen Offenbarung gewürdigt habe oder, mit der deuteronomischen Terminologie zu reden, daß er seinen Namen im Zionstempel habe wohnen lassen, wie in einem Brennpunkt zusammen. Hier findet das unbedeutende Völkchen, das sich in die wilden Kämpfe einer vom Machtrausch besessenen Welt hineingerissen sieht und sich sinnlosen Gewalten

ohne die Möglichkeit der Gegenwehr ausgeliefert fühlt, den unerschütterlichen Grund, auf dem es Fuß fassen und an eine Zukunft glauben kann, auch wenn ihm die fetischartige Nähe und Verfügbarkeit einer schützenden göttlichen Macht durch die Erkenntnis der Größe seines Gottes endgültig zerschlagen ist.

Diese Zuversicht ist aber offenbar nicht mehr durch irgendwelche äußere Sicherungen zu garantieren, sondern verlangt die auf innerer Erfahrung beruhende sittliche Entscheidung des einzelnen Bundesgliedes. Und hier tut der Gesetzgeber nun den zweiten großen Schritt von der kollektiven Bindung innerhalb der Volksgemeinschaft zu der Mündigerklärung aller Volksgenossen. Indem er die Treue zur geschichtlichen Aufgabe des Volkes in der Liebe zu Gott verankert und diese als die zentrale Bindung verstehen lehrt, von der alle anderen Bindungen erst ihren Sinn empfangen (5. Mose 6, 5 usw.), verläßt er den Boden des formalen Rechts und des äußeren Zwanges und gibt dem Rechtsstaat, für den er kämpft, seine Verankerung in einer innersten geistig-sittlichen Stellungnahme, ohne deren Kraftwirkung die hohen Ziele der Gesetzgebung nicht zu verwirklichen sind. Daß «die Blutzirkulation einer Staatsverfassung die Gesinnung der einzelnen ist» (Galling [61] S. 64), hat hier eine Formulierung gefunden, die einen Markstein in der israelitischen Geschichte bedeutet.

Daraus ergibt sich nun, daß das archaische Schema des Stammesbundes nur das äußere Gewand einer tiefer begründeten Evolution des staatlichen Denkens ist. Im Grunde ist dieses Schema aus einer neuen Zeitlage heraus ganz neu gefaßt: an die Stelle der alten Sippenentscheidung tritt die verantwortliche Stellungnahme des Einzelnen in einer freien Bürgerschaft, die in gemeinsamer Glaubensverpflichtung ihr Einheitsband besitzt. Für sie schließen sich die nach Herkunft und ursprünglichem Sinngehalt so verschiedenen Einzelgesetze, obwohl sie nicht zu einem juristischen System ausgebaut sind, zu einer letzten inneren Einheit zusammen, von der aus alle kasuistische Legalität als äußerliche Mißdeutung des Gesetzes erkannt und abgewehrt werden kann.

Für die Erziehung ihrer Zeitgenossen zu einer solchen ihrer Verantwortung bewußten Bürgerschaft haben die Männer der deuteronomischen Reform auch nach dem Zusammenbruch des Staates sich mit hingebendem Eifer eingesetzt, ein Zeichen, daß auch jenes einschneidende Ereignis sie nicht an ihrem Ziel irremachen konnte. In einem von der Schöpfung bis auf ihre Gegenwart führenden

Geschichtswerk ließen sie die Geschichte des Gottesvolkes als ein gewaltiges Zeugnis von der nimmermüden Treue Gottes und dem schuldvollen Versagen des Volkes seiner großen Berufung gegenüber wiedererstehen und suchten damit die großen Leitgedanken ihres Werkes der Generation des Exils einzuprägen [108]. Aber auch bei der Sammlung der prophetischen Literatur sind sie beteiligt, vor allem die Bücher Jeremia und Hesekiel zeigen die Spuren ihrer Bearbeitung. Überall tritt der glühende Eifer hervor, ihrem Volk in seiner schwersten Zeit sein bestes Erbe zu erhalten und ihm neue Zukunftsgewißheit einzupflanzen, um es auf kommende große Aufgaben vorzubereiten. Daß bei dieser schriftstellerischen Arbeit das ursprüngliche Leitbild der deuteronomischen Reform nicht mehr in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten blieb, sondern sich massive Vergrößerungen und schematische Gleichschaltungen gefallen lassen mußte, ist nicht zu verkennen; so hat auch die pädagogische Tendenz der deuteronomischen Geschichtsschreiber, mit der sie die geschichtliche Tradition oft gewaltsam ihren Zwecken dienstbar machten, den historischen Wert ihres Werkes stark beeinträchtigt. An die Stelle der von den verschiedensten Strömungen bewegten und mannigfach differenzierten Vergangenheit, wie sie bei den alten Erzählern Leben gewinnt, tritt ein stark vereinfachter und in den Rahmen eines nivellierenden Schematismus gespannter Ablauf. Eine von den gleichmäßig sich wiederholenden menschlichen Übeltaten wie Fremdgötterverehrung, Höhenkult, Mißachtung des Zentralheiligtums und von ihrer ebenso gleichmäßigen göttlichen Bestrafung durch politisches Unglück aller Art erfüllte Geschichte bildet ein fast gesetzmäßig verflochtenes Geschehen, das zu dem Zusammenbruch aller Reichsherrlichkeit als seinem notwendigen Endpunkt führen muß. Damit wird die starke Verinnerlichung des Gottesverhältnisses bei den Propheten durch wenige Hauptsünden und ihre Wiedergutmachung oder Vergeltung ersetzt und die wirklichkeitsnahe Geschichtsschreibung nur als Bilderbuch belehrender Exempel benützt. Aber das eine gelang diesem handfesten Geschichtspragmatismus: die ganze Volksgeschichte als die tausendfältige Illustration der Untreue des Volkes gegen seine Berufung als Ursache alles Unglücks eindrücklich zu machen. Die von den Propheten verkündete Verantwortung jedes einzelnen für das Schicksal des Gottesvolkes war damit in die gangbare Münze volkstümlicher Begriffe umgesetzt und so ein Propagandamittel wirksamster Art

für ihre Volks- und Staatsauffassung geschaffen. Damit war aber auch der Frömmigkeit, gerade als ihr der Halt im Kultus der Gemeinde genommen war, ein neues Mittel zur Vergewisserung über die Sonderstellung Israels in der Weltgeschichte, über seine Zukunft und Hoffnung in die Hand gegeben. In der heiligen Geschichte und in den Reden der Propheten fand man nun den Gott, der sich seinem Volk entzogen hatte, und lernte sich seiner Treue getrösten. Jetzt gewann das schriftliche Wort wirklich normative Bedeutung, jetzt schlug die Entwicklung mit Entschiedenheit den Weg zur Religion des Wortes ein.

Mit dem Wort Utopie ist offenbar diese ganze Einstellung der deuteronomischen Kreise zu dem Problem von Politik und Geschichte nur oberflächlich charakterisiert. Gewiß war die Versteifung auf das Festhalten der alten politischen Existenzform des Gottesvolkes in einer Zeit, wo dieser Form bereits das Urteil gesprochen war und der Prophetismus sich der religiösen Gemeinde zuwandte, eine Kurzsichtigkeit, die eine gefährliche Unruhe und Ratlosigkeit in das Leben des Volkes hineintrug und ihm den Verzicht auf das politische Ausleben seiner Eigenart schwer machte. Aber darüber kann nicht übersehen werden, daß die hier ausgegebene Losung ohne Zweifel eine der ganzen Geistesgeschichte des Volkes entsprechende Deutung der politischen Aufgabe als solcher proklamierte, von der die Auseinandersetzung mit der politischen Wirklichkeit befruchtet und zu neuen Einsichten geführt wurde. Die den Welthändeln entnommene Amphiktyonie, in der Zeit der Weltimperien unmöglich geworden, wird zum Symbol der unbedingten Forderung, daß auch das Völkerleben aus den Kräften der sittlichen Entscheidung gestaltet werde. Innerhalb einer in rohen Machtkämpfen sich zerfleischenden Welt steigt damit die Vision einer Überwindung der Macht durch das Recht, des Egoismus durch die Hingabe, der materiellen Interessen durch die Kraft des Geistes empor. Sie bildet, in eigentümlicher Wandlung jesajanischer Gedanken, ein Glied der allmählich wachsenden Kampfgemeinschaft gegen die ausserlich erfolgreichen Weltmächte, deren Triumphe von nun an immer wieder vor das Gericht einer letzten sittlichen Verpflichtung gestellt werden, das ihren Sieg in Niederlage verwandelt. Hier ist mit dem Wort «Utopie» offenbar nichts Entscheidendes gesagt, auf keinen Fall aber ein «Realismus» gerechtfertigt, der durch den Verrat an der unbedingten Geltung der sittlichen Verantwortung sich den

Frieden eines ungestörten Paktierens mit den Ansprüchen des Ungeistes erkaufen will.

Von der prophetischen Botschaft vom kommenden Gottesreich hebt sich in der deuteronomischen Gesamtverkündigung ein religiöser Typus eigener Prägung ab, der trotz starker Beeinflussung durch prophetische Gedanken ein neues Verständnis des Gottesbundes mit Israel vertritt. Denn das von Gott gestiftete Verhältnis wird nun als ein in der Gegenwart in voller Kraft stehendes und für alle Zeiten gültiges angeschaut. Es kann zwar durch menschliche Schuld verletzt, aber nicht aufgehoben werden, weil sein Bestand ganz und gar in der Hand seines göttlichen Stifters ruht und durch seine ewige Liebestreue auch dann festgehalten wird, wenn menschlicher Bundesbruch zu strafender Vergeltung zwingt. Auf Bewahrung des einmal gesetzten Gnadenbundes zielt also alles Geschichtshandeln Gottes. Die Geschichte strebt nicht einer umwälzenden Erneuerung der gesamten Schöpfung zu, sondern der Entfaltung einer ein für allemal gültigen Offenbarung. Daher findet die eschatologische Einstellung des Prophetismus hier keinen Raum; dagegen gewinnt das Gesetz als Ausdruck einer stabilen Ordnungsmacht erhöhte Bedeutung, sofern in ihm ebenso die Absolutheit des göttlichen Weltherrn wie die zweckmäßige Ordnung seines Weltenbaues sich ein Denkmal stiften.

5. Die priesterliche Ausprägung des Bundesverhältnisses

Das eigentümliche Offenbarungsverständnis der deuteronomischen Kreise hat seine klassische Ausprägung im priesterlichen Schrifttum gefunden, wie es in der priesterlichen Erzählungsschicht des Pentateuchs und des Josuabuches und in den in sie eingebetteten Gesetzessammlungen priesterlichen Charakters im 2.-4. Buch Mose enthalten ist. Die große Masse von priesterlich-kultischen Gesetzen setzt sich aus verschiedenen Gesetzessammlungen zusammen, die neben altem Material auch eine große Menge späterer Zusätze enthalten. In ihnen lernen wir den typischen Gesetzesstil des im Zionstempel entwickelten eigentlichen Kultrechts kennen, dessen festgeprägte Formelhaftigkeit sie von allen ähnlichen Gesetzessammlungen unterscheidet. Mit diesen Begriffsbestimmungen, Schlußfolgerungen, Begründungen, Wiederholungen, genauen Fixierungen von Verschuldung, Strafe und Sühnung

und bis ins kleinste gehender Regelung der kultischen Reinheit war es ursprünglich dazu bestimmt, das priesterliche Fachwissen zu sichern und durchzubilden, und wurde zu Anfang wohl mündlich, in festen Reihen geordnet, überliefert. In manchen Sammlungen wie in späteren Zusätzen findet sich jedoch auch die Weisung zur Weitergabe der Gesetze an den Laien, sei es in der Einzelunterweisung, sei es in der öffentlichen Rezitation vor der Gemeinde (Rendtorff [112]). Damit ist wohl das Endstadium der Entwicklung dieser Gesetzestexte erreicht.

Vom König und seinem oft betätigten Eingreifen in die kultischen Ordnungen wird nirgends geredet, dagegen erhält der Oberpriester Aaron die Würde des Begründers und Ordners der kultischen Verfassung. Eine besondere Stellung nimmt das Heiligkeitsgesetz in 3. Mose 17-26 ein, das sich mehr mit dem bürgerlichen Recht als mit der Regelung des Kultus beschäftigt und manchmal in dekalogartigen Zusammenstellungen Rechtsgut überliefert, das mit dem Dekalog und Bundesbuch des Buches Exodus verwandt ist. Predigtartige Begleitworte zu den Gesetzen erinnern an ähnliche prophetische Mahnungen, und die Betonung der Heiligkeit Gottes in sittlichem Sinn, die zur Heiligung seines Volkes führen muß (3. Mose 19, 2), läßt eine Beeinflussung durch Jesajas Verkündigung vermuten. So kann man mindestens für Kap. 18-22 an den Anfang des 7. Jahrhunderts als Abfassungszeit denken, während die anderen Stücke eher am Ende des Jahrhunderts anzusetzen sind (Feucht [115]). Für die ethische Bedeutung des Priestergesetzes ist dieser Teil besonders belangreich.

Der ganze Gesetzesstoff, der auch später immer wieder neue Bereicherungen erfuhr, wurde von einem priesterlichen Schriftsteller, der altüberlieferte Erzählungsstoffe zu einer Darstellung der heiligen Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Eroberung des gelobten Landes zusammenfügte, in lockerer, aber wohl überlegter Anordnung in den geschichtlichen Verlauf eingestellt. Mit einer geschichtlichen Einleitung über die Herstellung des Zeltheiligtums und der Lade durch Mose versehen erhielt dieser Gesetzesstoff als von ihm begründete Bundesordnung seinen hohen Rang. Ihre endgültige Ausformung hat die priesterliche Literatur zweifellos erst in nachexilischer Zeit gefunden; aber es wäre falsch, auch den dahinterstehenden Frömmigkeitstypus erst für jene Zeit in Rechnung zu stellen. Seine Wurzeln reichen zweifellos schon in älteste Zeiten zurück, wie auch die Vorstufen der

priesterlichen Gesetze mit gutem Grund teilweise in die mosaische Zeit verlegt worden sind. In seiner ausgebildeten Gestalt aber wird er uns erst im 7. Jahrhundert greifbar, das als die wahrscheinlichste Abfassungszeit des priesterlichen Geschichtsabrisses von der Schöpfung bis zur Eroberung Kanaans gelten darf. Ergänzend sind dazu manche Stücke der Samuelis- und Königs-Bücher, das Werk der Chronik und die Kultlieder des Psalters heranzuziehen, die priesterliches Denken widerspiegeln.

Was die hier lebendige Geisteswelt mit der deuteronomischen verbindet, von der sie sich sonst durch Sprache und Stil aufs stärkste unterscheidet, ist vor allem jene Konzentration auf das gegenwärtig in Kraft stehende Bundesverhältnis, das Israels Existenz begründet und gestaltet. Noch konsequenter als im Deuteronomium wird der Bund als eine ewige göttliche Stiftung beschrieben, bei der es nicht um ein doppelseitiges Abkommen zwischen zwei Partnern geht, sondern um die einseitige Gnadenzuwendung der Gottheit, die in ihrer autonomen Machtvollkommenheit den Menschen in ein Gemeinschaftsverhältnis ruft, das er nur in demütigem Gehorsam bejahren kann. Die Schilderung des grundlegenden Bundesschlusses als Bund mit Abraham (1. Mose 17), der im Sinaibund nur seine Erneuerung und Ausgestaltung findet, betont die Unabhängigkeit dieser Gnadenzuwendung von der menschlichen Leistung kultischer oder sittlicher Art und gibt dem Kultus den Charakter des Sakraments, durch das Gott seine Gemeinschaft wirksam macht. An die Stelle des Rechtsverhältnisses tritt der Bund als Gnadenverhältnis, in dem sich die ganze göttliche Offenbarung zusammenfaßt. Zur universalen Konzeption aber wird diese Deutung der göttlichen Selbsterschließung dadurch ausgeweitet, daß auch die Beziehung der heidnischen Völkerwelt zu dem einen Weltgott in die Formen des Bundes gekleidet wird (1. Mose 9): auch der Noahbund besitzt ewige Gültigkeit und macht zum Thema der Weltgeschichte eine göttliche Gemeinschaftsstiftung, die, in konzentrischen Kreisen von außen nach innen fortschreitend, die Maße und Ordnungen für die Gottesbeziehung der Menschheit festlegt, die kein menschlicher Eigenwille ungestraft überschreitet.

In dieser umfassenden Gesamtschau von Gottes Handeln ist auch die Schöpfungserzählung von 1. Mose 1–2,4 keine für sich stehende Aussage vom Ursprung der Welt, sondern die Voraussetzung für das in Israel verwirklichte Ziel und seine Weltbedeutung. Hier

vollzieht sich bereits ein grundlegender Akt des Heilsgeschehens, das dem Menschen die Gemeinschaft mit seinem Gott aufschließt. In der Stiftung der Grundordnungen der irdischen Welt bildet die Heiligung des Sabbattages (1. Mose 2, 2f.) das deutliche Zeichen für den inneren Zusammenhang der Welterschaffung mit der vollen Darbietung der Gottesgnade an Israel. Obgleich die hier erschlossene Segensquelle dem Menschen noch verhüllt bleibt, verkündet sie doch schon am Beginn der Zeiten den Willen Gottes zur Gemeinschaft mit der Kreatur und besonders mit dem zur Herrschaft in ihr berufenen Menschen. Die Schöpfung erscheint von Anfang an auf den Rhythmus von Arbeit und feiernder Ruhe angelegt, mit dem sie auf alle Eigengeltung verzichtet und ihre Kräfte und Leistungen dem Gott zu Füßen legt, der sie zu seinem Lobe und zu seiner Anbetung bestimmt hat. In dieser Zielsetzung spielt die Zeit als der Raum, in dem sich das Leben abspielt, mit ihrer Gliederung durch die Siebentageweche eine bedeutsame Rolle. Die erst am vierten Schöpfungstag als Zeitordner und Periodenzähler geschaffenen Gestirne haben nur die göttliche Zeitordnung zu bezeugen und zu garantieren. Sie bestätigen die vollkommene Abhängigkeit der ins Dasein gerufenen Welt von dem in voller Freiheit ihr gegenüber tretenden Herrn. Die zugleich mit der Schöpfung geschaffene Zeit fügt das Heilsgeschehen an Israel fest in Gottes Weltregierung ein, indem sie die Fülle des Heils in der Offenbarung an das erwählte Volk als letztes Ziel der ganzen Erscheinungswelt erkennen lehrt.

