

der Wirklichkeit der Gnade beraubt ist, die ihm nach katholischer Lehre durch die Taufe und das Wort Gottes übermittelt wird (ebenda S. 284).

Eine katholische Symbolik müßte deutlich machen, welche Einbuße das mit der Taufe empfangene „Sein in Christus“ erleidet, wenn die Ganzheit der Kirche als personale, hierarchische Körperschaft, die mit dem ihr anvertrauten Sakrament der Einheit den Ausweis der Liebe und des Gehorsams fordert, zugunsten einer theologischen Doktrin preisgegeben wird, einer Doktrin, hinter welcher auch noch politische Mächte stehen. Man dürfte wohl von der verbleibenden „Einheit der Gnade“ nur reden, wenn gleichzeitig die Pervertierung dieser Einheit dargestellt wird. Wer das redliche Bemühen von Helmut Thielicke um eine „Theologische Ethik“ für das öffentliche Leben studiert, erfährt, welche verheerenden Folgen die haeretische Urstandslehre vom Verlust der Gottebenbildlichkeit durch die Sünde bis in den Bereich der politischen und wirtschaftlichen Mächte ausübt hat. Er sagt, die reformatorische Rechtfertigungslehre könne zur Aufhebung der Personalität des Menschen führen, weil sie die im gefallen Menschen verbleibende ontische Qualität der Imago nicht anerkennt (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416f.). Das ist aber letzten Endes die Folge der Preisgabe der apostolischen Lehrautorität. Da hilft es nichts: es muß von einem Seinsverlust gesprochen werden, der auf einen Verlust an Gnade zurückgeht. Dieser kann nicht allein durch eine synodale Korrektur der lutherischen Bekenntnisschriften mit Hilfe der neutestamentlichen Exegese behoben werden, wie das Schlink in seinem Werk zu glauben scheint, oder durch eine Vertiefung der persönlichen Frömmigkeit. Das Sein Christi in den Gläubigen durch den Heiligen Geist bedarf einer gültigen Entsprechung zu dem Sein Christi in der Kirche: dieses wird nicht durch „katholische“ Intentionen in Theologie und Liturgie und eine katholischere Lehre von der Kirche ersetzt, obwohl derartige Bemühungen von Lutheranern eine gewisse Seinsverhaftung bezeugen.

Wer sich auf dieses Feld begibt, muß aber den evangelischen Freunden zugestehen, daß im katholischen Raum ein analoges, wenn auch nicht so bedrohliches Phänomen der Seinsverdunkelung durch Doktrinen vorliegt. Die Geschichte der Theologie weiß davon genug, man denke nur an die Meßopferlehre des ausgehenden Mittelalters oder der Reformationszeit oder an die kanonistische Lehre von der Kirche oder an die rationalistische Lehre vom Glauben eines J. Kleutgen. Letztere ist neuerdings von Wilhelm Bartz, Trier, zurechtgerückt worden („Das Problem des Glaubens“, Paulinus-Verlag Trier); und auch das Schrifttum von Franz Xaver Arnold hat sie überwunden („Dienst am Glauben“ und „Theologie der Seelsorge“). Die volle Wahrheit der katholischen Kirche ist nicht immer in den Doktrinen ihrer Theologen gegenwärtig, und das Glaubensbewußtsein hat zuweilen darunter zu leiden. Aber theologische Erkenntnis ist den Schwächen menschlichen Erkennens überhaupt ausgesetzt, sie ist in ihrem Vollzug kreatürlich und muß sich immer neu am Geiste Gottes messen lassen. Sie bedarf ständig neuer Erleuchtungen aus der Heiligkeit der Kirche und neuer Eingriffe des lebendigen Lehramtes, dessen Bedeutung herauszuarbeiten die vornehmste Aufgabe einer katholischen Symbolik sein wird. Ein Jahrhundert großer Erfahrungen haben wir vor Möhler voraus.

Zum Abschluß unseres Berichtes über Gordons Einleitung in die alttestamentliche Zeitgeschichte (vgl. ds. Jhg. S. 33 u. 130) sei noch seine Behandlung der religiösen Ideen des AT dargestellt.

Schöpfung und Sündenfall

Als religiöses Gedankengut aus grauer Vorzeit muß das angesehen werden, was Gen. 1—11 berichtet, besonders das „Epos“ von der Schöpfung und von der Sintflut (S. 297), und andererseits vor allem der Bericht der ältesten sumerisch-babylonischen Epen über Gott und Schöpfung, Gott und Mensch, Unsterblichkeit und Tod, Sünde und Gericht. Auf die ägyptischen Texte geht Gordon nicht ein. Selbst wenn man annimmt, daß verschiedene Stücke der biblischen Urgeschichte im Priesterkodex überarbeitet wurden, ist ihr Grundstock doch nicht dort erst erfunden worden, sondern er enthält älteste Überlieferung. Und was die babylonischen Mythen von der Schöpfung und von Gilgamesch betrifft, so sind sie sicherlich sumerischen, wenn nicht gar vorsumerischen Ursprungs (S. 31, 32).

Die Schöpfungsberichte Babylons und der Bibel sind radikal verschieden (S. 37). Den beiden biblischen Schöpfungsberichten ist der strenge Monotheismus wesentlich, dem ersten dazu der Gedanke der Schöpfung der Urmaterie aus dem Nichts. Der sumerisch-babylonische Schöpfungsmythos kennt dagegen eine ganze Götterwelt, die zum Teil erst erschaffen wird; die Welt aber entsteht aus dem vorhandenen Chaos, personifiziert in der als weibliche Gottheit gedachten Tiamat. Wie bei allen heidnischen Schöpfungsmythen handelt es sich hier also strenggenommen nicht um Welterschöpfung, sondern um Weltgestaltung, um Überführung des Chaos zum Kosmos, wie in der Bibel im Sechstageswerk. Wesentlich ist dem biblischen Schöpfungsbericht ferner die göttliche Sechstageswoche mit dem siebenten Tage als Ruhetag, dem auf babylonischer Seite die rein äußere Ähnlichkeit entspricht, daß das dortige Schöpfungsepos auf sieben Tafeln steht. Daraus entsteht in Israel und nur in Israel die siebentägige Woche mit dem Sabbatgebot, der Sabbatzyklus von sieben Jahren und die sieben Sabbatzyklen mit dem Jubiläumsjahr (S. 22).

Mit dem Bericht über die Erschaffung von Mann und Frau geht die Bibel dann auf die grundlegenden Fragen nach dem Verhältnis von Mensch und Gemeinschaft ein. In den babylonischen Mythen taucht eine solche Fragestellung erst im Gilgameschepos auf, wo Engidu aus der Gemeinschaft mit den Tieren zu der der Menschen findet, aber nicht auf dem Wege eines rein geistigen Prozesses wie Adam. Die Paradies- und Sündenfallgeschichte lehrt nach Gordon, daß der Mensch gegen Gottes Willen das eine von den zwei Vorrechten oder Charakteristiken Gottes erhalten habe: die Erkenntnis; daß er aber durch Gott davon abgehalten worden sei, sich auch das andere zu verschaffen, die Unsterblichkeit, die den Menschen ganz zum Gott gemacht hätte. Diese Erklärung steht und fällt mit der Deutung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böses. Ist „Gut und Böses“ nur Antonymon für „alles“, oder ist es eine Umschreibung für das Sein im Guten mit der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zum Bösen und umgekehrt (hebr. *jada'* ist mehr als nur theoretisches Wissen, es ist geistiges Besitzen)? Die Gottesidee und der Zusammenhang, auch mit den folgenden Kapiteln, verbieten die erste Auffassung. Gott enthielt doch dem Menschen nicht jegliche Er-

