

ÖSTERREICHISCHES JÜDISCHES  
MUSEUM IN EISENSTADT

OJM\_BIB\_RL\_368

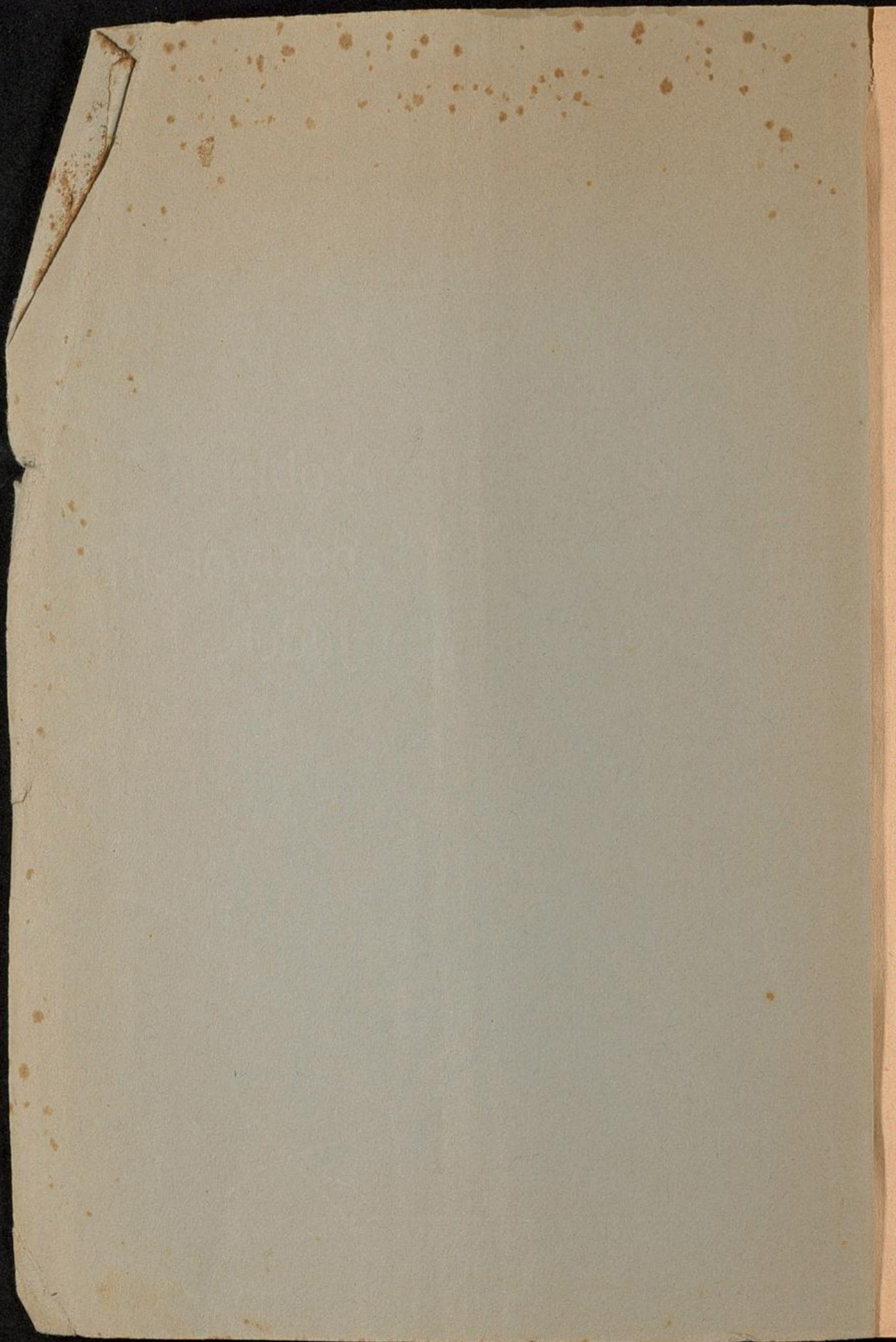
Kurt Sternberg

Philosophische Probleme  
im biblischen und apokryphen  
Schrifttum der Juden.