Diese Ausweitung des Bundesbegriffs wird verstärkt und ergänzt durch die geistige Kraft, mit der die *Transzendenz Gottes* vom priesterlichen Denken geltend gemacht wird. Vom primitiven kultischen Tabu mit seinen abgrenzenden Regeln steigt die Beschreibung der Gotteswirklichkeit zur geistig erfaßten Majestät und Andersartigkeit des göttlichen Wesens auf. Sie vertieft den Graben gegen alle heidnische Naturvergötterung und Mythologie noch stärker als die deuteronomische Namensoffenbarung und gibt der im Gesetz geforderten Scheidung des Gottesvolkes vom heidnischen Bereich die innere Begründung im Wesen des Bundesgottes, durch die sie aller Willkürlichkeit enthoben ist. Denn nun ist Jahve nicht einer unter andern, der seine Alleinherrschaft in welterschütternden Kämpfen durchsetzen muß, wie es die Propheten ausmalen, sondern er ist von vornherein der über die ganze irdische Sphäre absolut Erhabene, der in unzugänglicher

Herrlichkeit und Lebensfülle thront. Seine reale Selbstdarbietung im Tempelkult ist nur möglich, weil der Tempel als Abbild himmlischer Wirklichkeiten, wie sie den Begründern von Stiftshütte und Zionstempel offenbart wurden (2. Mose 25, 9.40; 1. Chron. 28, 19), auch der Vermittler himmlischer Kräfte sein kann und in der Erscheinung einer Wolke oder eines gestaltlosen feurigen Lichtglanzes die göttliche Bestätigung seiner Würde erhält. Auf den begrifflich schärfsten Ausdruck wird diese absolute Transzendenz Gottes gegenüber der stofflichen Welt in der Schöpfungserzählung von 1. Mose 1 gebracht, wo das Schöpferwort, aus dem der Kosmos hervorgeht, auf den weltmächtigen Willen hinweist, der die Gesetze und Ordnungen des Diesseits begründet, ohne selbst darin verflochten zu sein, und so jedem Pantheismus oder Theopanismus, aber auch jeder evolutionistischen Ableitung der Welt aus einem göttlichen Urgrund das Geheimnis seiner transzendenten Persönlichkeit entgegenstellt.

Daß unter dem beherrschenden Eindruck dieser göttlichen Transzendenz auch in der Betrachtung der göttlichen Weltregierung alles Interesse auf das Ewiggültige, unveränderlich Bleibende und ein für allemal Feststehende fällt, liegt in der Natur der Sache. Und hier bietet sich im *Begriff des Gesetzes* die Brücke, die unter Ausschließung jeder deistischen Entfremdung von der Welt die ununterbrochene, reale Einwirkung der göttlichen Macht auf das irdische Leben sichtbar zu machen erlaubt. In dem Israel anvertrauten Gesetz tritt der göttliche Herrscherwille aus der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens in das Diesseits ein und macht sich dem Menschengestalt als personhaftes Gegenüber offenbar. Hier wird Forderung, Gericht und Verheißung in lebendigster Mannigfaltigkeit als bewegende Kraft menschlicher Geschichtsgestaltung erfahren und ruft den dankenden Lobpreis für diese Quelle göttlicher Lebensmitteilung wach (Ps. 19; 119). Aber auch die Völker stehen in der menschlichen Verfügung des Weltregenten (1. Mose 9); mag auch in der Gegenwart durch ihr Widerstreben der Glaube Israels auf manche harte Probe gestellt werden, er nimmt doch die vollendete Weltherrschaft dieses Gottes als bereits in Kraft stehende Wirklichkeit voraus und stimmt das «neue Lied» des Jubels und der Freude darüber im Kultus an (Ps. 93; 96-99). So ist auch die Natur mit ihrer zweckmäßigen Ordnung und Zielstrebigkeit, wie sie die priesterliche Schöpfungsgeschichte zu schildern weiß, ein Zeugnis von dem großen Gesetzgeber, der die Kräfte des Kosmos

seinem Willen unterwirft und auch dem Menschen seine Stellung im großen Weltgetriebe anweist (Ps. 8; 19; 29; 89; 104).

Der Mensch aber wird die ihm zugedachte Aufgabe offenbar nur dann erfüllen können, wenn die göttlichen Gebote zur Richtschnur seines Handelns werden. Der *Gesetzesgehorsam* ist hier aus der ganzen Schau der göttlichen Weltherrschaft heraus als das formende Prinzip der menschlichen Existenz erfaßt. Dies um so mehr, als der Blick des Priesters über den einzelnen hinaus auf das Volk als Ganzes gerichtet ist, dessen Unterwerfung unter den Gotteswillen er durch seine ganze Berufsausübung mit ihrer ausgedehnten kultischen und sittlichen Unterweisung überwachen muß. Hier kann offenbar die ganze Blickrichtung nicht von der radikalen Individualisierung der Propheten bestimmt sein, sondern muß die Unterwerfung des einzelnen unter die allen geltende Ordnung ins Auge fassen. Daß darüber die dem sittlichen Handeln zugrunde liegende Gesinnung gleichgültig werden müsse und die Bindung an das äußere Gebot das selbständige Urteil ertöte, ist ein Vorwurf, der der priesterlichen Lebensauffassung nicht gerecht wird. Denn sie erschöpft sich nicht in dem Ideal äußerer Legalität, sondern weiß sehr wohl um die innere Kraft sittlichen Handelns. Dafür legt vor allem die neue Formulierung des sittlichen Grundverhaltens zum Nächsten Zeugnis ab, die wir dem priesterlichen Gesetzgeber verdanken: in der Liebe zum Nächsten zeigt er die alles umfassende Norm des Rechtsverhaltens (3. Mose 19, 18. 34) und entzieht damit ganz ähnlich, wie es im deuteronomischen Gesetz geschieht, dem formalen Recht die alleinige Regelung der menschlichen Sozialethik, um diese vielmehr unter die Norm des Liebesgedankens zu stellen, eine innere Überwindung gesetzlicher Buchstaben-treue, wie sie in den antiken Rechtsüberlieferungen einzig dasteht. Für die sozialetische Bemühung der priesterlichen Rechtspflege zeugen auch die Landgesetze von 3. Mose 25, durch die in erster Linie Freiheit und Selbständigkeit der kleinen Leute mit wirksamem Schutz umgeben werden sollen.

So ist auch das Eintreten des Priesters für das *Kultrecht* trotz des Widerspruchs zur prophetischen Stellungnahme nicht einfach als Veräußerlichung wahren Gottesdienstes oder als Streben nach Selbsterlösung des Menschen zu deuten. Auch hier muß auf das eigentümliche Grundverständnis der Gottestat an Israel und der geschichtlichen Aufgabe des Gottesvolkes zurückgegangen werden. Es geht dem Priester um die Lebensform eines heiligen Volkes

in seiner geschichtlichen Existenz, nicht um eine Sekte gleichgesinnter Individualisten; und hier bilden die kultischen Institutionen ein unentbehrliches Mittel, um die großen religiösen Inhalte des Jahweglaubens zu lebendiger Darstellung zu bringen und dem Glaubensleben der Gemeinde die Ausdrucksformen zu schenken, in denen es sich der Einwirkung der erlösenden Gottesbotschaft offenhält und seine gemeinschaftsbildenden Kräfte entfalten kann. Wohl sind auch im israelitischen Kultus Elemente enthalten, die sich der geistigen Durchdringung und Angleichung an die Bundstiftung Jahwes verschließen, weil sie aus ganz anderen Wurzeln erwachsen sind und nur durch das konservative Festhalten an der einmal geprägten Tradition auch unter veränderten geistigen Verhältnissen Heimatrecht behalten haben. Das gilt vor allem von vielen Reinheits- und Opferriten, die nur durch die einheitliche Verankerung in dem Willen des Bundesgottes, der ein von seiner Umwelt streng geschiedenes Bundesvolk eigener Prägung haben will, zu dienenden Bestandteilen der Bundesordnung werden. Mit diesem Beziehungspunkt erhalten auch die aus fremden Wurzeln stammenden Bestandteile des Kultrechts die gleiche Sinnhaftigkeit wie das übrige Gesetz: Ein von aller Unreinheit befreites Volk muß dem heiligen Gott gegenüberreten. Hier «ist der Geist über den Kult gekommen und hat längst erstorbene, unverstanden weiter geschleppte Formen mit neuem Leben erfüllt» (Koch [113] S. 104). Daß gerade von solchen Elementen die Versuchung zu der starren Veräußerlichung eines formalen Gesetzesdienstes oder aber zur magisch-mystischen Interpretation und damit zur Eintragung fremder Gedanken in den Jahwedienst ausgehen konnte, liegt auf der Hand. Es hing offenbar von der Lebendigkeit der in der Bundstiftung wirksamen ursprünglichen Glaubenskräfte ab, wie weit diese Versuchung zur aktuellen Gefährdung wurde. Jedenfalls aber darf darüber nicht übersehen werden, in wie umfassender Weise auch der äußere Gottesdienst zum Träger einer Glaubensbotschaft gemacht wurde, die Herz und Gewissen der Kultteilnehmer zu erfassen suchte und ebenso zur Vertiefung des Glaubenslebens wie zur Einprägung der sittlichen Verpflichtung beitrug. Neben der allmählichen Ausschaltung archaischer Kultgegenstände wie Lade, Zelt, Zepter, Malstein usw., der Einfügung der Ackerbaufeste in die Verkündigung der geschichtlichen Erlösungstaten Gottes, der Beschränkung der Opfersühne auf die unvorsätzlichen Vergehungen ist es vor allem der immer ausgedehntere Gebrauch

des gesprochenen und gesungenen Wortes im Gottesdienst, der von der Anpassung der kultischen Formen an die fortschreitende Entfaltung der Gotteserkenntnis Zeugniss ablegt. Das Echo des Kulterlebnisses in vielen Kultpsalmen weist in die gleiche Richtung (vgl. Ps. 27, 1-6; 42; 43; 55, 14f.; 84; 122 u. a. m.).

Diese ganze Schau des Bundesverhältnisses kennt offenbar die eschatologische Spannung des prophetischen Geschichtsbildes nicht. Noch deutlicher als die deuteronomische Konzeption sieht sie Israels Erwählung eingebaut in eine ewige kosmische Ordnung, die die Schöpfung ein für allemal dem göttlichen Willen unterwirft und durch ihre architektonische Ausgewogenheit die Souveränität ihres Stifters bezeugt. Dieser Schau dient auch das chronologische Schema, in das der priesterliche Erzähler sein Geschichtsbild einstellt; es weist nicht auf eine zukünftige Vollendung hin, sondern deutet mit seinen zyklischen Zahlen auf die Angelpunkte des Weltgeschehens, die in der Proklamierung des Sinaigesetzes und im salomonischen Tempelbau liegen. Was sich so im Zeitverlauf stufenweise enthüllt, das ist eine schon immer im Willen des Schöpfers vorhandene und ewig gleichbleibende Heilsordnung, innerhalb deren dem Menschen seine Aufgabe zugewiesen ist. Als der von Gott eingesetzte Herrscher über die irdische Schöpfung soll er sie in Demut erfüllen und darin die Einheit und den Sinn seines Lebens finden. So ist es eine ausgesprochene Statik, die hier der prophetischen Dynamik gegenübertritt und die unbedingte Geltung des von Gott geschenkten Lebensinhalts gegen seine Entwertung durch die Erwartung einer neuen Weltgestalt verteidigt. Zweifellos hat dieses eigentümliche Verständnis der göttlichen Offenbarung, das sich als die zweite wirkungskräftige Ausprägung der Bundesidee neben den Prophetismus stellt, nicht den ganzen Reichtum des Bundesverhältnisses zu umfassen vermocht. Die ganze Tiefe des menschlichen Gegensatzes gegen den heiligen Gott, die auf eine vernichtende Auseinandersetzung hindrängt, aber auch die innere Wesensfülle des um sein Volk sich mühenden Gottes, das Geheimnis seiner Liebe und seines Leidens um die Verlorenen bleiben verborgen. Und so ist auch die schöpferische Erneuerung des Menschenwesens zu einer vollkommenen Lebens- und Willenseinheit mit Gott, wie sie in dem messianischen Herrscher vorgebildet ist, nicht darin aufgenommen. Um so wuchtiger ist die schon von Ewigkeit und auch in der Gegenwart unangefochten in sich ruhende Alleinherrschaft des Gottes, der die Welt

in seinen Händen hält und sie in keinem Augenblick anderen Mächten preisgegeben hat, aus der Erfahrung seines Handelns mit Israel heraus bezeugt. In der absoluten Jenseitigkeit des göttlichen Wesens erhält das Weltverständnis einer in weiteren Maßen denkenden Zeit das unentbehrliche Hilfsmittel, um die Überlegenheit der israelitischen Gotteserfahrung über alle heidnischen Gottesbilder auch zu begrifflicher Klarheit zu erheben. Und die unabdingbare Verpflichtung zum Handeln im Dienste Gottes aus der Einheit von Anbetung und brüderlichem Verbundensein wehrt aller Weltflucht, die sich der Realität der Gegenwart in schwärmerischer Hinwendung zur aufbrechenden Zukunftswelt entziehen möchte. In der wirksamen Vertretung dieser unaufgebbaren Wahrheitserkenntnis bildet die priesterliche Glaubensform das notwendige Gegenüber zum Prophetismus; eben in der zwischen diesen Antipoden bestehenden fruchtbaren Spannung kommt der ganze Reichtum göttlicher Selbsterschließung im Bundesverhältnis mit Israel zur Entfaltung, und nur die Unterdrückung und Ausschaltung des einen zugunsten des andern kann an die Stelle der gegenseitigen Befruchtung die krankhafte Wucherung einseitig in sich verfestigter Tendenzen setzen, die zu bedenklichen Fehlentwicklungen führen muß.

Die schriftstellerische Entfaltung des priesterlichen Frömmigkeitstypus scheint ursprünglich nicht für die Volksbelehrung bestimmt gewesen zu sein, sondern nur die dem Tempel nahestehenden Kreise im Auge gehabt zu haben. Die Zeit ihrer eigentlichen Breitenwirkung kam erst mit der gesetzlichen Verfassung der nachexilischen Gemeinde durch Esra. Aber die dem Priester obliegende mündliche Unterweisung der Gemeinde und die Pflege des Tempeldienstes stellte doch schon lange vorher das Volksbewußtsein unter den Einfluß der großen Leitgedanken priesterlicher Frömmigkeit. Und wie sie selbst vom Prophetismus starke Einwirkungen empfing und selbständig verarbeitete, so wirkte sie ihrerseits auf die führenden Geister der prophetischen Bewegung zurück. Schon Hesekiels Tätigkeit läßt das erkennen, aber auch die exilische und nachexilische Prophetie zeigen deutliche Spuren davon.

V. DIE JÜDISCHE GEMEINDE

1. Das Erlebnis des Exils

Daß die Zerstörung der politischen Lebensform Israels nicht auch seinen Untergang bedeutete, sondern gerade bei dem entwurzelten und im fremden Land angesiedelten Volksteil ein neuer Existenzwille erwachte und sich eine neue Lebensform schuf, ist zutiefst einer Erneuerung des alten Glaubensgutes zu verdanken, die den Verbannten geschenkt wurde. Dabei ist es vor allem die in das Leben der Exulantenschaft tief eingreifende Wirksamkeit Hesekiels, die eine folgenreiche Bewegung auslöste. Trotz des hartnäckigen Widerstandes gegen seine Gerichtsdrohung fanden sich die Ältesten und immer mehr auch die andern Glieder der Gemeinde (33, 30ff.) in seinem Hause ein, um seinen Rat in allerlei Fragen einzuholen oder prophetische Aufschlüsse zu erhalten, ein Zeichen, daß man sein prophetisches Amt nicht zu leugnen vermochte und die ihm gewordene Verheißung (2, 5) in Erfüllung ging. So kann auch ohne Bedenken angenommen werden, daß an den Gebetsplätzen am Wasser oder in den Versammlungen im Hause führender Gesetzeslehrer über die neue Botschaft in heißen Auseinandersetzungen verhandelt wurde. Nachdem vollends der harte Panzer der Selbstgerechtigkeit durch die einander folgenden Gerichtsschläge zerbrochen war und alle trügerischen Hoffnungen sich in nichts aufgelöst hatten, konnte es nicht ausbleiben, daß der gezielte prophetische Aufruf zur Entscheidung für Gottes einzigartiges Gnadenangebot und der von ihm gezeigte Weg zur Bildung einer neuen Gottesgemeinde da und dort zündete und eine Bewegung hervorrief, die in dem verlorenen Haufen verschleppter Kriegsgefangener die Anfänge einer solidarisch verbundenen Gemeinde erstehen ließ.

Dabei dürfte der den Propheten umgebende Jüngerkreis eine wichtige Rolle gespielt haben. So wenig wir über den Hergang im einzelnen wissen (auch bei Jesaja hören wir nur nebenbei in Jes. 8, 16 von seinen Schülern), so zeigt doch die deutlich festzustellende Überarbeitung seiner gesammelten Schriften sowohl eine Ausweitung und Bereicherung seiner Verkündigung durch verständnisvolle Schüler wie eine gewisse Umbiegung und Verallgemeinerung im Sinne deuteronomistischer und priesterlich-gesetzlicher Tendenzen (Eichrodt, Hesekiel, [25] S. 32) und weist damit

auf ein lebhaftes Weiterwirken seiner Verkündigung hin. Der von Hesekiel eingeschlagene Weg zur Gemeindebildung wird also in seinem Sinne, aber auch vermischt mit anderen Elementen gesetzlichen Reformeifers, weiter verfolgt worden sein und mindestens Teile der Exulantenschaft enger zusammengeschlossen und auf ein neues Ziel ausgerichtet haben. Nur so läßt sich das Durchhalten durch die versuchungsreichen Jahre der Verbannung im heidnischen Lande und das Fortbestehen eines religiös lebendigen und für eine Wendung in der Zukunft aufgeschlossenen Volksteils begreifen.