kenntnis vor (vgl. Gen. 2, 19ff.) noch „die Erkenntnis von Gut und Böses“, wie sie dem Menschen kraft seiner Gewissensanlage zukam, sondern nur „die Erkenntnis von Gut und Böses, wie Gott sie hatte“ (Gen. 3, 5. 22), diese aber auch nicht für immer, sondern nur für die Zeit der Bewährungsprobe. Wir stehen hier vor der Paradoxie des göttlichen Gnadenwirkens wie bei der Prüfung Abrahams, der den Sohn der Verheißung opfern sollte, aus dem ihm eine große Nachkommenschaft versprochen war. Der Mensch wäre geworden wie Gott im Erkennen von Gut und Böses (Gen. 3, 22), wenn er gewartet hätte, bis Gott diese Erkenntnis ihm gewährte. Da er sie sich eigenmächtig verschaffen wollte, ging er ihrer verlustig und dazu der ihm zgedachten Unsterblichkeit, die nur Sinn hatte in Verbindung mit der gottähnlichen „Erkenntnis von Gut und Böses“. Gerade der Adapamythus, den Gordon herbeizieht, hätte ihn belehren müssen, daß die Bibel, indem sie die dem Adapa zugeschriebene allgemeine Weisheit als „Erkenntnis von Gut und Böses“ präzisiert, sich von allem Mythologischen distanzieren und dem Bericht eine sittlich-religiöse Note geben will. Die Auffassung Gordons von Gen. 3 als einem Bericht von der Erhebung des Menschen halbwegs zur Gottheit ist sachlich abwegig. Als eine der schlimmsten Folgen der Ungehorsamstat des Menschen erscheint in der biblischen Urgeschichte mehr als einmal die Neigung des Menschen zum Bösen (Gen. 3, 7; 4, 5ff.; 4, 23f.; 6, 1ff.; 6, 5; 9, 22; 11, 4).

Wenn aus Gen. 6, 5f. gefolgert wird, Gott habe die Menschen und die Schöpfung als einen Fehlschlag empfunden (S. 25), so hat man auch da aus der Stelle mehr herausgelesen als angängig. Hier ist anderweitige Mythologie zum bloßen Anthropomorphismus verblaßt.

Vom Sintflutbericht der Bibel und des Gilgameschepos sagt Gordon nicht ohne Grund, daß sie ganz ähnlich seien und auf eine gemeinsame Quelle zurückgingen (S. 37). Doch darf auch hier nicht übersehen werden, daß der biblische Bericht eindeutig monotheistisch ist gegenüber der Vielheit der Götter und ihrer Uneinigkeit im babylonischen Epos. Ferner ist der biblische Bericht viel mehr versittlicht, insofern die Sintflut ganz klar als Strafe für die Sünden der Menschen erscheint. Utnapischtim und seinem Weibe wird nach der Flut ganz unmotiviert die Unsterblichkeit zuteil, während Noe dadurch unsterblich wird, daß Gott ihn zum Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes und zum Partner eines neuen Bundes zwischen sich und den Menschen bestimmt. Dieser enthält u. a. das Verbot menschlichen Blutvergießens (durch Mord) und tierischen Blutgenießens.

Durch keine altorientalische Parallele ist der biblische Bericht vom Turmbau von Babel belegt mit seiner Tendenz, die Sprachverschiedenheit unter den Menschen auf ein göttliches Strafgericht für einen schweren Akt menschlicher Hybris zurückzuführen.

Bei der Darstellung der ägyptischen und sumerisch-akkadischen Geschichte bis zur Amarnazeit weist Gordon auf einige wichtige religiöse Phänomene in diesen Kulturen hin, die den in der Bibel erst mit der Patriarchenzeit auftauchenden zeitlich weit vorausgehen. Einzelheiten darüber können hier leider nicht berichtet werden.

Die Patriarchen

Die Mitte der Patriarchenerzählungen ist der ewige Bund, den Gott mit Abraham eingeht. Dadurch wird Gott der Gott Abrahams und seiner Nachkom-

men, diese sein Volk und das Land Kanaan ihr Land. Bundeszeichen wird die Beschneidung. Die biblische Erklärung des Namens Isaak, die ihn mit dem Verbum „lachen“ zusammenbringt (Gen. 21, 6), möchte Gordon auf Grund einer Stelle in den ugaritischen Texten in dem Sinne aufgefaßt wissen, daß der Name bedeute: „Gott lacht“ und daß damit ein gütiges Lachen Gottes gemeint sei (S. 105f.). Er bespricht ferner Gen. 18 und meint, vom biblischen Standpunkt aus sei es für drei göttliche Wesen durchaus nichts „Übernatürliches“, in der Gestalt von Menschen Abraham zu besuchen und sich von ihm in gut beduinischer Weise bewirten zu lassen (S. 106). In der Opferung Isaaks spiegelt sich nach Gordon der Übergang vom Menschenopfer zum stellvertretenden Tieropfer. Als Erstgeborener mußte Isaak nach alter Anschauung der Gottheit geopfert werden. Schon im Anfang der israelitischen Geschichte war diese Anschauung aber überwunden. Doch liegt für Gordon in dem späteren Brauch, den Erstgeborenen von Gott zurückzukaufen, noch ein Zeugnis für die Existenz der früheren grausamen Sitte vor. Zum Verständnis dafür, daß der Segen Isaaks dem Jakob verblieb, obwohl ihn dieser erschlichen hatte, wird auf die beduinische Anschauung verwiesen, wonach Intelligenz und Betrugerei gleichwertig sind und jeder bei dem einmal gegebenen Worte bleibt, auch wenn es sich zu seinem Nachteil auswirkt oder ihm unter falschen Vorwänden entwunden wurde. Daß überhaupt in den Patriarchenerzählungen verschiedentlich gewisse Fälle von Geschicklichkeit und Schläue, die uns als Betrug erscheinen, mit Genugtuung verzeichnet werden, beweist nur, daß die Bibel uns nicht einem statischen Gesetz, sondern einer geschichtlichen Entwicklung gegenüberstellt, in der Religion und Sittlichkeit aus niedrigen Anfängen zu den erhabensten Höhen emporwachsen. „Das Wunder Israel besteht darin, daß es wuchs und eine immer zunehmende Botschaft für die Welt abgab, nicht darin, daß es von Abrahams Zeiten an statisch blieb“ (S. 114). Zu Josephs Vorschlägen und Maßnahmen, mit denen er der drohenden Hungersnot steuern wollte, bemerkt Gordon (S. 127), für den Autor („der nicht Amos war“) sei Joseph eben ein gewandter Mann, der seinem Herrscher prächtig gedient habe. „Wir haben kein Recht, die spätere sittliche Norm der Propheten für die frühe hebräische Geschichte und Überlieferung zu fordern.“ Und wenn die Bibel sogenannte Skandalgeschichten berichtet, so tut sie es, wie Gordon anläßlich der Stelle Gen. 35, 22 ausführt, nicht zufällig oder um die Neugierde zu befriedigen. Sie tut es, wenn es notwendig ist, zum Verständnis des Zusammenhanges oder späterer Vorkommnisse. Sie tut es in charakteristischer Kürze, ohne zu beschönigen, aber auch ohne unnötige Zeit und Worte an Geschlechtliches und an wohlfeiles Geschwätz zu verschwenden (S. 119).

Der Monotheismus Israels

In der Zeit des Exodus und der Eroberung Kanaans durch Josue zeigte die ägyptische Religion wieder die Formen, die sie vor der Reform Echnatons hatte, der eine Art monotheistischen Sonnenkultes einführte, sich aber nicht für immer durchsetzen konnte. Etwas von seiner Reform sei aber geblieben, meint Gordon, nämlich die Neigung bei den Gebildeten, die Götter nur als Manifestationen eines einzigen wahren Gottes anzusehen. Es sei nicht ohne Parallelen in anderen heidnischen Kulturen, daß es inmitten eines polytheistischen Milieus eine Tendenz zum

Monotheismus gebe. Das schließe nicht aus, daß beim gewöhnlichen Volke die magischen Praktiken weiterbestanden (S. 129).