1938

---

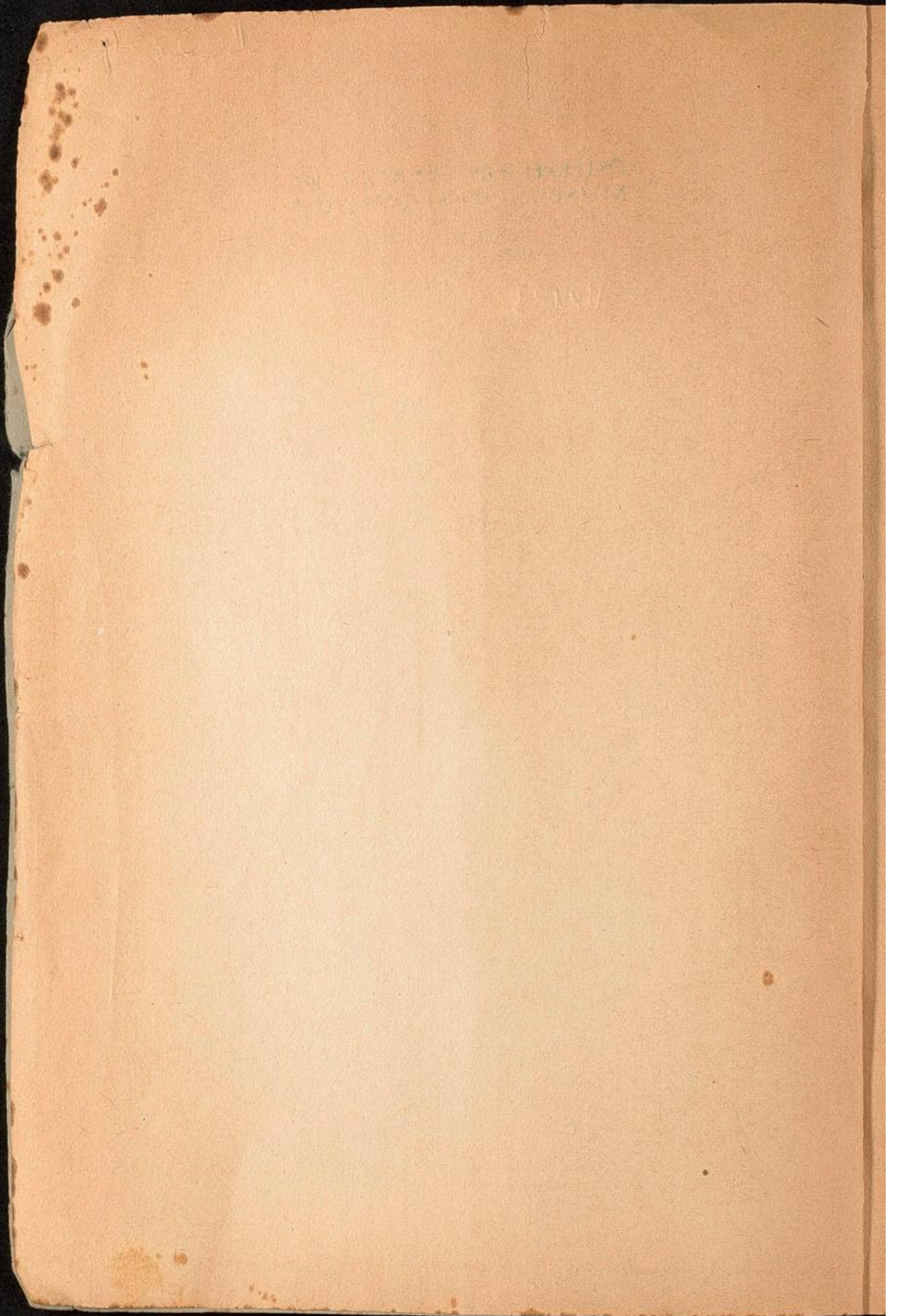
Joachim Goldstein, Jüdischer Buchverlag, Berlin.



B-22-4

ÖSTERREICHISCHES JÜDISCHES  
MUSEUM IN EISENSTADT  
UNTERBERGSTRASSE 6  
7001 EISENSTADT  
Telefon 0 20 82 / 51 45

41193



Kurt Sternberg

Philosophische Probleme  
im biblischen und apokryphen  
Schrifttum der Juden.

1938

---

Joachim Goldstein, Jüdischer Buchverlag, Berlin.