Aber zu einem neuen Aufbruch und Wagnis kam es erst unter der Wirkung eines um die Mitte des 6. Jahrhunderts ebenfalls im Land der Verbannung auftretenden Propheten, des namenlosen Verfassers von Jes. 40–55, der mit packender Gewißheit den Anbruch eines neuen Lebenstages für das Gottesvolk auszurufen wagte. Der um 546 in glänzendem Siegeszug, nach Eingliederung des medischen Reiches und anderer Gebiete im Osten, auch den Westen bis zu der Küste des ägäischen Meeres durchziehende Perserkönig *Kyros* (er wird in Jes. 46, 11 nicht umsonst als der von Gott herbeigerufene Stoßvogel bezeichnet), durch dessen stürmischen Angriff ein Königreich nach dem andern niedergeworfen wurde, wird mit prophetischer Gewißheit als der zur Ausführung des göttlichen Weltplans Berufene bezeichnet, der auch an Babel das Gericht vollstrecken wird. Diese kühne Deutung einer großen geschichtlichen Wende aber besagt nichts anderes, als daß Gott der Knechtschaft seines Volkes ein Ende macht und ein neues Blatt in seiner Geschichte aufschlägt. Was hier als Aufbruch der göttlichen Liebe voll herzugewinnenden Trostes und welterneuenden Heils, aber zugleich auch als eindringlicher Appell zur Bereitschaft für die große Aufgabe, die nun Israels wartet, verkündigt wurde, das erweckte die alte prophetische Botschaft, aber nunmehr umgeschmolzen in der Glut eines bergeversetzenden Glaubens und neu geformt als lösendes Wort für die Fragen der Gegenwart, zu neuem Leben. Mit aufwühlender Kraft ergriff es die in langem, vergeblichem Warten hoffnungslos gewordenen und riß sie auf den Pfad einer wagemutigen und stürmisch vorwärts drängenden Gottesgewißheit.

Nicht nur von der Befreiung der Gefangenen redet ja diese Botschaft, sie lebt vielmehr ganz im *Anbruch einer neuen Schöpfung* und ist deshalb von einem Jubeln und Jauchzen erfüllt, dem nur ein

«neues Lied» (Jes. 42, 10) würdigen Ausdruck geben kann. Nicht nur die Herrschaft Babels, sondern alle Tyrannei des Unrechts und der Gewalt hat ein Ende, nicht nur die Menschenwelt, sondern auch die Natur, ja der ganze Kosmos tritt in einen neuen Aeon vollendeter Gottesschönheit ein, da das Paradies und mit ihm der Friede der ursprünglichen Schöpfung wiederkehrt. Diese Wandlung aber ist zugleich die Vollendung der Geschichte, deren Hauptthema, die Aufrichtung der Herrschaft des wahren Gottes, in ihr zum Vollzuge kommt. Wie bei Jesaja, mit dessen Buch die Schrift des namenlosen Exilspropheten, des sogenannten Deuterjesaja, nicht umsonst verbunden ist, ist es auch hier eine «Theologie der Weltgeschichte» (Buber), die Israels Schicksal als einen Teil des göttlichen Weltplans versteht. In seinem Dienst steht der persische Welteroberer, um als Jahwes «Gesalbter», d. h. zu besonderer Vertrauensstellung berufener König, seine Feinde niederzuwerfen und die Aufrichtung seiner sittlichen Weltordnung vorzubereiten. Wie hier ein heidnischer Fürst die bisher dem israelitischen König vorbehaltene Stelle einnimmt, so fügen sich die Völker in die um das neue Jerusalem und seinen Tempel gesammelte Gemeinde im gleichen Glauben wie das erwählte Volk ein.

Diese universale Geschichtsbetrachtung bekommt ihre ganze Weite und Großartigkeit durch die enge Verbindung mit einem Gedanken, der bisher in der Prophetie zurücktrat, nun aber in seiner umfassenden Bedeutung entfaltet wird und der priesterlichen Erkenntnis ihre volle Wucht verleiht, dem *Schöpfungsgedanken*. Hier erhält die Weltstellung des Israelgottes ihre metaphysische Begründung und gibt zugleich der Geschichte ihre bezwingende Auslegung als Vollendung eines Schöpfungsplanes, der in immer neuen Schöpfungsakten Natur und Menschheit seinem Ziel zuführt. Damit ist aber zugleich die Möglichkeit zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem heidnischen Gottesglauben gegeben, die Deuterjesaja an Hand der Begriffe Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Geschichtsmächtigkeit durchführt (41, 1–5; 43, 8–10; 41, 21–29) und die er durch die Gegeneinanderstellung prophetischer Weissagung und mantischer Wahrsagung und die Kritik des Bilderdienstes vertieft. Hier kommt es zur *ersten scharfen Charakteristik des Heidentums* und seiner Denkvoraussetzungen, bei der die Völker nicht nur Objekt der herrscherlichen Verfügung Jahwes bleiben, sondern als Gesprächspartner gewürdigt sind. Indem sich

Israels Offenbarungsbewußtsein mit den Tatsachen des Völkerlebens und der Weltgeschichte auseinandersetzt, wird der Glaube an den Weltgott von innen her neu aufgebaut und das innere Recht dieses Herrschaftsanspruchs zur Geltung gebracht. Dabei tritt die Wahrheitsfrage, die dem Heidentum in dieser Schärfe unbekannt ist, der harmonisierenden Toleranz seiner Göttervermischung unerbittlich entgegen und zwingt zu letzter Entscheidung.

Dem begnadigten Gottesvolk aber wird in dieser Zusammenfassung aller früheren Erkenntnisse die unvergleichliche Majestät dieses Gottes in neuem Licht vor Augen gestellt. Das macht die unerhörte Liebesoffenbarung, die es aus Unglück und Schande wieder an seinen Platz als Schlüsselvolk der Weltgeschichte stellt, zu der dringenden Frage nach seiner eigenen Stellungnahme. Gott hat es zu seinem Zeugen in der Völkerwelt berufen (43,10-12; 44,8.21), und es geht ein inniges Werben und immer neues Anklöpfen durch die Prophetenreden, um Israel zur Erkenntnis seiner Aufgabe und zu einem gläubigen Ja dazu zu bewegen. Sie steigern sich dabei bis zu hartem Schelten und Zurechtweisen seiner hartnäckigen und eigenwilligen Art, offenbar aus der heißen Angst heraus, es möchte der letzte entscheidende Moment ungenützt vorübergehen (42,18-25; 44,24-28; 45,9-13; 46,8-13; 48,1-11.17-19) und das Ärgernis der göttlichen Führung die gläubige Annahme seines Planes verhindern.

Denn dieser Plan ist nicht nur durch die Bevorzugung des heidnischen Welteroberers für die erwählungsstolzen jüdischen Herzen schwer annehmbar (45,9ff.), sondern er steigert sich zu paradoxer Unbegreiflichkeit durch das Organ der göttlichen Heilsvollendung, den *Gottesknecht*. Dort, wo in der prophetischen Hoffnung sonst die Gestalt des messianischen Königs stand, sieht Deuterjesaja die rätselhafte Gestalt eines von Gott geschlagenen Dulders, der seine hohe Aufgabe, als neuer Bundesmittler Israel aus der Gefangenschaft in seine Heimat zurückzuführen und als «Licht der Heiden» Gottes Rechtsordnung in der Welt aufzurichten, gegen den Widerstand der Weltherrscher nicht durchzusetzen vermag, sondern eine schmachvolle Niederlage erleidet und dem Verbrechertode überantwortet wird. Aber durch seine willige Selbstpreisgabe nimmt er stellvertretend Gottes Strafe für die Sünder auf sich und sühnt ihre Schuld. So bekennt sich auch Gott zu ihm durch seine Erhöhung über alle Starken und Mächtigen und läßt ihm durch den Zusammenschluß mit den von ihm zum

Gottesfrieden Geführten eine Weltherrschaft innerlichster Art zuteil werden, vor der die Könige und die Völker sich in Ehrfurcht neigen.

Dieser neben dem «Knecht» Israel und dem «Knecht» Kyros trotz mancher verwandten Züge in eigentümlicher Selbständigkeit stehende «Gottesknecht» bildet das größte Rätsel für die Auslegung des sonst so durchsichtigen Trostbüchleins Deuterjesajas, das unzählige exegetische Versuche hervorgerufen hat. Weder Israel [119] noch eine individuelle historische Figur, noch der Prophet selbst oder ein Prophetenschüler [95] kommen erstlich für seine Deutung in Frage, obwohl von jeder der genannten Größen einige Lichtstrahlen auf ihn fallen. Und doch dürfte nach Aufgabe wie Endziel keine andere als eine Königsgestalt, wenn auch auf den vollendeten paradoxen Gegensatz zu allem irdischen Königtum gebracht und durch die Ausstattung mit prophetischen Zügen verhüllt, als der für Gott bereitstehende Mittler geschildert sein und dadurch die messianische Hoffnung der Prophetie eine letzte Vertiefung durch ihre unlösliche Verbindung mit dem Problem des stellvertretenden Leidens erhalten haben. Die Schicksale des jungen Königs Jojachin, der sich für den Schutz seines Volkes vor der strengen Rache Nebukadnezars opferte und nach langer Gefangenschaft seine Wiedereinsetzung in königliche Ehren erlebte (2. Kg. 25,27-30), aber auch der Lebens- und Leidensgang Jeremias haben wohl auf diese Hoffnungsgestalt Einfluß geübt. Das Amt des für Gottes Rechtsordnung verantwortlichen Königs, des Sühnopfer darbringenden Priesters und des den Gotteswillen deutenden Propheten, ja der Beruf des Gottesvolkes zur Darstellung des erlösenden Gotteswillens in seinem eigenen Leben ist hier in der Gestalt eines kämpfenden, leidenden und doch im Glauben bewährten Menschen inkarniert, der darum in 49,3 mit Recht plötzlich als Israel angeredet wird. Denn in diesem Repräsentanten des Gottesvolkes ist die Verwirklichung eines Gottesverhältnisses erreicht, in dem der Sinn der israelitischen Glaubensgeschichte sich erst ganz enthüllt [117, 118].

Diese Botschaft, in der am Tiefpunkt der Volksgeschichte die prophetische Gewißheit um den kommenden Gott mit unerhörter Stärke aufflammte und zu neuem Verständnis des Gotteswillens und damit zu der einzigartigen Bedeutung der geschichtlichen Stunde aufrief, inaugurierte in der Tat eine neue Epoche des israelitischen Berufungsbewußtseins. Mochte die verheißene Hilfe des Kyros, der

538 durch einen königlichen Erlaß den Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem anordnete (Esr. 6, 3-5), sich in sehr viel bescheideneren Formen vollziehen, mochten manche Volkskreise zweifelnd und abwartend beiseite stehen, mochte das neue Gemeinwesen in Jerusalem durch sein kümmerliches Gedeihen schwere Enttäuschungen bereiten, die von den Rückwanderern aus Babylonien getragene Bewegung konnte wohl mehrmals ins Stocken geraten, aber sie riß nicht ab, sondern entband die Kräfte zur Bildung einer Gemeinde, die eine neue Geschichte beginnen konnte.

2. Die nachexilische Prophetie

Auch der Wiederaufbau in der alten Heimat wurde durch das Eingreifen prophetischer Verkünder bestimmend beeinflusst. In Jes. 56-66 scheint in der Hauptsache ein Schüler des großen Evangelisten der Exilszeit zu reden; ihm treten in *Haggai* und *Sacharja* zwei Männer an die Seite, die nur wenig später, um 521 und in den folgenden Jahren, das begonnene Werk zu einem Abschluß zu bringen suchen. Beide sind wohl als eigentliche Tempelpropheten anzusehen, die aber eine sehr selbständige Stellung gegenüber der Priesterschaft bewahren. Einige Jahrzehnte später aber nimmt *Maleachi* ihre Arbeit auf.

Bewegend und vorwärts drängend wirkt auch hier die Erwartung der großen Umwälzung, durch die den Reichen dieser Welt ein Ende gemacht wird, um Gottes Herrschaft über die Völker aufzurichten. Aber diese eschatologische Hochspannung macht nicht blind gegen die Aufgaben der Gegenwart. Daß im öffentlichen Leben der Gemeinde, die unter einem jüdischen Statthalter, zuerst Scheschbazar, dann, unter Darius I. (521) *Serubbabel*, ein Enkel des 598 in die Verbannung geführten jüdischen Königs Jojachin, ihr Leben selber ordnen darf, die sittlich-soziale Gottesordnung zu allgemeiner Geltung komme und nicht über äußeren devotionellen Akten wie Fasten und Opfer vergessen werde, darum kämpfen die Propheten wie ihre großen Vorgänger (Jes. 58; 66; Sach. 7; Mal. 1, 10f.; 2, 10ff.). Aber sie fordern auch rücksichtslosen Abbruch aller Verbindungen zu der halbheidnischen Bevölkerung von Samaria und ihren Parteigängern in Jerusalem, mochten die politischen Nachteile und Risiken noch so bedenklich sein. Die Entscheidung über den endgültigen Besitz des heiligen Landes liegt im unbedingten Vertrauen auf Jahwes Geschichtslenkung,

das mit dem schärfsten Kampf gegen alles heidnische Unwesen in der Gemeinde untrennbar verknüpft bleibt (Jes. 57; 65; Hag. 2, 10-14; Mal. 2, 10f.).

Wenn aus dieser Grundstellung heraus von *Haggai* und *Sacharja* nun doch der Aufbau des Tempels zur wichtigsten Forderung der gegenwärtigen Stunde gemacht wird, so spricht hier nicht eine Überschätzung des kultischen Lebens oder gar die von den früheren Propheten bekämpfte Flucht von dem persönlichen Gott zu dem rettenden Idol, auch nicht das nüchterne Urteil über die Notwendigkeit dieses Mittelpunktes als Legitimation der Gemeinde gegenüber der persischen Regierung oder als Mittel zur Festigung des Gemeindelebens. Vielmehr wird die auch von Deuterodesaja ins Auge gefaßte Wiederaufrichtung des Tempels (Jes. 44, 26-28) im Zusammenhang mit der gnädigen Erwählung eines neuen Israel gesehen, wie es schon bei *Jesaja* und *Hesekiel* geschieht, und darum als eine Tat des Glaubens dem Volk nahegebracht, durch die es sich zur Verheißung Gottes bekennen soll (Hag. 1, 2ff.; Sach. 4, 6ff.; 8, 7ff.). Im Tempel gewinnt die gleichbleibende Heilsabsicht Jahwes ein weithin sichtbares Symbol, das den Geschichtscharakter seiner Offenbarung garantiert. Darum verbindet sich mit ihm die messianische Hoffnung als Geschichtsvollendung universaler Art (Hag. 2, 6ff. 20ff.; Sach. 3, 8-10; 4, 8, 20-23). Sowohl die Aufrichtung eines völkerumfassenden messianischen Reiches unter den Davididen wie die Wallfahrt der Nationen zum Zion als der Stätte der Gottesgegenwart bleiben das unaufgebbare Hoffnungsziel.

Auf dem Wege zu dieser Vollendung aber erhält die Gemeinde ihre Lebensgrundlage in Geist und Wort; denn neben den Geist der Inspiration tritt nun der dauernde Geistbesitz der Gemeinde (Jes. 59, 21; Hag. 2, 5; Sach. 4, 6), und mit dem Prophetenwort verbindet sich das Wort des Gesetzes zu der dauernd wirksamen und jederzeit zugänglichen Norm, an der sich das Leben der Gemeinde ausrichtet (Sach. 1, 6; 7, 7-12; 8, 9). Als Lehrer und Wächter über Gottes Ordnungen aber übernimmt der Priester unentbehrliche Funktionen (Hag. 2, 10-14; Sach. 3, 1-7; Mal. 2, 5-7), die ihn an die Seite des weltlichen Herrschers stellen und ihm auch für die Heilserwartung einen wichtigen Platz einräumen (Sach. 4, 11-14; 6, 13). Was hier als Hilfe in der kurzen Übergangszeit zum messianischen Heil begriffen ist, bekommt aber in der Folge entscheidende Bedeutung für die ganze Verfassung der

jüdischen Gemeinde und läßt diejenigen Faktoren Gestalt gewinnen, die beim Nachlassen der eschatologischen Spannung für die Formung ihres Lebens ausschlaggebend wurden.

An diesem Punkt wird deutlich, daß die Prophetie selbst im Begriff ist, ihr Amt abzugeben und an die Stelle ihres unberechenbar ergehenden charismatischen Wortes gleichmäßig dauernde Normen und Institutionen treten zu lassen. Wie sie selbst das schriftlich vorliegende Wort ihrer Vorgänger als Autorität anerkennt und sich gegen die Anzweiflung ihrer eigenen Verkündigung wehren muß (Sach. 2,13.15; 4,9; 6,15), so vermag ihr letzter Vertreter Maleachi ein halbes Jahrhundert später nur noch in der Weise des disputierenden Lehrers seine Botschaft auszurichten, indem er im Streitgespräch die Einwände seiner Gegner widerlegt. Diesem bezeichnenden Wechsel der prophetischen Redeform entspricht die indirekte Inspiration bei Sacharja: in acht Nachtgesichten, in denen Gott selber verborgen bleibt, während eine Reihe von Engelsgestalten sein Eingreifen in das irdische Geschehen vermittelt, empfängt er seine wichtigsten Aufschlüsse. Die absolute Jenseitigkeit der göttlichen Welt macht sich hier in einer den früheren Propheten unbekanntem Weise geltend und dämpft die Unmittelbarkeit des prophetischen Zeugnisses, während sie den indirekten Vermittlungen der Offenbarung im Wort der Schrift und im Kult der Gemeinde ebenso wie ihren Pflägern, den Priestern und Schriftgelehrten, erhöhte Bedeutung verleiht.

Dennoch kennt der prophetische Glaube auch jetzt noch *kein Ausruhen im kultischen Besitz*, sondern nur den Blick auf das Kommen Gottes, der aller menschlichen Treulosigkeit und Mißachtung des Bundes, wie sie selbst bei den Priestern sich hervorwagen (Mal. 1,6–14; 2,1–9), durch sein reinigendes Gericht ein Ende bereiten wird. Von da aus wird auch alle Ungeduld, daß der Tag der Vollendung immer noch verzieht und die gottentfremdeten und sein Gesetz mißachtenden Gemeindeglieder sich weiter ihres Glückes freuen können (Mal. 2,17–3,21), nicht durch eine Theodizee, die Gottes Gerichtshandeln durch kluge Theorien sicher stellen will, zum Schweigen verwiesen. Vielmehr werden seine Anhänger des verborgenen, aber treuen Gedenkens des Bundesgottes versichert und zur glaubensvollen Beugung unter seine unerforschlichen Pläne aufgerufen. Es ist eine *Gemeinde der Wartenden*, der damit die unzerstörbare Existenz in der ihr verliehenen Gottesgemeinschaft zugesagt wird. Der Gesetzesdienst aber hat ein jen-

seitiges Ziel und schützt die Gemeinde durch die Tat des Glaubensgehorsams vor aller Kultmystik, indem ihr Blick auf das mit Ernst erfaßte geschichtliche Endziel gerichtet wird, für das es sich bereit zu halten gilt.