Bei den Israeliten zur Zeit des Auszugs sei Gott wohl als das höchste Wesen, nicht aber als der einzige Gott anerkannt gewesen, wie Exod. 15, 11 und 20, 2—17 beweisen. „Die Existenz anderer Götter wird noch zugestanden, aber ihre Verehrung ist verboten. Gott in seiner Eifersucht ist der einzige Gott für Israel und duldet keinen Nebenbuhler“ (S. 131). Dazu ist zu sagen, daß die angeführten Stellen ausdrücklich zwar nur auf Monolatrie abzielen, daß für die geistigen Führer wie Moses und Josue aber über die Monolatrie hinaus der Monotheismus feststand, den sie den breiten Massen allerdings erst in langer mühsamer Erziehungsarbeit als logische Folge der Monolatrie vermitteln konnten.

Wenn Gordon zur Kennzeichnung der israelitischen Gottesauffassung in der Richterzeit Richt. 11, 24 bezieht (S. 141), wo Jephthe bei der Unterhaltung mit dem Ammoniterkönig diesem das Gebiet zugesteht, das sein Landesgott Kamosch ihm verschaffte, für sich aber das Gebiet in Anspruch nimmt, das Jahwe den Israeliten gab, so gilt dafür dasselbe, was eben ausgeführt wurde. Gordon sieht hier einen israelitischen Monotheismus, der die Existenz anderer Götter nicht in Abrede stellt, und setzt ihn in Gegensatz zum späteren strengen Monotheismus. In Wirklichkeit ist Jephthe an dieser Stelle Sprachrohr der Volksauffassung, wie er ja auch durch die Opferung seiner Tochter bewiesen hat, daß er dem echten Jahwismus noch fernstand. Die Auffassung der führenden religiösen Geister Israels ist zu allen Zeiten streng monotheistisch gewesen.

Was in der Richterzeit an „Volks“religion möglich war, zeigt die Micha-Geschichte (Richt. 18). Privatheiligtum, Jahwebildnis mit Orakeleinrichtungen und Orakelpriester, entsprachen bestimmt nicht dem echten Jahwismus.

Die Könige

Für die Zeit Davids und Salomons weist Gordon zunächst auf jene Stelle hin, die von der Anerkennung Davids als Königs aller israelitischen Stämme berichtet (2 Sam. 5, 1 ff.). Das Gotteswort, das dabei angeführt wird („Du sollst mein Volk Israel weiden, du sollst Fürst über Israel sein“), verrät „die Terminologie des alten theokratischen Ideals“. Der König hat wie ein sumerischer Ensi lediglich Hirte zu sein, der Gottes Herde weidet (S. 156).

Immerhin liefern sich die Stämme David nicht vorbehaltlos aus, sondern treffen bindende Abmachungen mit ihm, auf Grund deren sie ihn anerkennen. „Die Israeliten wahrten immer einen Sinn für Stammeswürde und Einzelwürde sowie für Stammes- und Einzelprivilegien“, und der König mußte sich an die Abmachungen wie an eine Art Verfassung halten, wenn er die Anerkennung erhalten wollte (S. 156, vgl. S. 177). Davids Königtum gilt in Israel als Ideal für alle kommenden Zeiten, wird Prototyp des messianischen Königtums, aber David selber wird in der Bibel nicht idealisiert, sondern auch in seiner Sündhaftigkeit dargestellt ohne jeden Versuch, ihn reinzuwaschen. Gordon bemerkt darüber hinaus, daß die Geschichte dieser frühen Monarchie nicht primär religiös ist. Durch die ganze Geschichte der frühen Monarchie Israels hindurch haben das Wirken Gottes sowie der Einfluß der Priester oder Propheten durchaus das Maß dessen, was man auch in einer profanen Geschichte dieser Zeiten erwarten

könnte (S. 158 Anm. 7). Nimmt man aber die Bedeutung der Davidszeit für den Ausbau der israelitischen Messiaswartung dazu (worauf unser Buch nicht eingeht), so bedürfen diese Ausführungen doch sehr der Berichtigung.

Nach der Teilung des Reiches blieb der Jahwismus zunächst in beiden Reichen bestehen. Aber im Nordreich wurde Jahwe in der Form des Stierdienstes verehrt, und das ist der Grund, warum seine Könige in den Königsbüchern jeweils verurteilt werden. Nicht einfach darum waren sie, wie Gordon (S. 178) ausführt, nach den Königsbüchern „notwendig böse, weil sie dem Kult von Jerusalem nicht anhängen konnten, der außerhalb ihrer Grenzen lag“. Die Heiligtümer von Dan und Bethel als Hauptkultstätten des Stierdienstes wurden, wie auch Gordon betont (S. 179), aus politischen Gründen eingerichtet, um die Untertanen von jeder Berührung mit Jerusalem fernzuhalten.

Der Streit ging damals nicht so sehr um die zentrale Kultstätte in Jerusalem, sondern um bildlosen oder bildhaften Jahwekult. Gordon selber weist darauf hin, daß der Reichstag in Sichem unter Roboam (3 Kg. 12, 1—5) die Vermutung nahelegt, die Nation als Ganzes habe immer noch Sichem mit seinem Heiligtum auf dem Garizim (vgl. dazu auch S. 132f.) als das wahre Zentrum angesehen gegenüber der neueren davidischen Hauptstadt Jerusalem mit ihrem noch neuen Heiligtum (S. 177 Anm. 17). Elias, der sich wohl für den bildlosen Jahwekult, nicht aber für den Kult in Jerusalem einsetzt, wird in der Bibel nicht getadelt. Die Urteile der Bibel über Joram und Jehu von Nordisrael findet Gordon besonders ungerecht (S. 192, 196). Ihnen wird aber nicht vorgeworfen, daß sie sich von der Kultstätte in Jerusalem aus religiösen Gründen getrennt hätten, sondern daß sie, obwohl beide gegen den Baalkult vorgegangen waren (was anerkannt wird), die Verehrung Jahwes in Gestalt eines Jungstieres weiterhin bestehen ließen bzw. wieder zuließen (4 Kg. 3, 3, 2f.; 10, 28 ff.). Gordon wird in diesem Punkte den „biblischen Richtern“ (S. 178) mit ihren Urteilen in den Königsbüchern über die Könige von Israel nicht gerecht. Auch die Herrscher des Südreiches werden von den Verdikten der Königsbücher getroffen — ein Beweis für ihre Glaubwürdigkeit —, wenn sie Höhenkulte, die Aufstellung von Masseben, Kulte unter grünen Bäumen, Kadeschen beiderlei Geschlechtes usw. veranlassen oder dulden (S. 187). Sie erhalten dann ein Lob, wenn sie sich in Jerusalem für den reinen, bildlosen Jahwekult eingesetzt haben.

Die Propheten

Durch die Heirat Achabs mit der phönizischen Prinzessin Jezabel kommt der Baalkult ins Land. Der Jahwekult, auch der bisher als Reichsreligion gepflegte Stierdienst, soll vernichtet werden. Der Prophet Elias vertritt die Sache des Jahwismus. „Seine Erzählungen gehören zu den schönsten in der Bibel“ (S. 187). Den Unterschied zwischen dem Wirken des Elias und des Elisäus sieht Gordon darin, daß sich jener mehr oder weniger von Politik fernhielt und hauptsächlich für Religion und Moral eiferte, während dieser dem Programm des Elias die politische Ergänzung gab (S. 188). Der Grund für das Interesse der jüdischen Schriftsteller an den nordisraelitischen Propheten ist darin zu sehen, daß diese die Sache des Jahwismus gegen den Baalkult verfochten. Das gleiche gilt für den Bericht über Jehu und dessen Vernichtung des Baalismus (Anm. 9).