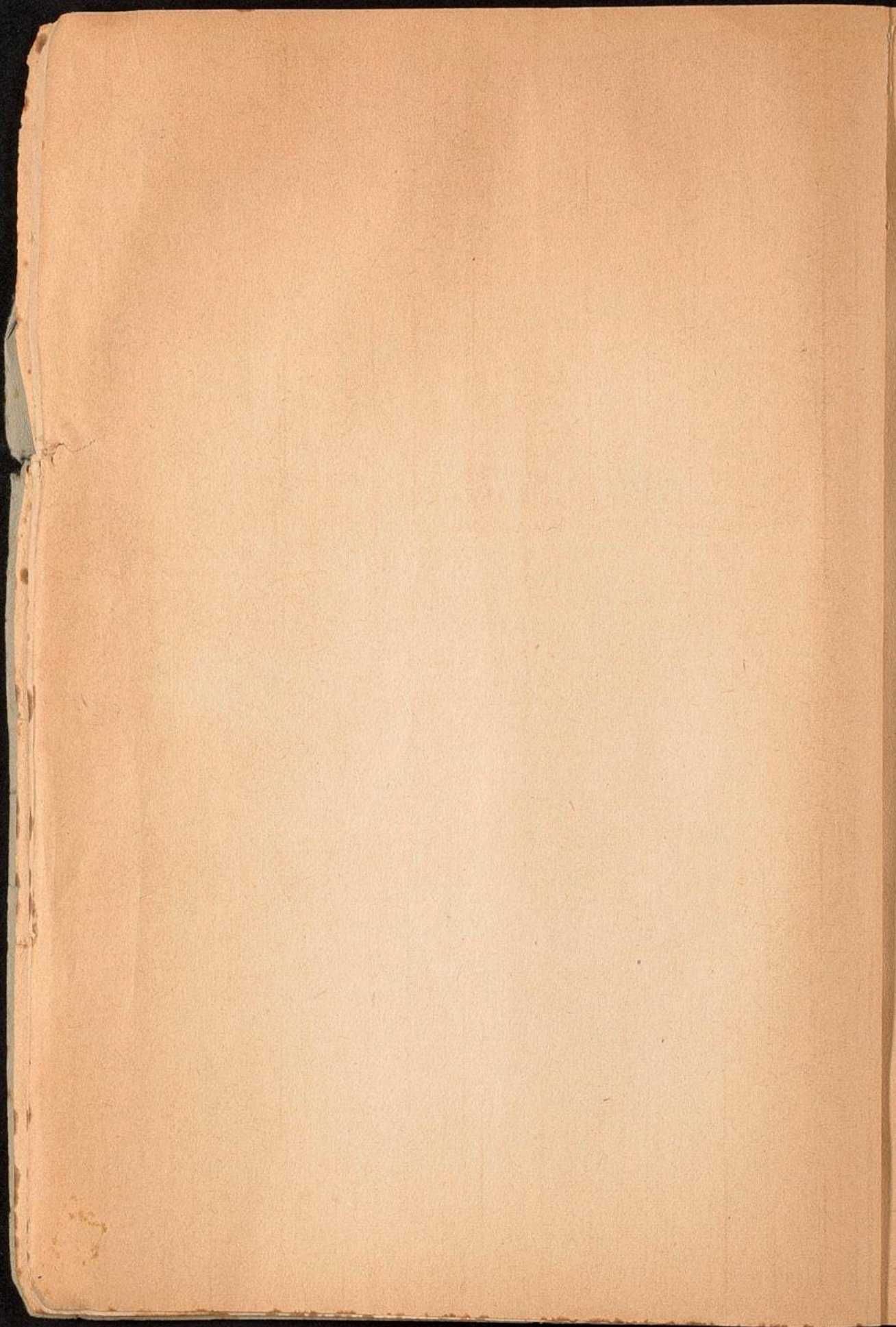
Alle Rechte vorbehalten.  
Copyright by Joachim Goldstein, Jüdischer Buchverlag, Berlin 1938