Dieses Zurückweichen der Prophetie aus der vordersten Reihe absoluter und undiskutierbarer Autorität, worin das eigentliche Epigonentum dieser Phase ihrer Geschichte zu sehen ist, hat freilich auch eine Kehrseite in der nun einsetzenden breiteren Mitwirkung der ganzen Gemeinde an dem Ringen um das Verständnis und die Durchsetzung des Gotteswillens in ihrem Leben. Gewöhnlich wird das über der stärker in die Augen fallenden autoritativen Leitung durch die Priesterschaft übersehen; es bestätigt sich aber bei jedem Blick auf das komplizierte Bild, das die jüdische Gemeinde darbietet.

3. Das religiöse Leben in der jüdischen Gemeinde

Es steht außer Frage, daß sich der Beitrag des priesterlichen Denkens zum Verständnis der geheimnisvollen Lebenswirklichkeit, die seit der Stiftung des Bundes Israels Geschichte bestimmte, erst in der Kultgemeinde der nachexilischen Zeit voll auswirken konnte. Dahin mußte schon die Art ihrer endgültigen Konsolidierung durch die Tätigkeit Esras und Nehemias in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts wirken. In ihm kommt es zum Eingreifen der unter geschulten Gesetzeslehrern stehenden und an der völligen Wiederherstellung Jerusalems und seines Tempelgottesdienstes aufs höchste interessierten *babylonischen Judenschaft*, die es bei der entgegenkommenden *Religionspolitik der persischen Regierung* zu großem Einfluß gebracht hätte. Für sie war die Zersplitterung und Auflösung der religiösen Ordnungen, die in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Jerusalem um sich griff und den Erfolg des zu Ende geführten Tempelbaues in Frage stellte, nicht nur zu einem Ärgernis geworden, sondern sie erkannte darin eine Gefahr für die Sammlung und religiöse Schulung des Diaspora-Judentums. Ihre Absicht, hier Ordnung zu schaffen, kam dem Bestreben der persischen Regierung entgegen, in Syrien keine Unruheherde bestehen zu lassen, um die ägyptische Provinz fest in der Hand zu behalten. So konnten der Priester Esra, der am persischen Regierungssitz Susa als Staatskommissär für jüdische Angelegenheiten eine verantwortliche Stellung einnahm, und Nehemia, der Mundschenk des

Königs Artaxerxes I. (465–424), die notwendigen königlichen Vollmachten erlangen, um bei verschiedenen Aufenthalten in Jerusalem die politische und religiöse Ordnung herzustellen, durch die die jüdische Religionsgemeinschaft vom Staat anerkannt und geschützt wurde. Auf Grund eines alle Angehörigen dieser Gemeinschaft verpflichtenden religiösen Gesetzes wurde sie neu konstituiert und ihr jüdisches Gebiet als selbständige persische Statthaltschaft verwaltet. Dieses Religionsgesetz dürfen wir, obwohl über seinen Umfang keine näheren Angaben gemacht werden, nach verschiedenen Anhaltspunkten mit den in den 5 Büchern Mose oder dem Pentateuch gesammelten Gesetzen identifizieren. Als wichtiger Teil der königlich geschützten Grundordnung der jüdischen Gemeinde konnte aber die priesterliche Tradition wegen der geistigen Klarheit und Konsequenz ihrer Leitgedanken den stärksten Einfluß auf die junge Gemeinde ausüben.

Dieser Weiterentwicklung war auch die ganze Zeitlage günstig. Das neue Gemeinwesen stand selten mehr im Brennpunkt politischer Kämpfe und Umwälzungen, in denen es das Eingreifen des Weltgottes in sein Schicksal mit unmittelbarer Gewalt hätte erfahren können, sondern nahm unter der Herrschaft der Perser, dann der Ptolemäer und Seleukiden eine unabänderlich scheinende Vasallenstellung ein. In dieser Situation leistete gerade die priesterliche Schau des welterhabenen Gottes, der unberührt vom irdischen Wechsel in unnahbarer Jenseitigkeit thront, dem Glaubensbedürfnis der Gemeinde die unmittelbarste Hilfe. Wie im irdischen Großreich der Wille des den Untertanen ferngerückten Herrschers durch die von seinen Beamten durchgeführten Gesetze sich überall Geltung verschafft und eine gleichmäßige Ordnung gewährleistet, so ist Gottes Walten dem Denken der Gläubigen im Bilde des himmlischen Königs am leichtesten zugänglich.

a) Das Gottesbild

Hier konnte die zentrale Orientierung der Priesterlehre an der göttlichen Transzendenz den politisch Macht- und Einflußlosen zu einer inneren Befreiung und Überlegenheit verhelfen. Es stand im Einklang mit der Welterfahrung des Gläubigen, daß sich Gott als der Heilige, und das heißt nun wieder als der von der Welt abgeschiedene, hinter dem Schleier der völligen Andersartigkeit verbarg und seine überwältigende Erhabenheit nur mittelbar, in der

unerschütterlich gerechten Weltordnung seines Gesetzes und in dem Sühnesakrament des Kultus, nicht aber in der atemraubenden Nähe unmittelbarer Erscheinung und Machterweisung wie in der prophetischen Verkündigung, seiner Gemeinde zu spüren gab. So tritt jetzt, als notwendiger Ausdruck und Geltungsanspruch dieses Glaubens, das monotheistische Grundbekenntnis hervor, das sich in die Worte von Dtn. 6,4 kleidet (jetzt verstanden als «Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig!») und als das einzige von der jüdischen Gemeinde geschaffene Bekenntniswort, das sog. *Schma* = «Höre» (Israel), durch tägliche Wiederholung seinen wichtigsten Glaubensgedanken unaustilgbar einprägt. Damit ist die Einzigkeit Gottes nicht mehr bloß praktisch religiös, sondern auch theologisch und metaphysisch zum wertvollsten und wichtigsten Erkenntnisbesitz geworden, der dem Juden die innere Freiheit vom dem Bann der Vielgötterei verleiht und ihn seiner polytheistischen Umwelt geistig überlegen werden läßt, so daß die Entstehung ihrer Göttervorstellungen rational zu erklären unternimmt (Weisheit Sal. 13 u. 14). Gesichert und ausgebaut wird dieser Besitz durch die Entwicklung der göttlichen Weltkräfte Geist, Wort und Weisheit zu eigentlichen Hypostasen, d. h. eigenen, von sich aus handelnden Wesenheiten göttlicher Art, in deren Wirkungen man dem Walten des lebendigen Gottes selbst begegnet, ohne doch seine welterhabene Majestät in Frage zu ziehen. Bezeichnet die Worthypostase das göttliche Wirken von der Schöpfung bis zur Gegenwart als geistige Setzung und Durchdringung, so legt die Geisthypostase allen Nachdruck auf die Dynamik eines übernatürlich-wunderbaren Lebens, das jede deistische Entartung des Monotheismus ausschließt. Ihre enge Verbindung aber verschließt der von der Geisterfahrung so oft genährten übersteigerten Subjektivität den Weg und läßt es nicht zu dem Überschwang mystischer Unmittelbarkeit zu Gott kommen. Auch der Geistesmensch bleibt der richtenden Kraft des Wortes unterstellt, durch das Gott zur gehorsamen Hingabe an seine Zwecke ruft. Wohl mischen sich in die Hypostasierung des Wortes auch stoische Einflüsse, besonders in der Diaspora, wie sich bei Philo und in der Weisheit Salomos wahrnehmen läßt, und die Möglichkeit, daß die jüdische Geisterfahrung von dem Spenta Mainyu, heiligen Geist, der persischen Religion befruchtet sei, hat trotz der offenbaren Schwierigkeiten einer solchen Verbindung immer wieder Anklang gefunden (Ringgren [128] S. 171). Aber die Grundkräfte wurzeln doch in den Zeug-

nissen von dem geschichtsmäßigen Walten Jahwes in Israel und führen von aller philosophischen Spekulation über die Weltvernunft zu der geschichtlichen Offenbarung und zur Existenz aus Glauben zurück.

In dieselbe Linie mündet auch eine andere Konzeption des göttlichen Wirkens in der Welt, die von ihrem Ursprung her zunächst den Zusammenhang mit altorientalischem Denken viel stärker festhält, nämlich die Hypostasierung der göttlichen Weisheit. Sie setzt eine schon lange in Israel vorhandene Bekanntschaft mit den Weisheitslehren voraus, die in den benachbarten Großreichen, vor allem Ägypten, von jeher eine große Rolle spielten. Und in der Tat hat auch im israelitischen Volk die Pflege der Weisheitslehre einen wichtigen Beitrag zum geistigen Leben geleistet und durch Jahrhunderte immer wieder neuen Auftrieb erhalten [127, 128].

Die Erwähnung von Salomos Tätigkeit auf diesem Gebiet (1. Kg. 5, 9ff.) und von den Bemühungen der «Männer des Königs Hiskia» (Spr. 25, 1) weist trotz ihrer Vereinzelung auf eine Begünstigung der Weisheitslehre durch die Könige, was angesichts des ägyptischen Beispiels und der großen Bedeutung der Schreiber in der königlichen Kanzlei für Entwicklung und Tradition der im besondern als Standesethik ausgebildeten Weisheit auch von vornherein wahrscheinlich ist. Was in Israel an weiteren Nachrichten darüber fehlt, wird durch die Benützung von Lehrsprüchen und Maximen dieser Literaturgattung in den Prophetenschriften einigermaßen aufgewogen. Zunächst ist es wohl die praktische Lebensklugheit und feine Sitte, die als eine Art Humanitätsideal in den höheren Beamtenkreisen der israelitischen Nachbarvölker gepflegt wurde und auch in Israels führenden Schichten Eingang fand. Zu der leichten Assimilation dieses fremden Geistesproduktes trug die weitgehende Abstreifung des polytheistischen Charakters der heidnischen Religion in den Büchern der Weisen bei. Oft ist nur noch von «Gott» die Rede, in einer Weise, die an Monotheismus gemahnt. Zu ihrem wachsenden Einfluß trägt die Verschwisterung mit der Erziehung und Unterweisung der Jüngeren durch die Älteren und Lehrer bei. So wird sie für weitere Kreise der höheren Stände zum ethischen Unterricht ganz allgemein und kann in Konkurrenz zu der Tora der Priester und der Mahnung der Propheten treten. In den nicht mehr so wie früher von den schweren Kämpfen zur Selbstbehauptung inmitten fremder Völker erfüllten

Jahrhunderten seit dem Exil konnte sich die Weisheitslehre den höchsten Lebensfragen zuwenden und sie mit ihrer rationalen Überlegungen unter Absehen von einer besonderen Offenbarung zu durchleuchten suchen. So wendet sich hier der Blick bald auf die im Kosmos bemerkbare Zweckmäßigkeit und Ordnung als Wirkung der Weisheit und erhebt sie damit, vielleicht nicht unbeeinflusst von ähnlichen Gedankengängen in Babylonien und Ägypten, vor allem aber von der Naturphilosophie des Hellenismus, zu einer göttlichen Potenz. Als schöpferischer Weltgedanke Gottes, der in Hi. 28 und Spr. 8 in Versen voll dichterischer Schönheit besungen wird, bekommt sie den Charakter einer Hypostase. Sie ermöglicht dadurch ebenso die bewundernde Betrachtung des Kosmos in seiner eigengesetzlichen Schönheit und Zweckmäßigkeit, worin man sich mit der Weisheit des Heidentums verbunden fühlt, wie die strenge Unterordnung aller kosmischen Kräfte unter den einen überweltlichen Gott, dessen Majestät sie das funkelnde Prachtgewand ihrer Wunder und Geheimnisse anlegt. So verstärkt sich die Spannweite des monotheistischen Gedankens und macht es denkbar, auch den Völkern, von denen man sich sonst durch einen tiefen Graben geschieden wußte, doch einen Anteil an der göttlichen Wahrheit zuzuerkennen: als Geschöpfe der Weisheit haben auch sie eine ursprüngliche Verbindung mit ihr, und in dem Forschen nach tieferer Lebensklugheit und erweiterter Naturerkenntnis kann man sich mit ihnen verbunden fühlen. Im Kampf gegen alte, unbrauchbar gewordene Lösungen der Lebensprobleme tut sich hier dem Weisheitslehrer des Buches Hiob eine neue Einsicht in das lebensschaffende Walten des Schöpfers auf; er hat zwar die Tiefe seiner Weisheit sich selber vorbehalten, läßt aber im Anblick seiner Schöpfungswunder die Einsicht in die tiefere Verbundenheit des Geschöpfes mit seinem Schöpfer aufbrechen, die zur Selbstbescheidung in den unbeantwortbaren Fragen des menschlichen Einzelschicksals führt und so zugleich erhebt und in den Staub beugt (Hi. 38–41).

Wohl tun sich hier auch lockende Irrwege auf, die dem Menscheng Geist eine aus eigener Kraft gewonnene rationale Gotteserkenntnis vorspiegeln und ihm den Einblick in die Rätsel des Weltlaufs versprechen. Nach dieser Richtung wandten sich die jüdisch-alexandrinische Theologie und manche apokryphen Schriften wie die Weisheit Salomos. Das Buch Hiob und später der Prediger lassen uns in die hier durchgefochtenen Kämpfe hinein-

sehen. Sie werden durch den Versuch mancher Lehrer verschärft, mit Hilfe einer rationalen Durchführung des Schemas der Vergeltung die Sinnhaftigkeit des Einzellebens gegenüber aller Infragestellung durch Unglück und Leiden nachzuweisen. Dieser von den Freunden Hiobs immer wieder vorgebrachten Erklärung für das Leiden des Frommen wird das für Menschen undurchschaubare Handeln des souveränen Gottes mit rücksichtsloser Schärfe gegenübergestellt. So enden diese Kämpfe mit der bewußten Absage an jede selbstherrliche Weisheit, die an der Offenbarung vorbei in die göttlichen Weltgeheimnisse eindringen will. Es kommt zu einer immer bewußteren Verbindung der Weisheit mit der Israel geschenkten Selbsterschließung Gottes. Mag allem Fleisch ein Zugang zur Wahrheit geschenkt sein, die eigentliche Entfaltung der Weisheit ist nach Jesus Sirach in Gottes Offenbarung, speziell in seinem Gesetz zu sehen. Der *revelatio generalis* tritt eine *revelatio specialis* gegenüber, von der allein eine Antwort auf die von der hellenistischen Weisheitslehre gestellte Wahrheitsfrage erteilt werden kann, die nichts mit einer verschwommenen religiösen Toleranz zu tun hat.

Die hier stattfindende Entfaltung und Durchbildung des monotheistischen Gedankens war um so wichtiger, als gleichzeitig das unmittelbare religiöse Bedürfnis die in der radikalen Transzendenz empfundene Gottesferne auf seine Weise zu überwinden strebte. Volkstümliche Vorstellungen, die bisher nur peripherische Bedeutung hatten (man denke an den Dolmetscherengel, der dem Propheten Sacharja seine Vision deutet Sach. 2ff., an den Gerichtengel, der dem himmlischen Gericht vorsteht Sach. 3, 1f., an den Satan als Glied des himmlischen Hofstaats, der für die Bestrafung der Übeltäter zu sorgen hat Sach. 3, 1; Hi. 1f., aber auch einmal dämonische Züge trägt 1. Chron. 20, 1), bekommen nun plötzlich einen unerwarteten Auftrieb, der die Wirkungskraft des Gottesglaubens zu gefährden droht: das Reich der Engel und Dämonen entfaltet seine Anziehungskraft und macht eine Zwischenwelt zum Bindeglied zwischen dem jenseitigen Gott und dem Menschen, deren unberechenbare Kraftwirkungen die Gewißheit um einen klaren Gotteswillen leicht verdunkeln. Die «Wächter» und «Heiligen», denen die eigentliche Weltregierung übertragen zu sein scheint, spielen nicht nur bei Daniel (4, 14; 10, 13, 20), sondern in der spätjüdischen Literatur überhaupt eine Rolle, so in den pseudepigraphischen (= fälschlich zugeschriebenen) Büchern

Henoch, Jubilaeen etc., und ebenso bekommt der Einzelne seine Schutzengel beigegeben. Er hat das um so nötiger, als nun auch der in der klassischen Zeit nur in verwischten Spuren vorhandene Dämonenglaube die Welt mit seinen Schreckgestalten bevölkert, denen sich besonders das Spätjudentum mit fast krankhaftem Interesse zuwendet. Allerdings brachte ihre Verbindung nicht nur mit dem physischen Übel, sondern auch mit dem ethischen Bösen, als dessen Verkörperung nun die Gestalt des Satan eine ganz neue Wichtigkeit beansprucht (1. Chron. 21, 1; Weish. Sal. 2, 24; die Apokryphen und Pseudepigraphen, besonders Henoeh 15f.), auch das völlige Verdikt jedes Verkehrs mit ihnen; die Kluft zwischen Gottesdienst und Dämonendienst wird unüberschreitbar.