Des Elisäus Heiligungswunder an dem Syrer Naaman ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Naaman bekehrt sich zum Jahwismus, glaubt ihn aber nur dann in seiner Heimatstadt Damaskus bekennen zu können, wenn er soviel Erde von Israel, dem Lande Jahwes, mitnehmen darf, wie ein Paar Maultiere tragen können (4 Kg. 5, 17 ff.). Also ist die Idee noch lebendig, daß ein Gott nur auf seinem eigenen Boden verehrt werden könne (S. 192). Naaman erbittet und erhält auch die Möglichkeit, den Aramäerkönig — wenn sein Amt es erfordert — trotz seiner nunmehrigen Zugehörigkeit zu Jahwe in den Heidentempel zu begleiten und sich dort vor dem Gottesbild niederzuwerfen (S. 192). Zugleich erscheint an dieser Stelle die Jahweauffassung nicht mehr so eng national wie früher; vielmehr ist Jahwe in etwa jetzt als Gott der Weltgeschichte geschildert, da er durch Naaman die Geschichte des Reiches von Damaskus lenkt (4 Kg. 5, 1).

Die Propheten dieser Zeit sind, wie Gordon weiter ausführt, noch keine Schriftpropheten, d. h., sie haben noch nicht geschrieben. Vorsichtiger aber sollte man sagen, daß uns von ihnen keine Schriften erhalten sind. Sie wandern in Gruppen und sind irgendwie organisiert. Sie leben von den Gaben der Gläubigen (4 Kg. 4, 42), ähnlich denen an die Priester und Leviten (S. 204).

Mit Amos und Osee (Hoseas) erscheinen die ersten Schriftpropheten. Das Unheil, das sie und das Volk erleben müssen und das, welches sie kommen sehen, verdichtet sich bei ihnen zu der neuen Idee vom kommenden „Tag Jahwes“ (z. B. Amos 5, 18 ff.), während sich die Volksfrömmigkeit dadurch zum, wie Gordon sagt, kultischen Fanatismus (S. 210) verstärkte. Ziel der Verkündigung eines Amos und Osee ist soziale Reform auf der Grundlage des Jahwismus; dem Kultus, wie er tatsächlich geübt wurde, legten sie keinen oder wenig Wert bei (S. 210, 211). Das ist richtig, aber man darf ihnen nicht eine grundsätzliche Ablehnung jeder kultischen Frömmigkeit zuschreiben.

Mit Amos taucht während der Regierungszeit Jeroboams II. in der Geschichte Israels eine schöpferische Persönlichkeit auf dem Gebiete des geistlichen Lebens auf, wie sie bis dahin nirgendwo in der Welt bezeugt ist (S. 212). Er ist kein berufsmäßiger Prophet alten Stils und gehört keiner Prophetengilde an (Amos 7, 14). Er ist Untertan des Südreiches, kommt aber nach Bethel zur großen Anklage und Gerichtsrede nicht nur gegen Israel, sondern gegen alle Völker ringsum. Durch den Priester des Reichstempels in Bethel und dessen Anzeige beim König läßt er sich nicht beirren. Er setzt sich nicht ein für den Kult von Jerusalem gegen den von Bethel, er wendet sich gegen alles kultische Tun, das sinnlos ist und Gott keine Freude bereitet, insofern es nicht mit einem guten Leben gepaart ist. Er verurteilt alles sittenwidrige Verhalten besonders in sozialer Hinsicht (z. B. 8, 4 ff.). Wenn aber Gordon zu 5, 21—24 bemerkt, nach Amos habe Gott gar kein Interesse am Kult, sondern nur an der Sittlichkeit, dann geht dies zu weit. Amos weissagt den Untergang des Nordreiches und vertritt den altbekannten Gedanken, daß der nationale Untergang immer dann kommt, wenn Gottes Wort ausbleibt (8, 11 ff.). Aber seine Gottesvorstellung ist nicht mehr national eingeengt. Jahwe ist nicht nur an seinem eigenen Volke gelegen, sondern auch an den anderen Völkern (9, 7 ff.). Vom eigenen Volke wird ein Rest aus der Katastrophe gerettet werden (3, 12; 9, 14). Gordon bemerkt zu den Weissagungsworten 9, 14 f., daß sie sich zwar nicht, wie es allgemein erwartet worden sei, in

der Zeit des zweiten Tempels erfüllt hätten, daß sie aber die große Kraft- und Hoffnungsquelle für Israel bis in unsere Tage und auch für die weitere Zukunft geworden seien und es befähigt hätten, alle Schicksalsschläge der Weltgeschichte in festem Glauben zu ertragen. „Amos und die anderen unsterblichen Propheten werden fortbestehen als eine Lebenskraft in der Entfaltung der Menschheitsgeschichte, solange Menschen auf der Erde wohnen“ (S. 215 f.).

Osee besaß keinen so weltweiten Geist wie Amos. Er kennt nur Israel, sein geliebtes „Ephraim“, und dazu gelegentlich Juda. Er zeichnet Israels Sünde als eheliche Untreue gegen Jahwe und gebraucht damit das Bild der Ehe für das Verhältnis Israels zu seinem Gott. 2, 4—5 erklärt Gordon als eine Ehescheidungsformel. Der Prophet hat die Rückkehr des Volkes zum Bunde mit Gott nach einem zweiten Exodus aus Ägypten im Auge. Zu seinem Buche macht Gordon bemerkenswerte Ausführungen. Danach wurde es, obwohl sein Verfasser Nordisraelit war, noch vor dem Falle Samarias 722 v. Chr. von Juda übernommen und aus sprachlichen und psychologischen Gründen mißverstanden. Im Laufe der Zeit wuchs dieses Mißverständnis. Die sprachlichen und psychologischen Dunkelheiten erleichterten Schreibfehler beim Übertragen. „Die Konjekturenmethoden, die angewandt wurden, um diese Irrtümer zu beseitigen, haben (wie gewöhnlich) zu falschen Ergebnissen geführt. Das Buch Osee ist ein Paradebeispiel für die Regel, daß, während eine einzelne Korrektur noch als Verbesserung denkbar sein könnte, hundert Verbesserungen uns unweigerlich weiter von der Wahrheit wegführen, als dies der gegenwärtige überlieferte Text tut, wie viele Schwierigkeiten auch in diesem Texte enthalten sein mögen“ (S. 221).

Auf Isaias, den jüngeren Zeitgenossen von Amos und Osee, geht Gordon ziemlich ausführlich ein. Zur Berufungsvision (Is. 6) bemerkt er, daß sie zur zeitgenössischen Kunst in Beziehung stehe. Isaias sieht den Herrn der Heerscharen zwischen den Cheruben thronen nach Art des Königsthrones auf den Elfenbeinfunden in Megiddo oder sonstwo in der kanaanäischen Kunst. Den Brauch, seinen Kindern symbolische Namen zu geben, teilt er mit Osee. Die Emmanuelweissagung (Is. 7) wird nur kurz angeführt. „Es ist wahrscheinlich, daß die militärische und politische Unausführbarkeit der Isaiasbotschaft Achaz zu dem Verzweigungsschritt trieb, seinen Erstgeborenen zu opfern (4 Kg. 16, 3) und zu dem Ausweg, Tiglatpilesar zu bestechen, daß er Aram und Israel angreife und so Juda vor ihnen rette“ (S. 222). Isaias steht in der Linie des Amos, da seine Prophetien sowohl Juda wie andere Nationen umfassen. Er ist nicht Politiker, Militarist oder Staatsmann; nur an Sittlichkeit und Religion ist er interessiert. Er ist nicht vom Geiste des Widerstandes gegen die politischen Großmächte beseelt. Mit der Auflehnung des Ezechias gegen Assyrien hat er nichts zu tun. Gott allein ist es, der Assyrien vernichtet (10, 5; 31, 8). Daß er an einen Umsturz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung glaubt (3, 1—7; 24, 2), ehe die Erlösung kommt, damit steht er nach Gordon in der Tradition ägyptischer Propheten aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend. Und die erwartete Erlösung ist, wie bei allen israelitischen Propheten, eine nationale, keine persönliche (wie jetzt noch im Judentum, vgl. S. 231 und Anm. 4). Trotzdem ist in seiner Botschaft kein Platz für irgendwelchen Chauvinismus (19, 24 f.). Alles Unglück in Juda