Um so bemerkenswerter ist, daß die Gefahr der Beeinträchtigung des exklusiven Jahwedienstes aus dieser neuen Entfaltung des Glaubens an übermenschliche Zwischenwesen nicht mehr entstehen konnte. Viel eher läßt sich eine Schwächung des Glaubenslebens insofern feststellen, als die Bewegtheit eines lebendigen Verkehrs mit Gott in der Gemeinde des Gesetzes vielfach zu ermatten droht. Es zeigt sich das nicht nur in der Betonung der ordnungsmäßigen Satzung und statutarischen Ordnung im Gottesbund, hinter der Gottes schaffendes und schenkendes Handeln zurücktritt, so daß in der Chronik sogar das Bundesverhältnis als eine von Ewigkeit her bestehende Heilsordnung geschildert werden kann. Auch in den Aussagen über Gottes Wesen, in denen die innere Spannung geschichtlicher Erfahrung verlorengeht, kommt es zum Ausdruck: die kühnen Paradoxien über den Widerstreit von Zorn und Liebe, von Gerechtigkeit und Heil werden auf das menschliche Normalmaß reduziert, das im Gesetz mit seinen Verheißungen und Drohungen das Gleichgewicht der menschlichen Existenz gesichert glaubt. Aus dem alles verzehrenden eschatologischen Zornverhängnis wird die Abwehr der Übergänge der Heiden draußen und der Gottlosen im Innern der Gemeinde, aus der leidenden und werbenden Gottesliebe die zuverlässige Bundestreue, aus der heilbringenden Gerechtigkeit mit ihrem weltumfassenden Ziel eine nach bürgerlichen Maßstäben richtende Strafgerechtigkeit. Nicht als ob nicht da und dort, vor allem in den Psalmen, die alte Weite und Heilsfülle der Glaubensaussagen durchbräche, man vergleiche etwa Ps. 33; 36; 145 und die sogenannten Jahwe-Königs-Psalmen 93; 96-99, um nur die wichtigsten zu nennen. Besonders die Auseinandersetzung mit dem Hellenis-

mus und dem Versuch seiner gewaltsamen Durchsetzung, die im 2. Jahrhundert v. Chr. eine revolutionäre Volksbewegung hervorrief und das Judentum noch einmal zur aktiven Teilnahme an weltgeschichtlichen Entscheidungen zwang, hat die rationalisierende Verengung durchbrochen und ließ angesichts des Martyriums eine neue Innigkeit und kühne Zuversicht etwa in den Aussagen über Gottes Liebe zu Israel erwachen. Aber das natürliche Gefälle der ganzen geistigen Bewegung ging doch in den angedeuteten Linien [122].

b) Glaube und Leben

Auch auf dem Gebiet von Glauben und Leben zeigt die jüdische Gemeinde an vielen Punkten das lebendige Weiterwirken der Grundkräfte des Gottesbundes. Das Ringen der Propheten um die unmittelbare Gottesbeziehung des einzelnen war nicht fruchtlos geblieben, und in zahlreichen Zeugnissen des Psalters und der Weisheitsschriften tritt uns ein selbständiges Glaubensleben entgegen, das um einen persönlichen Verkehr mit Gott als Quelle von Kraft und Bewährung in den großen Lebensentscheidungen weiß. Ob es sich nun um das Zeugnis von Glück und Freude der Gottesnähe handelt (Ps. 16; 17; 23; 62; auch die späten Psalmsammlungen der Hodajot in der Gemeinde von Qumran, 2. oder 1. Jhh. a.C., und der Psalmen Salomos aus der Mitte des 1. Jhh. v. Chr. wären heranzuziehen), oder ob sich die Gottesbeziehung durch Kampf und Zweifel hindurch bewähren muß (Ps. 22; 32; 51; 73 usw.), immer zeugt die Realität der Gottesgemeinschaft als gegenwärtige Erfahrung von der Selbständigkeit des mündig gewordenen Frommen, der die Kultgemeinschaft in freier Teilnahme gebraucht, ohne sie sich zum Gängelband werden zu lassen, ja der in überströmender Heilsgewißheit die hergebrachte Form des Opferdienstes als unzureichend und nichtssagend neben dem freien Lob Gottes abzulehnen wagt (Ps. 40, 7ff.; 50; 51, 18ff.). Auch das tiefste Ringen der Propheten mit den Fragen der Schuld und inneren Erneuerung ist ihm nicht fremd (Ps. 32; 38; 143). Er weiß selbst dort, wo Gott vergibt, um die völlige und bedingungslose Auslieferung des sündigen Menschen an den heiligen Gott, die in das innerste Erbeben vor dem geheimnisvollen Gotteswillen hineinführt: «Alles hast du auf die Vergebung gestellt, daß man dich fürchte!» (Ps. 130, 4.)

Das eindrucklichste Zeugnis für die innere Kraft dieses Glau-

bens ist aber der von ihm gewagte Durchbruch durch die Schranke des Todes zu einer unzerstörbaren Gemeinschaft mit dem Gott, dessen Lebens- und Gnadenwille mit solcher Hingabe ergriffen wurde [124, 125]. In den großen Notzeiten nach dem Siegeszug Alexanders d. Gr. und während der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes nimmt die Gewißheit um Gottes Sieg über alle gottfeindlichen Mächte und seine Bundestreue gegen Israel auch die Hoffnung auf die Errettung seiner Getreuen aus dem Totenreich und ihre Teilnahme an Gottes Herrlichkeitsoffenbarung in sich auf (Jes. 24–27; Ps. 22, 28–31; Dan. 12, 1–3). Aber auch die Schicksalsfrage des einzelnen, ob der völlige Zusammenbruch des äußeren Glücks und das Nahen der Todesstunde seine Gottesgewißheit in Frage stellen könne, erhält die aus Anfechtung und neu geschenkter Geborgenheit des Gläubigen geborene Antwort, daß Gottes Gemeinschaftswille sich auch in der Todesstunde nicht verleugnet, sondern an dem von ihm Erwählten festhält und ihm, auch wenn seine irdische Leiblichkeit dem Tode anheimfällt, dennoch an einem unzerstörbaren Leben Anteil gibt (Hi. 16, 18–17, 9; 19, 23ff.; Ps. 16; 40; 73). Während sich hier alles auf die unmittelbare Gewißheit der Todesüberwindung konzentriert, ohne festgeprägte Aussagen über Auferstehung und Zustand nach dem Tode zu wagen, kommt es vom 2. Jahrhundert an auch zu spekulativer Weiterbildung der Hoffnung; doch läßt sich keine einheitliche Vorstellung darüber aus den spätjüdischen Schriften entnehmen [121, 123].

Daß eine Glaubenshaltung von dieser sittlichen Spannkraft auch die Lebensgestaltung im Dienste Gottes nicht der äußeren gesetzlichen Reglementierung überlassen kann, ist von vornherein anzunehmen. Zwar wird mit der Konstituierung der gesetzlich verfaßten Kultgemeinde die Treue gegen Gottes sittliche Forderung bald in erster Linie als die Treue gegen sein Gesetz verstanden. Aber solange man in letzterem noch nicht ein lückenloses System aller Frömmigkeitspflichten sah, sondern die beispielhafte Ausführung zum Grundgebot der Liebe, konnte die innere Freiheit vom Gesetzesbuchstaben bei aller Gesetzestreue sich durchsetzen (vgl. die oben erwähnte Ablehnung des Opferdienstes) und die Berufung auf das absolute Gebot, an dessen klarem Wort es nichts zu drehen und zu deuteln gibt, eine kräftige Hilfe gegen alle eudämonistische Erfolgsberechnung bilden. Die religiöse Durchdringung der Weisheitslehre, die als die entscheidende

Quelle der Weisheit das Gesetz Jahwes allen menschlichen Erfahrungen und Erwägungen überordnete, wußte die sittliche Forderung in ihrer Unbedingtheit dem Bewußtsein tief einzuprägen (Ps. 40, 8 f.; Tob. 4, 21; Sir. 1, 11 f.; Test. Iss. 3–5). Die Erkenntnis, daß solches vom vulgären Glücksstreben unabhängige Handeln zu einem Leben höherer Art führe, nämlich dem Frieden des Gewissens und der Freude des göttlichen Wohlgefallens, die vom äußeren Ergehen nicht angetastet werden können, ist von den Weisheitslehrern denn auch mehrfach ausgesprochen worden (Spr. 3, 21–27; 8, 35 ff.; 10, 2, 11; 11, 3–8 usw.) [129]. In der Hiobdichtung wie in Psalm 73 hat sie einzigartige Formulierungen gefunden. Daß dem gegenüber die irdischen Güter in die zweite Linie treten müssen, macht die Bahn frei für eine neue Wertung des Leidens, ob es nun als Läuterung und Erziehung (Klagel. 3, 27 ff.; Hi. 33, 19–28; 36, 8–10; Sir. 4, 17–19; Weish. 12, 2, 20 ff. usw.) oder als Stellvertretung (Ps. 22; Sach. 11–13) verstanden wurde, wie denn als Ehrennamen für die Frommen, die den eigentlichen Kern des Gottesvolkes bilden, die «Armen» oder «Elenden» dienen. Aber auch in der positiven Entwicklung des sittlichen Urteils beweist diese am Gesetz orientierte Ethik ihre Kraft. Gegenüber der altisraelitischen Ethik zeigen sich deutlich eine Verfeinerung des sittlichen Empfindens und eine stärkere sittliche Durchdringung der verschiedenen Lebensgebiete. So werden die Beziehungen der Geschlechter negativ durch die strenge Ausschließung aller Zügellosigkeit und die Einschränkung der Ehescheidung, positiv durch die starke Betonung der Würde des Weibes als Ehefrau und Mutter geklärt und gereinigt. In der unermüdlichen Einprägung der Kindespflichten gegen die Eltern, der strengen Wahrhaftigkeit und ehrlichen Offenheit im Verkehr mit den Mitmenschen dringt das sittliche Urteil wieder und wieder vom äußeren Gebot zu der persönlichen Stellungnahme des einzelnen vor. Mit der Einwurzelung des Glaubens an Auferstehung und jenseitiges Gericht empfängt das hier geweckte Verantwortungsbewußtsein eine weitere Schärfung und Vertiefung [126].

Dieser Glaube zieht sich nicht in den engen Kreis der Gleichgesinnten zurück, sondern sucht *das Handeln der Volksgemeinschaft* und ihr gottgefälliges Verhalten in den Katastrophen des Völkerlebens von der Gewißheit um Gottes allumfassende Verheißung her zu durchleuchten, wie es in der Chronik und bei Daniel geschieht, während die erzählenden Schriften Jona und

Ruth schon zu Anfang dieser Epoche die Einbeziehung der Heiden in den Heilsratschluß des Gottes Israels ihrem Volk bezeugen. Diese weltoffene Einstellung wird durch die zunehmende Ausbreitung jüdischer Gemeinden außerhalb Palästinas unterstützt, da diese *wachsende Diaspora* auf den freien Verkehr mit der heidnischen Umgebung angewiesen war und sich ihr gegenüber nicht durch gesetzliche Verengung des täglichen Lebens abschließen konnte. Nachdem schon in der Königszeit Handelskolonien in Damaskus (1. Kg. 20, 34) und anderen Städten der Nachbarstaaten entstanden waren, hören wir im 5. Jahrhundert von einer wohl schon hundert Jahre früher in Elephantine an der Südgrenze Ägyptens angesiedelten Gemeinde jüdischer Söldner, die einen eigenen Tempel für ihren Gott Jahwe besaßen, in dem sie auch eine Göttin Anat-Betel verehrten, aber die Verbindung mit der Heimat und ihren gottesdienstlichen Bräuchen zu erhalten suchten. Eine starke Zunahme der jüdischen Diaspora brachten die Wirren des 3. und 2. Jahrhunderts; sie erhielt um 162 v. Chr. einen eigenen Tempel in Leontopolis, an dem ein Glied der hohenpriesterlichen Familie der Oniaden in Jerusalem als Hohenpriester fungierte und der bis 73 n. Chr. bestand. Daneben aber breitete sich der Wortgottesdienst in den Synagogen ägyptischer Städte aus, der den Tempel mit seinem Zwang zu strengster Überwachung der kultischen Reinheit entbehren konnte, um den monotheistischen Gottesglauben und den Gehorsam gegen die ethischen Gebote in den Vordergrund zu stellen. Er übte denn auch starken Einfluß auf die nichtjüdische Umgebung aus, so daß der gelegentliche oder dauernde Anschluß von Heiden zunahm, die nun als die «Gottesfürchtigen» oder *Proselyten* (Hinzugekommene) die Ausstrahlung jüdischen Glaubens begünstigten. Für sie wie für die in den anderssprachigen Wirtsvölkern der «heiligen» Sprache des Hebräischen unkundig gewordenen Juden wurde die Übersetzung der gottesdienstlichen Schriftlesung in das Aramäische und noch mehr in das zur Weltsprache werdende Griechisch zu einer Notwendigkeit, die über die mündliche Verdolmetschung zur schriftlichen führte und in der zahlreichen ägyptischen Diaspora im 3. Jahrhundert die allmähliche Übertragung des ganzen Alten Testaments in die griechische Sprache entstehen ließ. Diese sogenannte Septuaginta (der Name, wörtlich «die Siebzig», knüpft an die jüdische Legende von den 72 zu gleicher Zeit arbeitenden Übersetzern an) wirkte zugleich durch ihre An-

passung an das Verständnis der Ausländer auf eine Umstellung des jüdischen religiösen Denkens hin, da sie das irrationale Element des Gottesglaubens mit seinen Antropomorphismen und göttlichen Eigennamen zurücktreten ließ und den Gott der Juden als Kyrios oder «Herrn» oder auch als Pantokrator oder «Allherrscher» bezeichnete und so seine Einzigkeit und Jenseitigkeit hervorhob. Auch die Ethik wird griechischem Denken durch kleinere Änderungen zugänglich gemacht und der Auferstehungsglaube stärker betont. So hatte die werbende Kraft des jüdischen Glaubens auch eine *Rückwirkung der griechischen Denkweise und Kultur* zur Folge, die einer selbstgenügsamen Abschließung und gesetzlichen Einkapselung der jüdischen Gemeinde widerstrebt. Griechische Philosophie, die in einem jüdischen Philosophen wie Philo um die Zeitenwende einen hervorragenden Vertreter gewann, übte einen starken Einfluß auf das ägyptische Judentum. Dieser bedeutende Lehrer führte stoisches und platonisches Denken in den Glauben des Judentums ein und suchte mit Hilfe allegorischer Auslegung die Gotteslehre und das Menschenverständnis des Alten Testaments seinen philosophischen Ideen anzugleichen.

Solche für die Reinheit des jüdischen Glaubens nicht unbedenklichen Strömungen der Diaspora wirkten auch auf *die palästinsische Gemeinde*, wo griechisches Wesen besonders seit der Übernahme der Oberherrschaft durch die Seleukiden, die den syrischen Raum beherrschten, in immer weiteren Kreisen Eingang fand. Es waren vor allem die Priesterkreise von Jerusalem, die sich zu Anfang des 2. Jahrhunderts der *von Antiochia ausgehenden Hellenisierung* öffneten und die Ziele der heidnischen Oberherren unterstützten, mit denen sie als Träger politischer Vorrechte und Freiheiten wie als Verwalter des reichen Tempelvermögens ein gutes Verhältnis zu erhalten befiessen waren. Hier trieb die ganze Entwicklung einer Entscheidung zu, die zwischen völliger Überfremdung oder der Wiederherstellung der Kraft und Reinheit eigenen Wesens zu wählen zwang.

Durch Glieder des Priesteradels, die das Hohenpriesteramt dadurch entwürdigten, daß sie es einander durch Bestechung des Regierungsinhabers und mit Gewalt zu entreißen suchten, kam es jedoch zu schweren Zerwürfnissen mit dem König Antiochus Epiphanes, in deren Verlauf dieser nicht nur in den Tempel eindrang und ihn plünderte, sondern auch Jerusalem ausrauben und

niederbrennen ließ und auf der Höhe südlich des Tempels ein stark befestigtes und durch syrische Truppen geschütztes Gemeinwesen anlegte. Durch weitere Unruhen gereizt, führte er im Jahr 167 den schwersten Schlag gegen die jüdische Gemeinde, indem er alle kultischen Begehungen verbot, die heiligen Bücher verbrannte und den Tempel in ein Zeusheiligtum verwandelte, zu dessen Verehrung das ganze Volk mit Gewalt gezwungen werden sollte.

Mit diesem unerhörten Eingriff in alle bisherigen Rechte verwandelte sich die bisher teils willkommen geheißenene, teils immerhin gehorsam getragene *griechische Oberherrschaft aus einem glänzenden Kulturbringer in ein rasendes Raubtier*, das das innerste Wesen des kleinen Volkes zu vernichten strebte. Hatte die Treue zu der Religion der Väter als der Lebensader der Gemeinde schon bisher das Eindringen fremden Wesens und Glaubens nur mit steigender Besorgnis ansehen und als Gefährdung der eigenen Glaubensgrundlage und Lebensgestaltung verurteilen müssen, so tat sich nun zwischen der so einschmeichelnden hellenistischen Kultur und den immer noch zahlreichen Anhängern des heiligen Bundesgesetzes in Stadt und Land plötzlich ein Abgrund auf, der jede Verständigung unmöglich machte. Hier war man zu äußerstem Widerstand bis zum Martyrium entschlossen und ließ sich durch die nun einsetzende gewaltsame Glaubensverfolgung nicht in der zum letzten bereiten Auflehnung erschüttern. Es brauchte denn auch nur das Losschlagen einer kleinen Gruppe unter Führung des Priesters Mattathias aus der Familie Hasmon im Dorf Modein, um den offenen Widerstand gegen die fremden Bedrücker in heller Flamme auflodern zu lassen. Als Leiter des nun beginnenden Glaubenskrieges gab der älteste Sohn der Familie, Judas, der auf Grund seiner raschen kriegerischen Erfolge den Beinamen Makkabäus «Hammer» erhielt, dem ganzen folgenden Zeitausschnitt die Bezeichnung «Makkabäerzeit». Der hier nicht zu schildernde Freiheitskrieg gegen eine militärisch weit überlegene Macht, in dem auch die übrigen Söhne des Mattathias an führender Stelle ihr Leben einsetzten, brachte im Wechsel glänzender Siege und schmerzlicher Rückschläge nach über 25 Jahren den vollen Erfolg der religiösen und politischen Freiheit in Juda und befestigte die Zuversicht auf die wunderbare Rettung eines treuen Gottesvolks durch die Macht seines göttlichen Herrn in allen Lagen. Zugleich aber barg er den Keim zu gefährlicher Spaltung des neuen Gemeinwesens.

Aus dem ursprünglichen Glaubenskrieg, der durch die Reinheit seiner Motive auch ganz unpolitische Kreise in seinen Bann gezogen hatte, war im Lauf der Zeit mehr und mehr ein Kampf um die Ausbreitung und Sicherung eines Staatswesens geworden, der die Familie der Hasmonäer an die Spitze des Volkes stellte, aber mit skrupelloser Anwendung aller Mittel militärischer Macht und verlogener Diplomatie geführt wurde, wobei die Gegner im Innern, die sich mit der neuen Entwicklung nicht einverstanden erklären konnten, mit der gleichen Härte niedergehalten wurden wie der äußere Feind. Damit war für die gesetzestreuen Kreise, die unter dem Namen Chasidim, «Fromme», zusammengefaßt wurden, die Notwendigkeit der Abkehr von den bisherigen Führern unvermeidlich geworden. Als der jüngste der hasmonäischen Brüder, Simon, sich im Jahre 140 das Königtum und die Hohenpriesterwürde zugleich übertragen ließ, war für sie der entscheidende Bruch des Gesetzes zu Tage getreten, obwohl ein großer Landtag der Priester und angesehensten Laien das entsprechende Dekret genehmigt und die Aufstellung einer Bronzetafel mit seinem Wortlaut beschlossen hatte. Denn hier wurde das den Davididen allein zustehende Königtum und das nur den höchsten Priesterklassen der Aaroniden vorbehaltene Hohepriestertum von einem dazu nicht Berechtigten in Besitz genommen und damit entheiligt. In der immer mehr anschwellenden Bewegung des Pharisäismus trat den Hasmonäern ein Gegner gegenüber, der als entschlossener Hüter des Gesetzes ihre Taten einer scharfen Kritik unterwarf und vom ganzen Volk als der autoritative Schützer der heiligsten Güter der Gesetzesgemeinde betrachtet wurde. Der Verweltlichung der herrschenden Kreise, die mehr und mehr auf die Stufe hellenistischer Dynasten herabsanken, begegnete hier eine bis ins einzelne ausgebildete Gesetzeslehre, die jede Gefährdung der Tora durch einen um sie aufgerichteten Zaun von weiteren Satzungen zu verhindern suchte und das ganze Leben der strengen Zucht einer bis zum letzten geordneten Gesetzesbefolgung unterstellte. Damit verband sich notwendig die Scheidung von den unreinen Gesetzesverächtern, seien es nun Heiden oder mit ihnen verbrüderete Juden, und die Ablehnung aller politischen Betätigung. Nur die Erziehung eines gesetzestreuen Volkes schien eine verheißungsvolle Zukunft und das Kommen des Messias und seines Reiches zu verbürgen. Eine feste Lehrtradition wurde daher in mündlicher Unterweisung durch berühmte Lehrer aus-

gebildet und lieferte den Stoff für die späteren großen Gesetzwerte der Mischna und des Talmud.

Noch ein anderes Phänomen des spätjüdischen Geisteslebens nahm von der tiefen Erschütterung der Jerusalemergemeinde in dieser Zeit seinen Ausgang: es ist die Apokalyptik. Auch sie ist in den Kreisen der Gesetzestreuen beheimatet und zeigt einen neuen Weg, auf dem man in diesem Teil des Volkes einen Halt in den schweren Kämpfen der Makkabäerzeit suchte [130]. Eine ganze Literatur ist aus dieser Bewegung hervorgegangen [133], in der sich ihr eigentümlicher Charakter widerspiegelt, der nicht mit Unrecht als Enthüllung (Apokalyptik) bezeichnet wird. Gegenstand der Enthüllung sind die Geheimnisse des Weltlaufs und besonders des Weltendes, nach denen eine Zeit großer Umbrüche und schweren Leidens mit besonders heißer Sehnsucht auszuschaun pflegt. So hat sich denn auch in Indien und Iran eine ähnliche Literatur entwickelt, die nicht ohne Rückwirkung auf die jüdische geblieben ist. Als ältestes Beispiel solcher Apokalypsen bietet sich uns im Alten Testament das Buch Daniel dar, in dem in der Tat bereits die hervorstechenden Charakterzüge der ganzen Gattung zu finden sind. Dieses ziemlich genau auf das Jahr 164 v. Chr. datierbare Buch ist sichtlich unter dem Eindruck der großen Drangsale in der Verfolgung des Antiochus entstanden und sucht in den Visionen seiner zweiten Hälfte die furchtbare Heimsuchung als den in Gottes Weltplan schon lange festliegenden Moment des Übergangs aus dieser Welt der Sünde und des Verderbens in eine Welt des Friedens und der vollkommenen Gottesgemeinschaft verständlich zu machen. In der Benützung des Namens eines als hervorragender Frommer einer älteren Zeit bekannten Mannes (vgl. Hes. 14, 14ff.), in dem Gebot, die offenbarte Botschaft zunächst zu versiegeln und geheim zu halten, in der geheimnisvollen Unbestimmtheit von Visionsbildern, die Gestalten und Ereignisse früherer und künftiger Zeiten unter verhüllenden Bildern und Motiven wie Tieren, Bergen, Wolken usw. mehr ahnen als klar erkennen lassen, aber gerade in dieser nach bestimmter Deutung verlangenden Ungreifbarkeit faszinierend wirken, in der anscheinend genauen zeitlichen Berechnung des entscheidenden Ereignisses der großen Wende, in der geschlossenen, durch große Perioden gegliederten Einheit des weltgeschichtlichen Geschehens, das sich bis zu kosmischen Ausmaßen ausdehnt, in der Einbeziehung der Engelwelt und in der Ablösung der irdischen

durch eine *jenseitige Gotteswelt* zeigen sich bereits die typischen Züge der apokalyptischen Zukunftsschau. In der späteren Literatur der Henochbücher, der Testamente der zwölf Patriarchen, der Jubiläen u. a. kommen noch astralwissenschaftliche Einzelheiten, Beschreibungen des Weltaufbaus mit Himmel und Unterwelt, vor allem aber der Dualismus zweier von Anfang bestehenden Mächte des Guten und des Bösen, in dem sich iranischer Einfluß bemerkbar machen dürfte, und eine ins Transzendente und Mythische gesteigerte Messiasgestalt, die aber auch noch jüdisch-nationale Züge trägt, hinzu. Zweifellos ist von diesen Stoffen vieles der Weisheitslehre entnommen, die auch im Stil Einfluß ausgeübt zu haben scheint. Das darf aber nicht dazu führen, den ganzen Charakter der Apokalyptik als den eines Ablegers dieser umfassenden Wissensbelehrung zu bestimmen und ihren Zweck mehr in der Anhäufung eines neuen Wissensstoffes als in einer religiösen Botschaft zu sehen. Dagegen spricht die mit der Geschichtsvorstellung eng verknüpfte Gerichtserwartung und Verheißung der Errettung aus der unheilvollen Geschichte kraft der Erwählung des Gottesvolkes, deren Urkunde im Gesetz des Sinai-bundes vorliegt, und die Auffassung der Weisheit als identisch mit dem Gesetz, ohne ihre sonstigen Ansprüche als selbständiger Erkenntnisquelle für die Offenbarung oder gar als Hypostase von eigener schöpferischer Bedeutung zu beachten. Die anscheinend abgelegenen, astronomischen und metereologischen Stoffe bleiben denn auch nicht als fremde Elemente außerhalb der eigentlichen Abzweckung der Apokalyptik stehen, sondern fügen sich dem hierarchischen System kraft der ihnen auferlegten Ordnung ein. Der den Weisheitsschriften eigene immanente Lebenshorizont aber, der das Wohlergehen des Gerechten aus seiner Bemühung zur Erfüllung der einzelnen Gebote ableitet, ist der Apokalyptik fremd; sie sieht Heil und Unheil nur in der Wende zum neuen Äon verwirklicht und faßt das Gesetz nicht als Sammlung einzelner Gebote, sondern als Urkunde der Erwählung auf, deren Bewahrung den Zusammenhang des Einzelnen mit der Heilsgemeinde garantiert [131. 132].

Dieses Denken von der großen Zeitenwende her trennt die Apokalyptik aber nicht nur von der Weisheitslehre, sondern ebenso vom Pharisäismus. Die Aufsplitterung des Gesetzes in lauter gleichwertige Gebote, um deren treue Befolgung es zu ringen gilt, ist ihr fremd, jede Beschäftigung mit einer Exegese des Gesetzes fehlt ihr,

wie sie auch von der mündlich überlieferten Gesetzeslehre nichts weiß. Wenn das Gesetz trotzdem auch hier im Zentrum des Glaubens steht, so ist das durch seine enge Verbindung mit der Geschichte des Gottesvolkes begründet, in der es das Unterpfand für die Erwählung und damit für das Endheil darstellt. Dieses Ziel steht dem eschatologischen Unheil der Völker gegenüber, die Israel bedrängen und zu vernichten streben. So kann die Geschichte als eine einzige große Bewegung zum Heil gesehen werden, in der Israel das bestimmende Zentrum ist. Daher die große Einheit im Geschichtszusammenhang: Als zielgerichtetes Geschehen in der Zeit gibt sie jedem Einzelgeschehen seine unwiederholbare Bedeutung als Beitrag zur Erreichung der göttlichen Endabsicht. Die in immer neuer Form dargestellte Konzeption der geschichtlichen Gesamtschau, die das vielgestaltige Geschehen in seiner einheitlichen Ausrichtung auf die große Wende umfaßt und auf den vor aller Zeit schon festliegenden göttlichen Plan zurückführt, stellt nicht einfach eine deterministische, schematisierte und unzulässig vereinfachte Geschichtsbetrachtung dar, die im Grunde nicht mehr zu wirklichem Geschichtsdanken fähig ist. Sie steht vielmehr der prophetischen Geschichtsschau ganz nahe, nur daß sie sie mit den Mitteln ihrer Zeit zur Darstellung bringt. Ihr festgelegter Ablauf ist deshalb nicht als starrer Determinismus zu bezeichnen; schließt doch Gottes Plan nicht einen mechanischen Ablauf von selbständigen Ereignissen in sich, sondern setzt voraus, daß Gott selbst mit Menschen und Völkern handelt und sie seinem Geschichtsziel dienstbar macht. Hier spricht nicht die Spekulation eines von der wirklichen Geschichte weit entfernten Weisheitslehrers, sondern der Verkünder eines kommenden Heils, dem jedes noch so rätselhafte geschichtliche Ereignis zu dienen hat, und dem es deshalb auch in den erschütterndsten Katastrophen unverzagt entgegenzuhalten gilt. Nicht auf die ängstliche Gesetzesbefolgung des Rabbinismus ist die Heilsgewißheit begründet, sondern auf die Zugehörigkeit zu der Heilsgemeinde, die zum Bewahren des Gesetzes anleitet. Auch in ihrem fremdartigen Gewande ist darum die apokalyptische Bewegung als eine gewaltige Heilspredigt für eine in ihrer Existenz bedrohte Gemeinde zu verstehen, die dem Pharisäismus eine lösende und befreiende Botschaft von der Erlösung an die Seite stellt. Daß ihre Einbeziehung fremder Elemente und Ausdrucksweisen auch zu gefährlichen Mißverständnissen führen

kann, ist nicht zu leugnen und wird durch die weitere Entwicklung bestätigt. Wir werden darauf zurückkommen.

Diese treue Bewahrung und energische Weiterbildung des überkommenen Glaubensbesitzes stoßen jedoch in ihrem Ringen um die lebendige Gottesbeziehung immer wieder auf Hemmungen und Schranken, deren Durchbrechung nicht gelingen will, auf geistige Gegenkräfte, die teils aus den eigentümlichen Schicksalen der Gemeinde, teils aus den fremden Einflüssen der Umwelt ihre Nahrung empfangen und in die Geisteswelt des Judentums jene Gespaltenheit und Unsicherheit hineinragen, die es nicht zu der einheitlichen Ausformung des neuen Lebensstypus kommen läßt.

Hier ist einmal die Neigung zur *Absolutsetzung äußerer Ordnungen* zu nennen, die um so stärker zu werden pflegt, je höher die Inhalte sind, zu deren Schutz jene Ordnungen dienen sollen. Wie die politische Existenzform im Staat der Königszeit von dieser Verzerrung ständig bedroht wurde, so unterlag nun auch die neue Lebensform der rechtlich verfaßten Kultgemeinde der gleichen Gefahr. War sie noch bei Hesekiel und in der nachexilischen Prophetie als das Interim verstanden worden, das nur in der Hinwendung zu der kommenden göttlichen Neuschöpfung seine eigentliche Funktion erfüllen konnte, so verraten die Anhänge zum Hesekielbuch in Kap. 43–48 bereits eine Idealisierung des um den Tempel gescharten Gottesvolkes, die ihm die Segnungen der paradiesischen Heilszeit zueignet und ihm damit Absolutheitswert verleiht. Die priesterliche Schilderung der ewigen Gottesordnung, die in den kultischen Preisliedern als ein gegenwärtig schon wirksames und erfahrbares Gut besungen wird, ist hier offenbar in verhängnisvoller Selbstgenügsamkeit auf die empirische Gemeinde bezogen, deren Gebrechen einem oberflächlichen Optimismus durch vermehrte Gesetzestreue heilbar erscheinen. Damit setzt aber an einer entscheidend wichtigen Stelle eine Vertauschung der Gewichte ein, die den Weg öffnet, auf dem man sich von dem souveränen göttlichen Handeln der Rettung und Vollendung mehr und mehr entfernt und den Schöpfungen menschlicher Frömmigkeit den ersten Platz einräumt. Die Wirkungen zeigen sich nicht nur darin, daß dem Glauben die Weite einer weltumfassenden Heilsvollendung verloren zu gehen droht und die Heiden nur noch als Gegenstand des göttlichen Gerichts gelten, sondern auch in der Art, wie die *Weltherrschaft des heiligen*

Volkes aufs Neue zum Mittelpunkt der Hoffnung wird und die national-partikularistischen Erwartungen der vorexilischen Zeit wieder aufleben läßt (Jes. 65f.; Sach. 9, 11–11, 3; 12, 1 ff.; 14, 1 ff.; Dan. 7, 27; Hen. 90, 30; Jub. 23, 30; 32, 19). Weder der Pharisäismus mit seiner strengen Verurteilung des Heidentums noch die Apokalyptik mit ihrer glühenden Erwartung des Gerichtstages, der aller Ungerechtigkeit ein Ende macht, waren imstande, die Zukunftserwartung von Grund auf neu zu gestalten und an die Stelle der irdischen Lebensgüter ein universales jenseitiges Heilsgut zu setzen, das dem ethischen Handeln ein einheitliches Ziel hätte geben können. So blieb hier eine verhängnisvolle Unsicherheit bestehen.

Zweifellos war diese starke Wendung zu dem irdischen Träger und Vermittler des göttlichen Heils durch die beherrschende Stellung der *Transzendenz* im jüdischen Gottesbild begünstigt. Auch an diesem Punkt wirkt die göttliche Jenseitigkeit als Verlust der Unmittelbarkeit zu Gott, wodurch der Gläubige um so stärker auf die Gemeinde und ihre Ordnungen angewiesen ist. Auf den Besitz des Gesetzes gründet sich seine Gottesgewißheit, auf das Gesetz richten sich Treue, Liebe und Vertrauen der Frommen (Ps. 119; Sir. 29, 9; 4. Makk. 15, 29 ff. usw.). Wie sich durch die Einschlebung dieser unpersönlichen Mittelinstanz die Lebendigkeit des persönlichen Verkehrs mit Gott abschwächt, zeigt sich im Sprachgebrauch darin, daß die Liebe zu Gott trotz mancher schönen Einzelzeugnisse nicht mehr als umfassender Ausdruck der persönlichen Gottesbeziehung festgehalten werden kann. Das Spätjudentum kehrt zu der Gottesfurcht als der Grundlage der Frömmigkeit zurück, die als Angst vor dem göttlichen Richter zur stärksten Triebfeder der Gesetzeserfüllung wird.

Das deutet schon darauf hin, daß der Gebrauch des Gesetzes die ursprüngliche Freiheit seinem Buchstaben gegenüber aufzugeben beginnt. Dazu hat eine Verengung und Übersteigerung des *Vergeltungsglaubens* beigetragen, die sich im Zusammenhang mit der Überschätzung der Kultgemeinde durchsetzte und zum sichtbarsten Kennzeichen der spätjüdischen Frömmigkeit wurde. Wo die Gemeinde sich als Ziel der Wege Gottes betrachtete, da mußte der sichtbare Beweis der göttlichen Gerechtigkeit im Leben ihrer Glieder für den Glauben an die göttliche Weltregierung ungeheure Bedeutung gewinnen. Der Lohn für das treue Halten seiner ewigen Gesetze, die Strafe für die Übeltäter wurde die

zentrale Voraussetzung für die Sinnhaftigkeit des Lebens, weil man nur hier das Wirken der sittlichen Weltmacht anschauen und damit die Gottesgewißheit auch gegen die Anfechtung durch ein rätselhaftes Weltgeschehen behaupten konnte. Der alte Vergeltungsglaube, der die souveräne göttliche Freiheit als Ausdruck des numinosen Geheimnisses immer eingerechnet hatte und dadurch seine elastische Spannkraft erhielt, wurde zum Vergeltungsdogma ausgebaut, das alle Schicksale des Einzellebens wie des Völkerlebens als Auswirkung der lückenlosen göttlichen Gerechtigkeit verständlich zu machen beanspruchte. Damit gewann das religiöse Denken ein unmittelbar einleuchtendes Schema der Weltklärung, das der rationalen Grundrichtung der Gemeindeführung entsprach und zur Widerlegung aller Zweifel eingesetzt werden konnte.

Aber der vermeintliche Gewinn erwies sich als schwerer Schaden. Nirgends ist das gewaltiger ans Licht gestellt als in der Hiob-Dichtung, die die unwahre und verkrampte Vergewaltigung der Wirklichkeit entlarvt, die auf diesem Boden heranwachsen und gerade den aufrichtig Suchenden in die tiefste Verzweiflung stürzen mußte. Die nun nicht mehr abreißen und durch die Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie noch ermutigten *Theodizeeversuche*, von den Freunden Hiobs bis zu den Gegnern des Predigers Salomo, die Gottes Weltregierung gegenüber den Ansprüchen des vernünftigen Denkens zu rechtfertigen unternahmen, verraten die innere Unsicherheit eines Gottesglaubens, der von der unmittelbaren Ergriffenheit durch Gottes Selbsterschließung ebensowenig weiß wie von der Gewißheit des kommenden Reiches.

Für den Gesetzesdienst aber bedeutet die Vergeltungstheorie den Schritt aus der Abhängigkeit in die Sklaverei. Denn unter dem ungeheuren Druck der Verantwortung, der sich nun auf das Handeln der Frommen legt, kann es zu dem *Prinzip der Lückenlosigkeit im Gesetzesgehorsam* kommen, für das alle Gebote auf einer Linie stehen und das Gemeindeglied in eine enge und ängstliche Gesetzestreue hineintreiben, die an die Stelle der persönlichen Geistesleitung den geistlosen Formeldienst setzt. Je eifriger die Gesetzeslehrer unter dem Eindruck des großen Abfalls der Hellenistenfreunde im 2. Jahrhundert das Gesetz durch einen neuen Zaun von Geboten zu schützen suchten, um so unübersehbarer mußten die Einzelforderungen werden, um so üppiger aber auch die Kasuistik und die

mit ihr verbundene Sophistik aufblühen und dem wirklichen Gottesdienst die Lebensluft abschneiden. Ein deutliches Symptom der hier entstehenden Unsicherheit ist das Fragen nach dem «großen Gebot», das von den Lehrern verschieden beantwortet wurde und zu der denkwürdigen Entscheidung Jesu Anlaß gab (Matth. 22, 36ff.).