und in der übrigen Welt wird abgelöst durch eine glorreiche und glückliche Endzeit. Isaias verkörpert den Begriff vom Ende der Tage, der sich zur Eschatologie auswuchs, die in der späteren jüdischen Entwicklung eine so hervorragende Rolle spielt (S. 232). „Eschatologie ist jene Geistesrichtung, die der Idee gewidmet ist, daß der geschichtliche Fortschritt mit all seinem Wechsel zu einem Abschluß am Ende der Tage kommen wird, auf den sich alle Geschichte hinbewegt. Dann wird eine ewige Ära statischer Vollkommenheit für die Gerechten kommen. Geburt, Wachstum, Tod, Kriege, alle Arten der Veränderung werden dann unbekannt sein. Je mehr die Juden zu leiden hatten, desto mehr pflegten sie ihren eschatologischen Traum. Es ist klar, daß dieses statische Ideal wenig Anziehungskraft für moderne Menschen des Westens besitzt, die von einer wünschenswerten Ordnung ohne Fortschritt keinen Begriff haben“ (S. 232 Anm. 5). Nach Gordon stammen die Elemente dieser eschatologischen Schau aus einer Richtung der ägyptischen Prophetie, zu denen der ethische Jahwismus hinzukam, um das Bild zu ergeben, das wir bei Isaias finden. In der ägyptischen Prophetie führt ein milder König das goldene Zeitalter herbei, in der israelitischen ist es der Messiaskönig, der eine ganz vollkommene Welt, ein Königtum ohne Ende begründet. Isaias soll auch die volle Überzeugung von Sions Unverletzlichkeit und Unzerstörbarkeit gehabt und vertreten haben, anders als Michäas (3, 12) und später Jeremias (S. 233).

Sonst steht Michäas, der Zeitgenosse des Isaias, ganz in dessen Gedankengut, besonders hinsichtlich der Verheißung, daß alle Völker an der Enderlösung teilhaben (S. 234).

Einen Protest gegen alle Prophetie und ihre Gedankenwelt bedeutete die Religionspolitik des Königs Manasse (ab 697 v. Chr.). Jahwe war nur noch das Haupt einer Gruppe von — weithin astralen — Volksgottheiten (S. 235). Die Thronbesteigung des Königs Josias, der mit David verglichen wird, brachte die Um- und Rückkehr. Sie fällt zusammen mit der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel. Die Orakel verschwinden, die Heilige Schrift tritt an ihre Stelle. Als dritte Form göttlicher Weisung für die Menschheit kommt später die Auslegung der Heiligen Schrift hinzu (S. 240 Anm. 11). Die Reform des Josias „brachte in die Weltgeschichte den wirksamen Begriff eines Kanon von Schriften göttlichen Ursprungs, die für alle Zeiten bindend sind. Nachträglich fügten das Judentum und seine Tochterreligionen Bücher ihren besonderen Kanonsammlungen hinzu, aber die wirksame Idee, daß unveränderliche Bücher göttlichen Ursprungs für ewig bindend sein sollen, kommt zuerst 621 auf“ (S. 241). Daß in zunehmendem Maße der Nachdruck auf das Gesetz gelegt wurde, bedeutete im weiteren Verlauf ein Niederhalten des prophetischen Geistes, das letztlich zur Beseitigung der Prophetie als einer lebendigen Einrichtung führte (S. 242 f.). Zugleich war mit der Reform des Josias der Übergang der Nation zu einer Kirche gegeben. Erst seit 1948, seit dem Entstehen des neuen jüdischen Staates, geht die Entwicklung wieder die umgekehrte Richtung von der Kirche zur neuen Nation (S. 243).

In der Zeit des Josias wirkt der Prophet Sophonias. Auch für ihn ist Jahwe der Gott der ganzen Welt. Er wird den Baalismus und allen Astralkult in Juda beseitigen. Der Tag Jahwes gilt allen Völkern, besonders Assyrien. Am Ende der Tage werden alle Nationen eine einzige Sprache

und nur einen Gott haben (3, 9). Das Gottesvolk wird ihn in einem kleinen Rest von armen und kleinen Leuten erleben, und mit ihm Sion, das mit dem Glück und der Freude der messianischen Zeit alle beseligend wird (S. 243 f.).

Der bedeutendste Prophet in der Regierungszeit des Josias und seiner Nachfolger bis zum Ende des Reiches Juda aber ist Jeremias. Nur widerwillig folgt er dem göttlichen Sendungsbefehl. Er kämpft gegen die veräußerlichte Kultfrömmigkeit und gegen allen im Volke üblichen Jahwismus, der nur schlecht getarnter Baalismus war (11, 13). Nur der ethische Jahwismus und nicht der Tempel und sein Kult können das Land retten. In der Politik trat er für den einzig möglichen Kurs ein, dem babylonischen Großherrscher treu zu bleiben und nicht den Illusionen von nationaler Unabhängigkeit nachzugeben. Für den Fall der Fortdauer religiösen Niederganges und politischer Unvernunft sagte er den Untergang nicht nur Judas, sondern auch Jerusalems und des Tempels voraus. Mit ihm tat das nur noch ein Prophet Urias, der dafür mit dem Tode büßen mußte (Jer. 26, 20—23), während ein Prophet Hananias den Untergang Babylons ansagte (Jer. 28). Jeremias mußte, so unpopulär und gefährlich es war, ihm widersprechen. Aber auch Jeremias besitzt und verkündet andererseits die endzeitliche Hoffnung, den unerschütterlichen Glauben an einen Rest, der für das messianische Zeitalter gerettet wird, „eine Überzeugung, daß die Jüder ihre zeitlichen Herren überleben werden“. „Diese Überzeugung war es, die die Juden instand setzte, allen Prüfungen der Geschichte standzuhalten, während alle ihre Unterdrücker, einer nach dem anderen, aus dem schöpferischen Zusammenhang der Zivilisation verschwanden“ (S. 252). Mögen viele zeitgenössische Landsleute den Jeremias als „Erfüllungspolitiker“ und schließlich als „Kollaborationisten“ der Babylonier angesehen haben, er steht untadelig da als einer der größten Propheten des alttestamentlichen Gottesvolkes.

Das Exil

Durch das babylonische Exil sieht Gordon die israelitisch-jüdische Religion nach den verschiedensten Seiten hin stärker ausgeprägt. Der Glaube an Jahwe wurde gestärkt durch das Unglück der Verbannung (sie war ja von den Propheten vorausgesagt und bestätigte die Zuverlässigkeit des Gotteswortes). Der Jahwismus verlor die letzten Spuren von Lokalismus und wurde endgültig zum Glauben an die Universalität Jahwes, der seinen Gläubigen überall hinfolgt, wohin sie auch ziehen. Was früher nur von einzelnen auserlesenen Geistes- und Gottesmännern festgehalten wurde, wurde jetzt Allgemeingut.

Dabei wirkte eine andere Ursache mit. Wie im Alten Reiche Ägyptens alle Gottheiten mit Re gleichgesetzt wurden, so tritt jetzt im 6. Jahrhundert im ganzen vorderen Orient bei allen Religionen die Tendenz auf, die nationalen Gottheiten mit dem göttlichen Weltbeherrscher zu identifizieren; so geschah es in Syrien mit dem Baal Schamen (= Herr des Himmels), in Mesopotamien mit Jahwe durch die Juden und ihre neugewonnenen Anhänger.