In die gesamte Frömmigkeitsübung aber nistete sich nun ein Gedanke ein, der wie Krebs in ihr wucherte und ihr die schlichte Einfalt nahm, *der Gedanke an Verdienst und Lohn*. Nicht nur die Ethik wurde durch ihn von innen her verfälscht, auch der Kultus trat durch ihn unter den Gesichtspunkt der frommen Leistung, deren vollkommene Darbringung im Verein mit anderen Gehorsamsleistungen die ersehnte Heilszeit herbeiführen muß, und verlor weithin seine ursprüngliche Bedeutung als lebendiger Ausdruck der schenkenden Gottesgnade. Selbst in die persönlichste Hinknechtung zu Gott mischte sich der Lohngedanke ein und schrieb dem Gläubigen dieselbe Verdienstlichkeit zu wie den frommen Werken, so daß der Preis Abrahams als des Glaubenshelden nicht so sehr beispielhaftes Gottvertrauen als die verdienstliche Leistung im Auge hat, von deren Belohnung alle seine Nachkommen zehren dürfen. Sogar die Umkehr des Sünders, bei der Gottes wirkende Gnade dem Bewußtsein noch gegenwärtig ist, kann gleichzeitig als Leistung betrachtet werden, die von Gott belohnt wird und wunderbare Sühnkraft entfaltet.

Hier wird dann auch die im Spätjudentum dogmatisch verfestigte *Auferstehungshoffnung*, die allerdings durch fremde Gedanken zum Teil philosophischen Ursprungs, wie Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele, Weiterleben des Geistes, Ausmalung von Seligkeit und Verdammnis, stark belastet und von ihrer ursprünglichen Ausrichtung auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott abgelenkt ist, der Lohnsucht auf der einen und dem Vergeltungsbedürfnis auf der andern Seite ausgeliefert und damit ihrer läuternden und vertiefenden Wirkung weithin beraubt.

Von der geistigen Kraft wie von den gefährlichen Belastungen der Gesetzsgemeinde gibt ein überraschender Fund auf einer Felsterrasse über dem Nordende des Toten Meeres, der seit 1948 sich in ständig wachsendem Reichtum erschlossen hat, ein packendes Bild. Es ist *Qumran*, die Siedlung einer jüdischen Sekte, die von ca. 150 v. Chr. bis ca. 132 n. Chr., nur durch zwei längere Zwischenperioden unterbrochen, bewohnt war und deren Aus-

Essener
grabung, zusammen mit der genauen Untersuchung der in der näheren und fernerer Umgebung vorhandenen Höhlen, das Leben und die Gedankenwelt einer fest abgegrenzten Gemeinschaft wieder erstehen ließ. Sie kann mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit mit dem Orden der Essener identifiziert werden, von dem man bisher nur durch schwer kontrollierbare Nachrichten von Josephus, Philo u. a. wußte. Er tritt jetzt trotz mancher bisher nicht gelöster Fragen als greifbare geschichtliche Wirklichkeit vor unser Auge und kann in seiner enormen Bedeutung für die Kenntnis des Spätjudentums und des Christentums kaum überschätzt werden.

Die Stiftung dieser Gemeinschaft geht auf das Jahr + 140 v. Chr. zurück, also auf den Anfang der Regierung des schon erwähnten Königs und Hohenpriesters Simon aus der Familie der Hasmonäer. Seine mit einem provokatorischen Gesetzesbruch beginnende Herrschaft gab für einen Kreis der gesetzestreuen Frommen das Zeichen zu ostentativem Abbruch der Beziehungen zu den im Tempel und Königspalast in Jerusalem herrschenden Kreisen durch Auszug in die jüdische Wüste. Hier leitete ein priesterlicher Lehrer, wahrscheinlich aus hohen priesterlichen Kreisen, die neue Stiftung und legte in festen Ordnungen die Grundlagen ihrer Existenz. Auf Grund der Deutung der geschichtlichen Lage als der großen Krise vor der Wende der Zeiten stand ihm als Ziel die Sammlung des neuen Israel vor Augen, das in Abschließung von der Welt das priesterliche Gesetz kompromißlos erfüllt, um ein reines und heiliges Volk zu schaffen. In dem kommenden Endergericht sollte es als Gottes Werkzeug in den Kampf ziehen, um als Erbe der Verheißung ein neues Jerusalem und einen neuen Gottesfrieden herzustellen [136].

Diese Verbindung der Gesetzestreue, wie sie ja auch die Pharisäer vertraten, mit dem in der Apokalypstik für die nächste Zukunft verheißenen Kommen des neuen Aeon und der ihm vorausgehenden Wehen, das von den Pharisäern als Schwärmerei abgelehnt wurde, tritt als das bezeichnende Merkmal der essenischen Bewegung hervor, trägt aber nicht theoretischen, sondern praktischen Charakter: Durch die lückenlose Gesetzeserfüllung sollen die zum heiligen Krieg der letzten Tage berufenen Kämpfer ausgebildet und gerüstet werden, um in der ungeheuren Versuchung beim Bruch der Zeiten zu bestehen und die Verheißung zu erlangen. So kann auf der einen Seite der hierarchische Aufbau der

Gemeinschaft mit der führenden Stellung des Gründers als des «rechten Lehrers», der zuchtvollen Leitung kleinerer Gruppen durch Priester und der Übertragung der Gesamtverantwortung an die Gemeindeversammlung vollzogen werden, die ganze Disziplin des täglichen Lebens durch eine ausführliche Gemeindeordnung, die zu den besterhaltenen Funden der schriftlichen Hinterlassenschaft der Sekte gehört, ihre unanfechtbare Regel bekommen und das Reinheitsideal mit seinen rituellen Vorschriften und seinen Tauchbädern und Waschungen Erfüllung finden. So wird auch das ständige Studium des Gesetzes und der übrigen heiligen Schriften durch tägliches Vorlesen und Belehrung der Laien, die Auslegung der Propheten durch direkte Beziehung ihrer Drohungen und Verheißungen auf die Lage der Gemeinde in ihrem Kampf mit den Mächten der Welt, das Abschreiben nicht nur der Bücher des Kanons, sondern auch der apokalyptischen Schriften und der eigenen Beiträge zu ihnen, mit allem Fleiß durchgeführt.

Der letzterwähnten Tätigkeit verdanken wir die große Zahl von Schriften, die in vollständigen Rollen, einzelnen Stücken oder kleinen und kleinsten Resten gefunden und identifiziert werden konnten. [134]. Sie umfassen sämtliche Bücher des Alten Testaments (mit Ausnahme von Esther), Erläuterungen zu prophetischen Schriften, viele apokalyptische Schriften (Daniel, Jubiläen, Henoch, Testamente der zwölf Patriarchen u. a.), Erzählungen zur Patriarchen- und Mosezeit, apokryphische Bücher wie Jesus Sirach und Tobias (nicht aber die von Anhängern der bekämpften Dynastie stammenden Makkabäer-Bücher), Sammlungen von Liedern und Gebeten [135], eine große Gemeindeordnung und eine sehr eigenartige sogenannte Kriegsrolle (s. später!). Was die schon 1896 in Kairo gefundene sogenannte Damaskus-Schrift, eine Mahnrede mit geschichtlichen und gesetzlichen Ausführungen, über eine ähnliche Gemeinschaftsgruppe gesetzlicher Richtung aus dem 1. Jahrhundert vor Chr. vermuten ließ, wird nun in eine viel größere Gesamtbewegung hineingestellt. Obwohl das Vorhandensein verschiedener Exemplare dieser Schrift in Qumran festgestellt ist, müssen doch deutliche Unterschiede von der Qumran-Gruppe, die eine nähere Verhältnisbestimmung erschweren, beachtet werden.

Zugleich aber wirkt in Lehre und Leben die apokalyptische Zielbestimmung: die eschatologische Interpretation der heiligen Schriften schafft eine neue Methode der Auslegung, die vor allem

durch typologische Deutung die Vergangenheit mit der Gegenwart und Zukunft verbindet, aber die Allegorie ganz zurücktreten läßt. Die Geschichte seit der Schöpfung wird durch den Gegensatz zweier Geister, die den Charakter von überweltlichen Hypostasen tragen, des Geistes des Lichtes und des Geistes der Finsternis, erklärt. Durch sie wird die Menschheit in zwei Heerlager gespalten, die von Anfang an für die Errettung oder die Vernichtung bestimmt sind. Diese Prädestinationslehre, die mit dem Weltbrand und der ewigen Bestrafung der Frevler ihr Ziel findet, erscheint stark durch iranische Einflüsse bestimmt. Wie hier auch alte Zukunftshoffnungen umgebildet werden, zeigt die Lehre von zwei Messiasgestalten, einer priesterlichen und einer königlichen, die wohl auf die Auslegung von Sach. 4, 1-5. 11-14 und 6, 9-14 zurückgehen. Daß bei dieser Einstellung auf den unmittelbar bevorstehenden Sieg des Lichtes Theodizee und Verdienstberechnung auf Grund einzelner gesetzlicher Leistungen überflüssig werden gegenüber der gewaltigen Verstärkung der Hingabe des irdischen Lebens im Kampf und Martyrium der Endzeit, die von der Auferstehungshoffnung ausgeht, liegt auf der Hand. Wie stark diese Erwartung des letzten heiligen Krieges in die Gestaltung der Gemeinde hineinreichte, zeigt die merkwürdige Schrift «Regel für den Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis», die die ganze Gemeinde als eine in festen Abteilungen mit verschiedener Bewaffnung unter bestimmten Anführern stehende Kriegerschar zeichnet und Anweisungen für die Vorbereitung des Kampfes gibt.

Der sichtbarste Einfluß dieses Glaubens auf die Lebensform der Gemeinde zeigt sich im Zölibat, das in Qumram, dem Zentrum der Bewegung (dagegen anscheinend nicht in den verstreuten kleinen Siedlungen der Anhänger) herrschend war. Es hängt nicht mit asketischen Neigungen zusammen, sondern gründet sich auf die Heiligkeit, die von den zum heiligen Krieg Ausziehenden verlangt wird (5. Mose 20, 7, vgl. 1. Sam. 21, 5 f.). Ebenso wird man Gütergemeinschaft, selbstgewählte Armut, gemeinsame Wohnräume und gleiche Kleidung auf die Erziehung zu absoluter Solidarität zurückführen müssen. So werden denn auch die Essener von den Außenstehenden wegen ihrer Einigkeit, Brüderlichkeit und Nächstenliebe bewundert. Ein plastisches Bild der Erziehung zum Warten und Bereitsein auf die Tage des Messias bieten die nach bestimmten liturgischen Vorschriften geordneten und sakralen

Charakter tragenden gemeinsamen Mahlzeiten, bei denen der Stellvertreter des erwarteten priesterlichen Messias mit den Priestern den Vortritt hat und der Platzhalter des königlichen Messias mit den Laien sich ihnen anschließt. Man wird hier die Vorwegnahme des messianischen Festmahles zu sehen haben, durch die das unmittelbare Bevorstehen des neuen Aeon tief eingeprägt wurde. Der enge Zusammenschluß innerhalb der esoterischen Gemeinde, deren Lehren geheim gehalten werden müssen, hat aber als seine Kehrseite die strenge Abkehr von den Sündern, zu denen auch die unentschiedene Mehrzahl des Volkes gehört, die dem «Frevelpriester» und «Lügenpropheten», mit dem wohl Simon gemeint ist, Gehorsam leistet. Der Haß gegen alle diese Gegner der Gemeinschaft wird ebenso streng gefordert wie die Liebe zu den Gemeindegliedern. Ausgeschlossen aus der Gemeinschaft bleiben auch die Krüppel und Verstümmelten, wobei wohl die für den Priester geltenden Vorschriften auf alle Angehörigen der Sekte ausgedehnt werden.

Die Achtung, die die Essener dem «gerechten Lehrer» entgegenbrachten, grenzt an Anbetung. Er ist der Mittler des neuen Bundes wie Mose der des alten. Auf ihn wurden die Hinweise der Schrift auf den Vorläufer des Messias bezogen. Sein Tod, vielleicht durch einen Überfall Simons auf die befestigte Wüstensiedlung veranlaßt, rief aber keine Wiederkunftshoffnung nach Art der christlichen hervor, wie auch seine bisweilen behauptete Verehrung als leidender Erlöser nirgends nachgewiesen werden kann.

Wie der Gegensatz zum Pharisäismus augenfällig ist, ist die Verwandtschaft mit der Urkirche in Sprache und Gesamtdeutung der Geschichte eindrucklich. Sie zeigt sich besonders in der Sprache der johanneischen Schriften und der ganzen Auffassung der eigentümlichen Lage der gläubigen Gemeinde als eschatologischer Existenz. So ist denn auch die apokalyptische Literatur der Essener in der Urkirche weiter überliefert worden, während sie in der jüdischen Gemeinde in der Hauptsache ausgeschlossen blieb. Doch wird es nicht angehen, die essenische Bewegung deshalb als den Mutterboden der christlichen Gemeinde zu bezeichnen. Denn bei aller Verwandtschaft bleibt der urfundamentale Unterschied bestehen, daß die Sprache der Urgemeinde, auch wo sie stark an die essenische anklingt, durch die Beziehung auf Christus einen ganz anderen Sinn bekommt. Für die Christen ist der Messias bereits gekommen und das Reich

Gottes angebrochen, so daß ihre Gegenwart zwar auch durch ein Warten gekennzeichnet ist, aber ein Warten aus dem Wissen um den großen Gottessieg und um die Gegenwart des erhöhten Königs Christus heraus. Daher tritt an die Stelle des gesetzlichen Buchstabendienstes die durch den Geist vermittelte Freiheit als die Lebensluft der christlichen Gemeinde. Die apokalyptische Überspitzung der Enderwartung und ihre Bereitschaft zum kriegerischen Eingreifen der erwählten Gemeinde bei der Vernichtung der Gottlosen, von der der Pharisäismus, auch wenn er sie ablehnte, sich doch nicht prinzipiell lossagen konnte, steht in völligem Gegensatz zu der Erwartung der Wiederkunft Christi und seiner Aufrichtung der Gottesherrschaft. Schon in der Gegenwart aber zeigt die weltoffene Haltung des christlichen Glaubens und seine durch die Liebe bestimmte Aufnahme der Armen und Gebrechlichen ebenso wie der Verfolger und Widersacher eine in die Tiefe reichende gegensätzliche Haltung zu der Lehre von Qumram.

Im Blick auf die inneren Spannungen und Widersprüche der Glaubenswelt der jüdischen Gemeinde, die gerade durch die eigentümliche Erscheinung der Sekte der Essener in ihrer geschichtlichen Bedingtheit heraustreten, können wir ihre Existenz nur als eine von schwerer Unsicherheit und innerer Zwiespältigkeit bedrohte bezeichnen. Die Botschaft von Gottes Erlösung und Bundestreue erscheint von juristischen Kategorien eingeengt und verkümmert. Auf ihren tiefsten Mangel weisen Gestalten des 1. Jahrhunderts n. Chr. wie der Verfasser des 4. Esra-Buches und der Pharisäer Paulus mit ihrem verzweifelten Kampf um die vor Gott geltende Gerechtigkeit.

Diese geistige Gesamtlage ruft einer schöpferischen Neubegründung des Gottesverhältnisses, in dem die Gnadenstiftung des alten Bundes zur Vollendung kommt, und bildet damit einen Hinweis auf den, der in Wort und Tat die Stiftung des neuen Bundes in seiner Person verkündete.

LITERATUR

Abkürzungen

- AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zwingli-Verlag, Zürich
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Verlag Töpelmann, Berlin
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- VT Vetus Testamentum. Quarterly Published by the International Organisation for the Study of the Old Testament. Verlag E. J. Brill, Leiden

Allgemeine Literatur zur Geschichte und Religion Israels

Mit * sind Werke bezeichnet, die dem Leser zu einer ersten Weiterführung helfen können. Die übrigen Angaben sollen den Anstoß zu einem tieferen Eindringen in die wissenschaftliche Behandlung des Stoffes bieten.

- 1 * E. Auerbach, Wüste und gelobtes Land. 2 Bde. Berlin 1932/36.
- 2 M. Noth, Geschichte Israels. Göttingen 1966.
- 3 W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum. (Sammlung Dalp Bd. 55) Bern 1949.
- 4 Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Bd. 2: Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen. Bern 1953.
- 5 Handbuch der Orientalistik, ed. B. Spuler. Bd. I, 1. Abschnitt. Religionsgeschichte des Alten Orients. Leiden 1964.
- 6 Fischer-Weltgeschichte Bd. 3: Die altorientalischen Reiche. Frankfurt am Main 1966.
- 7 Saeculum Weltgeschichte. Bd. 2: Neue Hochkulturen in Asien, Die ersten Hochreligionen, Die griechisch-römische Welt. Freiburg i. Br. 1966.
- 8 E. Sellin, Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. 2 Teile. Leipzig 1933.
- 9 W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. Stuttgart u. Göttingen 1968. Teil II und III: Gott und Welt, Gott und Mensch. 1964.

- 10 L. Köhler, Theologie des Alten Testaments. Tübingen ²1946.
 11 O. Procksch, Theologie des Alten Testaments. Gütersloh 1950.
 12 Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Neukirchen 1956.
 13 G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München ¹1962. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München ²1962.
 14 * C. H. Gordon, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments. Einsiedeln 1956.
 15 H. Ringgren, Israelitische Religion (= Die Religionen der Menschheit, ed. Schröder, Bd. 26). Stuttgart 1963.
 16 J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments. Berlin 1938.
 17 J. Hempel, Gott und Mensch im Alten Testament. Stuttgart ²1936.
 18 H. van Oyen, Ethik des Alten Testaments. Gütersloh 1967.
 19 N. Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. München u. Basel 1968.
 20 * C. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments. (Sammlung Dalp Bd. 26) Bern u. München ²1960.
 21 * W. J. Harrington, Zeugnis der Offenbarung. Bd. 1: Einführung in die Bibel. (Kathol. Bibelwerk) Stuttgart 1966.
 22 * R. Rendtorff, Das Werden des Alten Testaments. Neukirchen 1959.
 23 * M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels. Neukirchen ¹1967.

Auslegungen des Alten Testaments:

- 24 * Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften. Stuttgart (Calwer Verlag).
 25 * Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk (Vandenhoeck & Ruprecht).
 26 * Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde. Zürich. (Seit 1960 unter dem Titel: Zürcher Bibelkommentare.)

Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament:

- 27 Altorientalische Texte zum Alten Testament, ed. H. Gressmann. Berlin und Leipzig ²1926.
 28 Altorientalische Bilder zum Alten Testament. Berlin u. Leipzig 1927.
 29 * A. van Deursen in Zusammenarbeit mit W. Baumgartner: Biblisches Bildwörterbuch. Basel 1955.

Bibellexika

- 30 K. Gallig, Biblisches Reallexikon. (Handbuch zum Alten Testament I.1). Tübingen 1937.

- 31 Biblisch-Historisches Handwörterbuch, ed. B. Reicke und L. Rost, 3 Bde. Göttingen 1962/66.
 32 * Calwer Bibellexikon, ed. Th. Schlatter. Stuttgart 1967.
 33 * Bibellexikon, ed. H. Haag. Einsiedeln 1968.

I. Vorzeit

- 34 A. Alt, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. 1929. (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I. S. 1-78. München 1953).
 35 * F. M. Th. Böhl, Das Zeitalter Abrahams. Leipzig 1930 (= Der Alte Orient, 29, 1).
 36 * R. de Vaux, Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. Düsseldorf 1961.

II. Der Bundesgott

II/1

- 37 * M. Buber, Moses. Heidelberg ²1952.
 38 * E. Auerbach, Moses. Amsterdam 1953.
 39 * G. von Rad, Mose (Wege in die Bibel). Göttingen 1940.

II/2

- 40 M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels. (BWANT X 4, 1). Stuttgart 1930.
 41 G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. (BWANT 4, 26) Stuttgart 1938.
 42 G. E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburgh 1955.
 43 W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen 1961.
 44 K. Baltzer, Das Bundesformular. Neukirchen 1960.
 45 J. Begriff, Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform. ZAW 1944, S. 1-11.
 46 A. Jepsen, Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit. Festschrift W. Rudolph, Tübingen 1961, S. 161 ff.
 47 M. Buber, Königtum Gottes. Berlin ²1936.
 48 * Jean L'Hour, Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament. (Stuttgarter Bibelstudien 14) Stuttgart 1967.

II/3

- 49 * J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung. Bern u. Stuttgart ²1962.

- 50 Henning Graf Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog. Gütersloh 1962.
 51 M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch. Halle 1940 (= Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1957, S. 9ff.)
 52 A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch. (BWANT III, 5) Stuttgart 1927.
 53 * H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. (ATHANT 37) Zürich 1960.
 54 H. Cazelles, Etudes sur le Code de l'Alliance. Paris 1946.

III/4

- 55 H. H. Rowley, The Meaning of Sacrifice in the Old Testament. Manchester 1950. (Vgl. Nr. 68)
 55^a J. Gray, The legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament (Suppl. to VT, Vol. V) Leiden 1957.

III. Der Einfluß der Landnahme auf den Glauben des Bundesvolkes

III/1

- 56 A. Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina. 1925. (Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, S. 1 ff. München 1953).
 57 * M. Buber, Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee. Zürich 1950.
 58 * J. J. Stamm, Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel. Zürich 1961.
 59 G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel. (ATHANT 20) Zürich 1951.
 60 G. Schmitt, Der Landtag von Sichem. (Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe, H. 1) Stuttgart 1964.
 61 * K. Galling, Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt. (Der Alte Orient 28, 3/4) Leipzig 1929.
 62 L. Rost, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. Heidelberg 1965.
 63 A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts. 1934 (Kleine Schriften I. München 1953, S. 278-332).
 64 M. Noth, Das Amt des Richters Israels. Festschrift Bertholet, Tübingen 1950, S. 204/17.
 65 * R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I, II. Freiburg i. Br. 1960/62.

III/2

- 66 E. Jacob, Ras Shamra et l'Ancien Testament. Neuchâtel 1960.
 67 J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra übersetzt. Budapest 1951.
 68 A. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite. Paris 1941.

- 69 *H. Schmökel, Kulturgeschichte des Alten Orient. (Kröners Taschenausgabe Bd. 298) Stuttgart 1961.

III/3

- 70 H. Junker, Prophet und Seher in Israel. Trier 1927.
 71 A. Weiser, Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. (FRLANT 81) 1962.
 72 J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel. Oxford 1967.
 73 G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten. (ATHANT 25) Zürich 1953.
 74 A. Jepsen, Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte. München 1934.

IV. Die Zeit des Nationalstaats

IV/1

- 75 J. de Fraine, L'Aspect Religieuse de la Royauté Israélite. (Analecta Biblica 3) Rom 1954.
 76 H. Frankfort, Kingship and the Gods. Chicago 1948.
 77 G. Widengren, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart 1955.
 78 K.-H. Bernhardt, Das Problem der Altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament. Leiden 1961.
 79 W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel (BZAW 80). Berlin 1961.
 80 J. A. Soggin, Das Königtum in Israel (BZAW 104). Berlin 1967.

IV/2

- 81 A. R. Johnson, The cultic Prophet in Ancient Israel. Cardiff 1944.
 82 A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Uppsala 1945.
 83 S. Mowinckel, Kultprophetie und prophetische Psalmen. (Psalmstudien III) Kristiania 1923.
 84 H. H. Rowley, The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study. (The Servant of the Lord. Oxford 1964, S. 95-135)
 85 M. Noth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1957, S. 230ff.)
 86 A. Malamat, Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible. Suppl. to VT, Vol. XV. Leiden 1965, S. 207ff.

IV/3

- 87 *E. W. Heaton, Die Propheten des Alten Testaments. Ihre Lehre und ihre bleibende Bedeutung. München 1959.
 88 * C. Kuhl, Israels Propheten. (Dalp-Taschenbücher 324) Bern u. München 1956.

- 89 S. Mowinckel, Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten. Oslo 1941.
- 90 A. Weiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament. (BWANT 55) Stuttgart 1931.
- 91 O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament. (BZAW 64) Giessen 1934.
- 92 *M. Buber, Der Glaube der Propheten. Zürich 1950.
- 93 *W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten. Göttingen 1963.
- 94 H. Gressmann, Der Messias. (FRLANT, N.F. 26. H.) Göttingen 1930.
- 95 S. Mowinckel, He that comes. Oxford 1956.
- 96 H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. Trier 1956.
- 97 E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten. Diss. Heidelberg 1956.
- 98 R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus. (BZAW 75) 1957.
- 99 W. Beyerlin, Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha (FRLANT 72) Göttingen 1959.
- 100 *W. Eichrodt, Die soziale Botschaft der Propheten. (Die soziale Botschaft des Alten Testaments für die Gegenwart, ed. B. Balsheit u. W. Eichrodt) Zürich 1942.
- IV/4*
- 101 G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium. (BWANT III.11) Stuttgart 1929.
- 102 G. von Rad, Deuteronomiumstudien. (FRLANT 45) Göttingen 1947.
- 103 H. Breit, Die Predigt des Deuteronomisten. München 1933.
- 104 F. Horst, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium. Göttingen 1930.
- 105 Th. L. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament. (AThANT 24) 1953.
- 106 A. Alt, Die Heimat des Deuteronomiums. (Kl. Schriften II, 250/75) 1953.
- 107 O. Bächli, Israel und die Völker. (AThANT 41) Zürich 1962.
- 108 M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Kap. I. Das deuteronomistische Werk. Halle 1943.
- 109 E. Junge, Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia. (BWANT 75) Stuttgart 1937.
- IV/5*
- 110 G. von Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch. (BWANT IV.13) Stuttgart 1934.

- 111 H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel. (BWANT IV.13) München ¹1962.
- 112 R. Rendtorff, Die Gesetze in der Priesterschrift. (FRLANT 62) Göttingen 1954.
- 113 K. Koch, Die Priesterschrift von Ex. 25 bis Lev. 16. (FRLANT 71) Göttingen 1959.
- 114 H. Graf Reventlow, Das Heiligskeitsgesetz formgeschichtlich untersucht. (Wiss. Monogr. z. A. u. NT. 6. Band) Neukirchen 1961.
- 115 Chr. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz (Theol. Stud. ed. H. Urner, Bd. 20) Berlin 1964.

V. Die jüdische Gemeinde

V/1

- 116 *J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und in Israel. (AThANT 10) Zürich 1940.
- 117 Ch. R. North, The suffering Servant in Deutero-Isaiah. Oxford 1948.
- 118 H. H. Rowley, The Servant of the Lord and other Essays on the O.T. Oxford ¹1965.
- 119 O. Kaiser, Der königliche Knecht. (FRLANT 70) Göttingen 1959.

V/2

- 120 E. Janssen, Juda in der Exilszeit. (FRLANT 69) Göttingen 1956.
- 121 W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen ¹1926.
- 122 R. Sander, Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum. (BWANT IV.16) Stuttgart 1935.
- 123 P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen 1934.
- 124 A. T. Nikolainen, Der Auferstehungsglaube in der Bibel und in ihrer Umwelt I, II. Helsinki 1944/46.
- 125 O. Schilling, Der Jenseitsglaube im Alten Testament. Mainz 1951.
- 126 J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. (BZAW 62) Berlin 1933.
- 127 *W. Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit. Tübingen 1933.
- 128 H. Ringgren, Word and Wisdom. Lund 1946.
- 129 E. Schmitt, Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach. Freiburg i.Br. 1954.
- 130 H. H. Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Einsiedeln 1965.
- 131 D. Rössler, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie. Neukirchen 1960.

- 132 O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*. Neukirchen 1962.
 133 P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel I*. Augsburg 1928.
 134 H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. 2 Bde. Berlin 1953/58. *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*. Berlin 1962.
 135 G. Molin, *Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer*. Freiburg i. Br. u. München 1957.
 136 F. M. Cross, *Die antike Bibliothek von Qumran*. Neukirchen 1967.
 137 P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* übersetzt und erläutert. Heidelberg 1966.
 138 W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*. Neukirchen 1968.
 139 G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin 1969.

Zur Verwendung des Literaturverzeichnisses seien einige Hinweise beigefügt. Es handelt sich dabei nicht um eine Sammlung von Belegstücken für die vorausgehenden Ausführungen; eine solche würde den zur Verfügung stehenden Raum weit überschreiten. Wer nähere Belege für diesen oder jenen Abschnitt wünscht, sei deshalb auf das unter Nr. 9 angeführte Werk des Verfassers über die Theologie des Alten Testaments hingewiesen, wo ihm ausführliche Auskunft geboten ist. Unser Verzeichnis möchte vielmehr dem Leser Literatur nennen, die eine Weiterführung in die behandelten Probleme darbieten kann. Dabei sind keineswegs nur solche Veröffentlichungen genannt, die mit der Auffassung des Verfassers übereinstimmen, sondern ebenso abweichende Stimmen berücksichtigt, um dadurch die Problemlage schärfer hervortreten zu lassen. Zur leichteren Benützung dienen bei Zitaten in eckige Klammern gestellte Zahlen im Text, die auf die betreffenden Nummern des Literaturverzeichnisses hinweisen. Dieses ist außerdem der besseren Übersicht halber nach den Kapiteln und Unterabschnitten des Textes angeordnet.

Die beiden letztgenannten Nummern 138 und 139 konnten wegen der vorgeschrittenen Drucklegung im Text leider nicht mehr berücksichtigt werden.

ALEXANDRE SAFRAN

Die Kabbala

Gesetz und Mystik in der jüdischen Tradition. Aus dem Französischen übersetzt von Johannes Isenring. 351 Seiten. Leinen 28.–

«Die Vorzüge dieses umfassenden Werkes beruhen darin, daß es vielen Vorurteilen erfolgreich entgegentritt und einen tiefen Einblick in die großartige Welt mystischer Spekulation gewährt. Viele Wege führen sogar zur modernen christlichen Religionsphilosophie Teilhard de Chardins.» *Zeitschrift deutscher Freimaurer*, Hamburg

HANS JOACHIM SCHOEPS

Barocke Juden – Christen – Judenchristen

125 Seiten. Leinen 13.80

«Ein in jeder Hinsicht interessantes, schönes und nachdenklich machendes Büchlein!»
Die Tat, Zürich

HANS JOACHIM SCHOEPS

Das Judenchristentum

Untersuchungen über Gruppenbildungen und Machtkämpfe in der frühen Christenheit.

Dalp-Taschenbücher, Band 376. 118 Seiten. 2.80

«Das Buch eignet sich ausgezeichnet als eine erste Einführung in diese religiöse Gemeinschaft. Es trägt dadurch gleichzeitig bei zu dem Dialog zwischen Judentum und Christentum.»

Begegnung, Köln

FRANCKE VERLAG BERN UND MÜNCHEN

Christliche Dichter im 20. Jahrhundert

Beiträge zur europäischen Literatur. Begründet von Hermann Friedmann und Otto Mann. 2., veränderte und erweiterte Auflage. Herausgegeben von Otto Mann. 506 Seiten. Leinen 38,-

«So merkwürdig dies sein mag, man liest dieses wissenschaftliche Werk mit Erschütterung. Es wirkt wie eine Versammlung des europäischen Geistes zu entscheidendem Aufbruch.»

Hannoversche Allgemeine Zeitung

GERHARD ROSENKRANZ

Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen

Sammlung Dalp, Band 100. 328 Seiten. Leinen 15,80

«Das Buch bietet eine hervorragende Übersicht über die ganze Vielfalt der Einheitsbestrebungen und ihre Motive auf beiden Seiten sowie über das Selbstverständnis der asiatischen Religionen und die Beurteilung, die die sogenannten «Heiden» durch die christliche Theologie in Vergangenheit und Gegenwart erfahren haben.»

Südwestfunk, Baden-Baden

KARL ZIMMERMANN

Das Große Buch

Einführung in die Bibel.

Sammlung Dalp, Band 74. 278 Seiten. Leinen 11,80

Dieses Werk versucht, dem Menschen der Gegenwart den Weg in die Bibel zu öffnen. Jede biblische Schrift wird im Hinblick auf Entstehung, Anliegen und Inhalt kurz besprochen. Knappe Darstellungen der Geschichte Israels und des Urchristentums vertiefen das Verständnis.

FRANCKE VERLAG BERN UND MÜNCHEN

Moderne Wissenschaft im Taschenbuch

Je Band 2,80

Doppelband (D) 3,80 – Großband (G) 4,80

Dalp
Taschen-
bücher

- 362: Pnina Navé, *Die neue hebräische Literatur*.
363: Karl Ulmer, *Nietzsche*. Einheit und Sinn seines Werkes.
364: Emmy L. Kerkhoff, *Kleine deutsche Stilistik*.
365: Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus*.
366: Franz A. Stein, *Verzeichnis der Orchestermusik*.
368D: Johannes Holthusen, *Russische Gegenwartsliteratur I. 1890-1940*.
369D: Johannes Holthusen, *Russische Gegenwartsliteratur II. 1941-1967*.
370: Georg Hermanowski, *Die moderne flämische Literatur*.
371D: Friedrich Schürt, *Cervantes*. 2. Auflage.
372D: Albert Wellek, *Psychologie*. 2. Auflage.
373: Max Lüthi, *Shakespeare*.
374: Leopold von Wiese, *Der Mensch als Mitmensch*.
375: Kurt Jaritz, *Babylon und seine Welt*.
376: Hans-Joachim Schoeps, *Das Judentum*.
377: Otto Bastian, *Die europäischen Sprachen*.
378: Franz Niedermayer, *Spanische Literatur des 20. Jahrhunderts*.
379G: Wilhelm Hortmann, *Englische Literatur im 20. Jahrhundert*.
380D: Thomas Koebner, *Hermann Broch*. Leben und Werk.
381: Wilhelm Keller, *Das Problem der Willensfreiheit*.
382D: Ludwig Curtius, *Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken*.
383D: H. W. Häusermann, *Moderne amerikanische Literatur*.
384D: Albert Menne, *Einführung in die Logik*.
385G: Franz A. Stein, *Verzeichnis deutscher Lieder seit Haydn*.
386: Hans Reiss, *Politisches Denken in der deutschen Romantik*.
387: Rolf-Dieter Herrmann, *Künstler und Interpret*.
388D: Albert Wifstrand, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*.
389D: Paul Feldkeller, *Wörterbuch der Psychopolitik*.
390D: G. K. Schmelzeisen, *Recht und Rechtsdenken*.
391G: Winfried Engler, *Französische Literatur im 20. Jahrhundert*.
392D: Erwin Hölzle, *Lenin und die russische Revolution*.
393: Predrag Grujić, *Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart*.
394D: Walther Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*.

Das heute brennend gewordene Schicksal des neuen Israel läßt die Frage nach der geistigen Grundlage seines Wesens in weiten Kreisen lebendig werden. Sie ist untrennbar von seinem heiligen Buch, dem Alten Testament, dessen vielfach verschlüsselter Inhalt jedoch nicht leicht zugänglich ist. Dazu eine allgemein verständliche Einführung zu geben ist die Absicht der vorliegenden Darstellung der Religionsgeschichte Israels. Sie lenkt den Blick des Lesers unter Verzicht auf eine Anhäufung von Daten und Namen des äußeren Geschehens immer wieder auf die inneren Bedingungen der Behauptung und Entfaltung eines Gottesglaubens, der der umgebenden Religionswelt in bleibender Fremdheit gegenübersteht. Sein Eigengepräge zeigt sich schon bei der ersten Gemeinschaftsbildung, in der einige Wanderstämme der Steppe sich der religiösen Führung eines prophetischen Verkünders unterstellen. Er vermag ein geschichtliches Befreiungserlebnis als den Aufbruch zu einer neuen zukunftssträchtigen Lebensgestalt zu deuten: Das hier begründete Bündnis des souveränen göttlichen Herrn mit den ihm vertrauenden Menschen schließt Gottverbundenheit und Mitmenschlichkeit untrennbar zusammen. Die lebendige Macht dieser geistigen Ganzheit setzt sich in den kulturellen und politischen Wandlungen Israels in wechselnden äußeren Formen durch, ohne dabei ihr eigenes Wesen zu verlieren. Vielmehr wird ihr in ihren Kämpfen immer wieder das helfende Eingreifen berufener geistiger Führer geschenkt, aus dem sich eine unerhört reiche Glaubenswelt entfaltet. Trotz starker Spannungen und polarer Gegensätze verleugnet sie darum nie die ursprüngliche Kraft einer einheitlichen Lebensdeutung, sondern bewahrt auch in verderbendrohenden Krisen die unerschütterliche Gewißheit kommender Vollendung.