Dieser theologischen Universalität lief parallel die theologische Individualität jeder Nation. Jede hatte das Bestreben, ihren Partikulargott für die eine und einzige kosmische Gottheit auszugeben, die das All regierte. Das führte zum Missionsgedanken. Die Zarathustrareligion

war von Anfang an eine missionierende Religion, das Judentum wurde es im 6. Jahrhundert unter dem Druck des exilischen Milieus. Von hier aus mag auch ein neuer Anstoß für das Aufkommen oder Wiedererstehen der Weisheitsliteratur, diesmal in Form der Spruchweisheit, gekommen sein (S. 259).

Mit dem Exil waren alle physischen Bande zwischen Mensch und Gott geschwunden, an ihre Stelle trat ein persönliches Band, das, weil rein geistig, unzerstörbar erschien.

Das Exil trug auch dazu bei, daß die gequälten Opfer sich mehr und mehr eschatologischen Gedankengängen zuwandten dergestalt, daß sie persönliche Erlösung im Paradies erhofften. Nach Gordon hatten die vorexilischen Propheten fast nur einen Blick für die Erlösung der Nation, nicht aber des einzelnen. Bei der exilischen Ausgestaltung der Eschatologie darf, wie Gordon betont, nicht der Beitrag der persischen Eschatologie Zarathustras übersehen werden mit ihrer Grundidee, daß aller Kampf zwischen Gut und Böses sich am Ende der Tage durch den ewigen Sieg des Guten lösen wird (S. 260).

Mit der Zerstörung des Tempels hatte der historische Jahwekult von Jerusalem aufgehört. Jetzt gewannen Gebet, Sabbatfeier und Beschneidung mehr und mehr an Bedeutung. Der dezentralisierte Synagogengottesdienst entstand, in dem das Gebet an die Stelle des Opfers trat. Die Sehnsucht nach Sion blieb, sie zeitigte einige der schönsten Psalmen.

Zu dieser Sehnsucht kam die Hoffnung auf Heimkehr und Wiederherstellung des Verlorenen auf Grund der Weissagungen. Der Prophet Ezechiel, der große Prophet des Exils, blickt nicht nur rückwärts auf die vergangenen Leiden, sondern kündigt die Wiederherstellung des Gottesvolkes und entwirft geradezu einen Aufbauplan des neuen Jerusalem (Ez. 40—48), weshalb ihn Gordon den „Baumeister der Restauration“ nennt. Mit ihm kommt die jüdische Apokalyptik auf. Bescheidene Anfänge liegen in der Vergangenheit vor. Ezechiel gibt ihr die große Form; ihr Kennzeichen sind die farbenreichen, symbolüberladenen Visionen, die die Zukunft künden sollen. Die Apokalyptik reicht über Daniel und die Apokryphen bis zur Geheimen Offenbarung des NT. Wie das Denken der früheren Propheten, so kreist auch das des Ezechiel um geistige Werte und um die göttliche Gerechtigkeit. Gott konnte die gegenwärtige Generation nicht für die Sünden der Vorfahren strafen. Die Erlösung Judas mußte in Gottes eigenem Interesse kommen. Ezechiels Entwurf für den neuen Tempel und die neue Priesterschaft zeigt, welchen hohen Wert er neben Sittlichkeit und Religion auf den Kultus legt, auf gewissenhafte Beobachtung der Reinheitsgesetze, besonders von seiten der Priester. „Das nachexilische Judentum, dessen Baumeister er war, war lange Zeit dazu bestimmt, mehr eine religiöse Gemeinschaft als eine politische Einheit zu bleiben“ (S. 261 f.).

Das 6. vorchristliche Jahrhundert war nach Gordon ein Zeitalter der Restaurationen. Nabonid, der letzte neubabylonische König, beschäftigte sich damit, in seinem ganzen Reiche alte Kulte wiederherzustellen. In Ägypten machte sich die 26. Dynastie (von Sais) daran (563—525), den Ruhm der großen 18. Dynastie wieder aufleben zu lassen. In dieses Bild fügt sich das Hoffen und Planen der Juden, die davidische Dynastie auf Sion wieder zu errichten.

Die Politik des Königs Cyrus, der 539 Babylon eroberte

und dem neubabylonischen Reiche ein Ende bereitete (S. 262), kam ihnen entgegen. Er beruft sich auf den Auftrag Marduks, des großen Gottes Babylons, alle Göttheiten an ihre rechtmäßigen Heiligtümer zurückzubringen. Aus dieser Einstellung des Cyrus erklärt Gordon dessen Dekret vom Jahre 538, mit dem er die Heimkehr der exilierten Juden gestattete.

Nach dem Exil

Als den Propheten der Rückkehr bezeichnet Gordon den Verfasser von Is. 40—55. Der Anschluß an Is. 1—39 mag durch die Sammler deshalb erfolgt sein, weil beiden Teilen das messianische Thema gemeinsam ist, so meint Gordon (S. 263 Anm. 4). In diesem Zusammenhange weist er darauf hin, daß bei den Juden oft Schriften verschiedener Autoren zu einer einzigen zusammengefaßt worden seien. Bei den Proverbien trügen die einzelnen Sammlungen noch ihre Titel. Häufig aber seien die Titel weggelassen worden, z. B. Gen. 1, 1 und so auch bei Is. 40 bis 55. Dieses Buch ist alles in allem eine einzige Frohbotschaft, fern allen Strafreden früherer Propheten über die Abtrünnigkeit des Volkes. Israels Mission, die Heiden zu bekehren, wird herausgestellt. Sie alle einschließlich des Cyrus müssen erkennen, daß Jahwe der höchste und einzige Herr ist und allein die Geschichte gestaltet. Bei Deuteronomias ist Jahwe allein existent, die Heidengötter sind leblose Idole, von Menschenhänden gemacht. Über den „Gottesknecht“ in diesen Kapiteln verweist Gordon kein Wort. Nur darauf verweist er noch, daß der Wechsel der jüdischen Nation zu einer Kirche unvermeidlich für alle jene eine Enttäuschung habe bedeuten müssen, die an eine glorreiche Wiederherstellung des jüdischen Königtums als des Zentrums aller Weltgeschichte dachten, dem sich alle Erdenvölker unterwerfen mußten (S. 263).

Die nachexilische jüdische Gemeinde in Jerusalem und Judäa wird hauptsächlich durch Esdras und Nehemias religiös auf- und ausgebaut. Esdras kämpft vor allem gegen die Mischehen mit der heidnischen Bevölkerung (Esdr. 9; 10), Nehemias erwirkt einen Schuldenerlaß für die Armen (Neh. 5, 6 ff.), sorgt für die Heilighaltung von Sabbat und Festen, für den Schuldenerlaß im Sabbatjahr und bestimmt die Abgaben an den Tempel und seine Priesterschaft. Damit wurde jenes Judentum begründet, das bis zur Errichtung des neuen Staates Israel dauerte (S. 271). Allen messianischen Ansprüchen jüdischer Fanatiker widerstand Nehemias. Dafür war im Perserreich kein Raum. Die reichen Juden in Babylon, von deren Unterstützung die arme Gemeinde in der Heimat abhing, erwiesen sich als loyale Bürger dieses Reiches, sie waren mehr an der jüdischen Religion als an einem jüdischen Staate interessiert (S. 269). Alle nationalen Bestrebungen, die sich als unwirklich erwiesen hatten, wurden in das weitentfernte Goldene Zeitalter des Messias verschoben. Man begnügte sich damit, Kirche zu sein, die ihre religiösen Angelegenheiten wie auch andere interne Dinge, z. B. die Justiz, selbst verwalten durfte. Ihre raison d'être war der Tempel, dessen Priesterschaft zu Wohlstand gelangte und die Führung im Rate der Ältesten, auch in Verwaltung und Justiz, übernahm. Der Hohepriester allein galt als derjenige, der mit Jahwe in Verbindung stand und zwischen Gott und dem Volke als Mittler amtete. Die Aufgabe der Laienwelt war es, den Tempel zu unterstützen und für die Aufrechterhaltung des Tempeldienstes besorgt zu sein. „Sie hatten sich mit der Rolle von Zuschauern und Verehrern zu begnügen, die blind dem gött-

lichen Gesetze gehorchten“ (S. 272). Der Gegensatz zu den Samaritanern vertiefte sich so weit, daß er unüberbrückbar wurde und die samaritanische Häresie verfestigte. „Die Tatsache, daß Samaritaner und Juden enge Nachbarn waren mit demselben Glauben, Gesetz und Ritual, machte sie zu Todfeinden. Die einzige Differenz zwischen ihnen ergab sich aus der Frage, wo der heilige Berg Gottes sei. Obwohl die Samaritaner zahlenmäßig für Jahrhunderte Bedeutung hatten (wie es z. B. im NT bezeugt ist), konnten sie keine Zukunft haben, weil ihre Religion und Hoffnung die der Juden war, sie zugleich aber nicht Juden waren. Die Geschichte sollte zeigen, daß der Fortbestand des jüdischen Volkes von seiner Diaspora und nicht von der palästinischen Gemeinde abhing. Die Samaritaner waren ohne jeden Anteil an der Diaspora zu dem Aussterben verurteilt, das uns ihr winziger Rest im 20. Jahrhundert n. Chr. zeigt“ (S. 272 f.).

Das Diasporajudentum erstreckte sich bald über das Gebiet der Philister (1 Chron. 2, 55 ff.; 4; 8; Neh. 11, 25 ff.) und in der griechischen Zeit bis nach Transjordanien und Galiläa. Moabiter und Ammoniter sollten zur Gottesgemeinde nicht zugelassen werden (Neh. 13, 1), aber in Is. 56, 3 tritt eine freiere Ansicht zutage. „Die Ausbreitung der Juden bedeutete, daß der Hohepriester, der in Jerusalem dem Rate der kirchlichen und zivilen Führer vorstand, mit der Ausbreitung seiner Anhänger an Bedeutung gewann“ (S. 273). Noch mehr ist diese Ausbreitung von Babylonien aus in alle Gegenden des persischen Reiches vor sich gegangen (Esth. 3, 8; 8, 17; 9, 2f. 16). Gordon leitet aus dem Boden der Diaspora den Antisemitismus her (S. 274). Im Buche Esther zeigen sich iranische Einflüsse (S. 278 f.). Er meint dazu: „Westliche Menschen, die dazu erzogen wurden, das Martyrium zu bewundern und die Stirne über Glaubensverleugnung zu runzeln, betrachten ‚Verstellung‘ als eine Sünde; aber im Iran gehört sie zu den gebräuchlichen Sitten. Esther (2, 10) verbirgt ihre jüdische Zugehörigkeit im Geiste der iranischen ‚Verstellung‘ ohne irgendwelche Gewissensbedenken; und als sich das Blatt wandte und die iranische Mehrheit Grund hatte, die Juden zu fürchten, gaben die iranischen Heiden vor, Juden zu sein (8, 17)“ (S. 278 f.). Der Hinweis auf die Makkabäerbücher genügt, um darzutun, daß der Standpunkt des Estherbuches im Laufe der biblischen Entwicklung von selbst überwunden wurde. In der Perserzeit konnte sich das Diasporajudentum dank der Toleranz, die die Achämenidenherrschaft, von der Zarathustrareligion bestimmt, übte, ungehindert entfalten und betätigen, nicht zuletzt in der Mission. Daß das Judentum hier der Zarathustrareligion den Rang ablief, obwohl diese von Anfang den Missionsgedanken hatte, lag daran, daß deren heilige Bücher nicht übersetzt wurden und daher unbenutzbar blieben. Das Judentum hatte alsbald die biblischen Bücher in aramäischer Übertragung (Targumim) und schließlich in der unter den Ptolomäern entstandenen griechischen Übersetzung zur Verfügung. Das junge Christentum fand in ihr das fertige Mittel vor, an die Heiden heranzukommen, und vervollständigte diese Möglichkeiten durch Übersetzung ins Lateinische (und schließlich in all die unzähligen modernen Sprachen). Von der Zarathustrareligion aber behauptet Gordon — und man erkennt ohne weiteres das Schiefe dieser Darstellung —, daß sie, obwohl sie versäumte, Weltreligion zu werden, in vielem Christliches vorwegnahm. So soll sich der persische Dualismus zwischen Ahuramazda und Ahriman im christlichen

Gegeneinander von Gott und Satan wiederfinden, ebenso das Motiv des Erlösers, der am Ende der Tage Ahuramazda zum Siege über alle Mächte des Bösen verhilft. Jedoch sollen diese Elemente auf dem Weg über das Judentum in die christliche Religion gelangt sein (S. 280).

Gordon weist darauf hin, daß für die Juden mit dem Achämenidenzeitalter die Periode des Alten Testaments vorbei ist in dem Sinne, daß es nachher keine göttlich inspirierten Bücher mehr gebe und geben könne (S. 285). Er vergißt aber, daß dieses Prinzip für die Aufstellung des Kanons erst beim Judentum des ersten christlichen Jahrhunderts eingeführt wurde, während die Septuaginta-Übersetzung einen ganz anderen, viel größeren Kanon repräsentiert. Nur Daniel, obwohl aus der griechischen Zeit stammend, sei noch in den jüdischen Kanon aufgenommen worden. Sonst gebe es sehr wenig, das überzeugend der nachpersischen Zeit zugewiesen werden könne (S. 286). Im Buche Daniel ist mit dem Griechenkönig (8, 21) Alexander d. Gr. gemeint, mit den vier Reichen (8, 22) die Diadochenreiche. Das Buch ist eschatologisch bestimmt. Es will enthüllen, was sich am Ende der Tage (2, 28) ereignet, wenn das unzerstörbare Gottesreich anbricht (2, 44); es wird die Weltreiche zerschmettern. Das Buch Daniel enthält eine Reihe von Ideen, die der älteren israelitischen Literatur fremd sind. Entgegen der früheren Anonymität der Engel (etwa in der Patriarchen- und Richterzeit) bietet es eine verwinkelte Angelologie, die vom Judentum, Christentum und vom Islam übernommen wurde; Michael erscheint als der Schutzengel Israels (12, 1). An die Stelle der alten Scheolvorstellung tritt jetzt der Glaube, daß der Gute zum ewigen Leben, der Böse aber zu ewiger Schande auferstehen werde (12, 2). Diese neuen Entwicklungen sind nach Gordon aus den fortwährenden Enttäuschungen des Judenvolkes entstanden. „Apokalyptische Überspanntheiten werden gepflegt, um die Hoffnung zu verewigen, daß alle irdische Herrschaft durch das Gottesreich auf Erden ersetzt wird. Die Menschen hatten so wenig Befriedigung in einer Welt voll von Erschütterungen, daß man ein persönliches Weiterleben schuf, um ihnen zu helfen, den Kampf dieser Welt zu ertragen“ (S. 287). In Wirklichkeit liegt hier die Vollendung alttestamentlichen Offenbarungsgutes vor, die in einem Augenblick erfolgte, wo die Menschen dafür reif geworden waren. Man darf Vorbedingungen für den rechten Zeitpunkt einer Offenbarung nicht mit deren Ursache verwechseln.

Anschließend ist zu sagen, daß wir in den Darlegungen Gordons zur alttestamentlichen Religion wie überhaupt zum Alten Testament, seiner Geschichte, seiner Geschichtsschreibung und seiner Kultur nicht die Stellungnahme eines katholischen Bibelwissenschaftlers vor uns haben, sondern die eines allem Anschein nach jüdischen Gelehrten, der trotz aller kritischen und auch oft rationalistischen Einstellung der Bibel in vielem mehr gerecht wird als die liberale Bibelforschung christlicher Provenienz. Was er sagt, bedarf in vielem der Korrektur, besitzt aber insofern hohen Wert, als der Verfasser in meisterhafter Weise die Bibel in die altorientalische Welt anhand der früheren und neuesten Funde einzubauen versteht. Man wird daher manche aus der ersten Entdeckerfreudigkeit stammende Übertreibung und Einseitigkeit hinnehmen. Das Buch kann dem katholischen Bibelwissenschaftler und darüber hinaus jedem Katholiken, der mit der Bibel zu tun hat oder an ihr interessiert ist, viel geben, wenn er

auch in nicht wenigen und oft entscheidenden Fragen anders urteilen muß. Von besonderem Werte ist es im Hinblick auf die jüdisch-christliche Zusammenarbeit, die, wenn sie zum gegenseitigen Verstehen kommen will, immer wieder von der Bibel her aufbauen muß. Gewiß sieht

nicht das ganze Judentum die Bibel so wie Gordon, aber immerhin spricht er für einen Teil der jüdischen Gelehrtenwelt. Daß das Buch einem anerkannten katholischen Gelehrten gewidmet ist, zeigt, daß es verbinden, nicht trennen will.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Grenzen behördlicher Jugendwohlfahrt

Die sozialen Auswirkungen zweier Kriege und die damit verbundenen Umschichtungen haben dazu geführt, daß der Staat mit seinen Sozialeinrichtungen heute fast allein die wirtschaftlichen Belange des einzelnen Menschen sichert. Diese Entwicklung hatte zur Folge, daß die Hilfen für die Hilfsbedürftigen entpersönlicht und anonym wurden und daß heute kollektiv gestaltet ist, was früher individuell war. Die Auflösung ursprünglicher Gemeinschaften von innen heraus und die Beseitigung der natürlichen Zusammengehörigkeit zwischen ihren Gliedern haben den vielfältigen Schutz und die durchaus wirksamen Hilfsmöglichkeiten der kleinen und kleinsten Gemeinschaften untergraben. Sie haben dazu geführt, daß der moderne Mensch dem Staat und seinem Sozialdienst isoliert gegenübersteht. Der Sozialversicherungsträger und die Versorgungseinrichtungen des Staates sind große Organisationen mit bürokratischer Geschäftshandhabung, zu denen der Versicherte keine menschlichen Beziehungen hat und die auch nicht verlangen, daß ihre Mitglieder sich mitverantwortlich und zugehörig fühlen.

Wie sich leicht nachweisen läßt, entspricht der Umwandlung der gesellschaftlichen Formen in den letzten Jahrzehnten auf seiten des Staates lediglich eine Ausdehnung seiner Versorgungsfunktionen. Dabei hat es der Staat nicht verstanden, diesen Strukturveränderungen dadurch sinnvoll zu begegnen, daß er die Zentren der Widerstandskraft und der Hilfen in einer echten Stufenfolge vom Einzelmenschen über die kleinste Gemeinschaft zu Gesellschaftseinrichtungen bis schließlich zum Staat hin aufbaute und ordnete. Daß diese Fehlentwicklung durch eine staatsbetonte Mittelabschöpfung und Kapitalbildung gefördert worden ist, dürfte außer Zweifel stehen. In dem Maße, wie der Staat als der größte und leistungsfähigste Kapitalträger für wirtschaftliche Sicherung Gewähr bietet, haben sich auch in Umkehrung der allgemeinen Lebensgrundsätze behördliche Zuständigkeiten und Wirkbereiche fürsorgerischer Art auf den Staat hin konzentriert, die deshalb bedenklich sind, weil sie eine ungesunde Entwicklung zu einer behördlich gelenkten Wohlfahrtspflege erkennen lassen.

Wo steht die deutsche Wohlfahrtspflege?

Daß der Staat sich in dieser Rolle wohlfühlt und die Repräsentanten staatlicher Fürsorge danach trachten, diesen unnatürlichen Zustand zu erhalten und durch eigne Institutionen auszubauen, stimmt besonders bedenklich. Weil der Staat relativ über die meisten Mittel verfügt, steht hierbei auch die Frage der wirtschaftlichen Rentabilität staatseigener Institutionen nicht immer im Vordergrund. Aus Gründen des Prestiges und aus dem Bestreben, Macht und Einflußbereich zu sichern, werden Einrichtungen unterstützt, für die eine Verlagerung in den Bereich

kleinerer Gemeinschaften aus wirtschaftlichen Gründen angebracht wäre und die Staat und Kommune gegebenenfalls durch Zuschüsse fördern könnten.

Das Beispiel der Kindergärten

Ein treffendes Beispiel hierfür bietet u. a. das Verhalten vieler Behörden gegenüber den Kindergärten. Wenn die Stadt München für die Kinder in den Kindergärten der freien Wohlfahrtspflege jährlich pro Kind 5,40 DM zuschießt, dagegen für die Kinder in den städtischen Kindergärten jährlich pro Kind 170 bis 180 DM, so ist es wirklich an der Zeit, zu fragen, wie eine derartige, allen kaufmännischen Grundsätzen hohnsprechende Verwendung öffentlicher Mittel verantwortet werden kann, zumal wenn feststeht, daß es sich dabei um die Steuern der Bürger handelt. Ähnliches gilt für Freiburg i. Br., wo für 33 Kindergärten der Freien Wohlfahrtspflege, die von 2500 Kindern besucht werden, jährlich ein Zuschuß von 60 000 DM gezahlt wird, für einen einzigen städtischen Kindergarten hingegen, der von 33 Kindern besucht wird, 10 000 DM. (Das bedeutet, daß für einen kommunalen Kindergarten 5,5 private Kindergärten unterhalten werden könnten.) Verantwortungsvolle Geschäftsleute pflegen nach einer solchen Bilanz unproduktive Filialen zu schließen; statt dessen versuchen Kreise der behördlichen Wohlfahrtspflege mit unsauberen und rechtswidrigen Mitteln, die behördeneigenen Einrichtungen zu halten.

Die Westberliner Pflegekinderverordnung

Die ganze Problematik unserer heutigen behördlichen Wohlfahrtspflege zeigt die Westberliner Pflegekinderverordnung auf. Es handelt sich dabei um folgende grundlegende Fragen: die Stellung und Bewertung der Arbeit der Freien Wohlfahrtspflege und die Anerkennung des verfassungsmäßig gesicherten Elternrechtes auf dem Gebiet der Jugendfürsorge und Jugendpflege. Der Kämmerer der Stadt Westberlin hat die Unterzeichnung der neuen Richtlinien für Pflegekinder davon abhängig gemacht, daß in die Pflegekinderverordnung eine Bestimmung folgenden Inhaltes aufgenommen wird:

„Vor Unterbringung von Minderjährigen in einem privaten Heim ist in jedem Fall zu prüfen, ob ein Platz in einem geeigneten städtischen Heim frei ist. Einweisungen in private Heime dürfen nur erfolgen, wenn Plätze in städtischen Heimen nicht in genügender Anzahl zur Verfügung stehen oder der Minderjährige in einem Spezialheim unterzubringen ist.“ Zunächst ist hierbei zu beanstanden, daß städtische Heime privaten gegenübergestellt werden, sofern es sich bei diesen um Anstalten der Freien Wohlfahrtspflege handelt. Es ist notwendig, den weitverbreiteten Irrtum zu beseitigen, daß Freie Wohlfahrtspflege im Gegensatz zur öffentlichen der Behörde privater Natur sei. Eine derartige Klassifizierung war vor Jahrzehnten üblich. Sie ist überholt, weil die Verbände der