---

Druck: Sonnendruckerei GmbH (Felix Wolf), Berlin-Charl. 4

*Gerda Schmalz*

*zugeeignet*



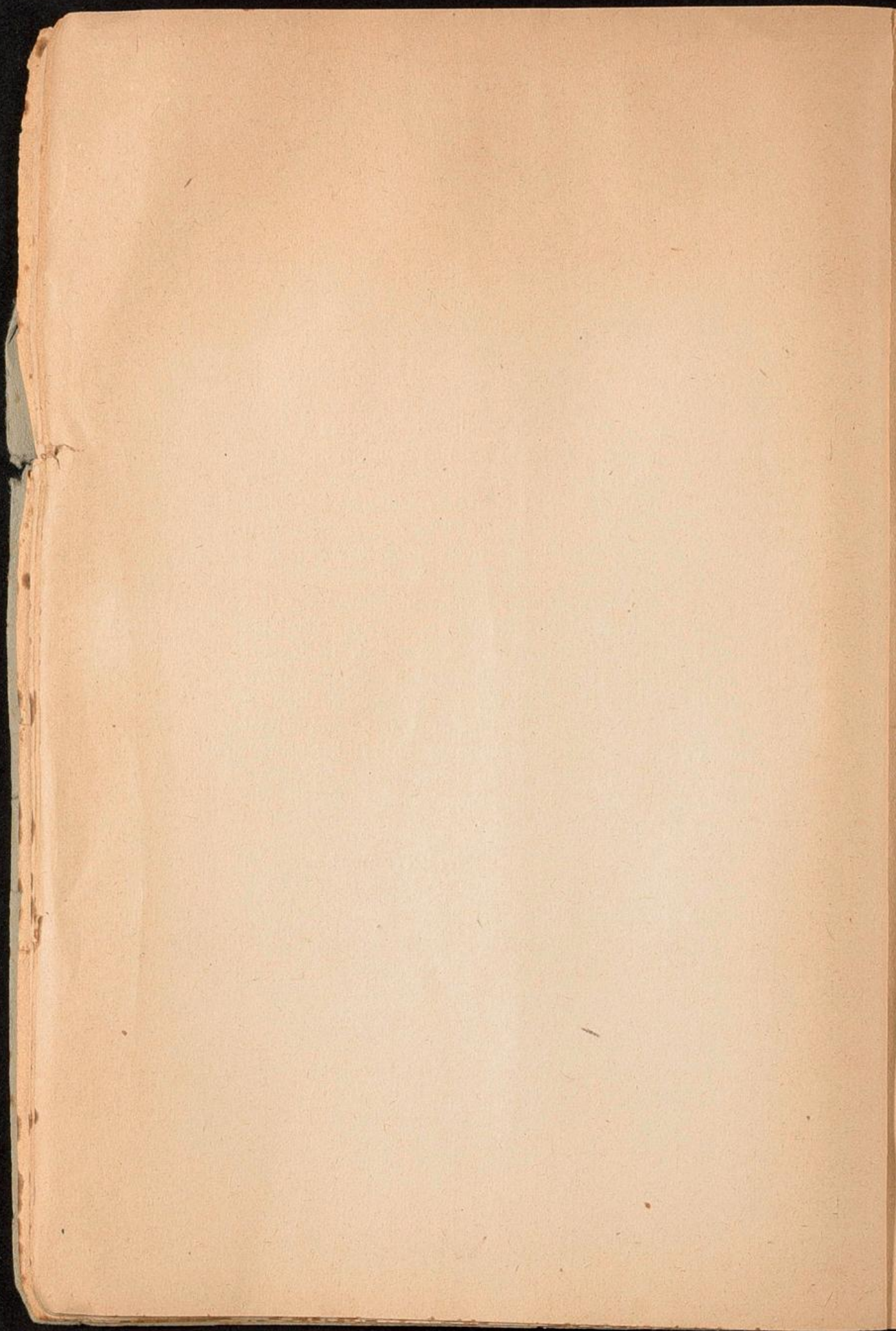
## VORWORT.

Der erste Abschnitt der nachfolgenden Darlegungen sowie gewisse Gedankengänge im vierten Abschnitt bildeten die Gegenstände von Vorträgen, welche ich im Berliner „Jüdischen Kulturbund“ gehalten habe. Überdies lagen die Ausführungen der sämtlichen Kapitel meines Buchs als Material Arbeitsgemeinschaften zugrunde, die ich im „Jüdischen Lehrhaus“ zu Berlin geleitet habe. Freilich sind die Erörterungen jener Arbeitsgemeinschaften zum Zwecke der Veröffentlichung nicht unbeträchtlich ausgestaltet worden.

Trotz dieser Ausgestaltung bilde ich mir nicht etwa ein, den philosophischen Gehalt der biblischen und apokryphen Schriften des Judentums ganz und gar ausgeschöpft zu haben. Noch ganz abgesehen davon, daß das Unermeßliche gar nicht zu ermessen ist: es kam mir bei meinen Untersuchungen auf nichts weniger an als auf die Quantität. Sollte es mir gelungen sein, die nun einmal aufgeworfenen Probleme nach allen Richtungen hin zu beleuchten, einerseits ihren Ewigkeitswert und andererseits ihre Bedeutung für die Gegenwart herauszuarbeiten, so würde das voll erreicht sein, was ich mir vorgenommen hatte.

Kurt Sternberg.

Berlin, den 20. Januar 1938.

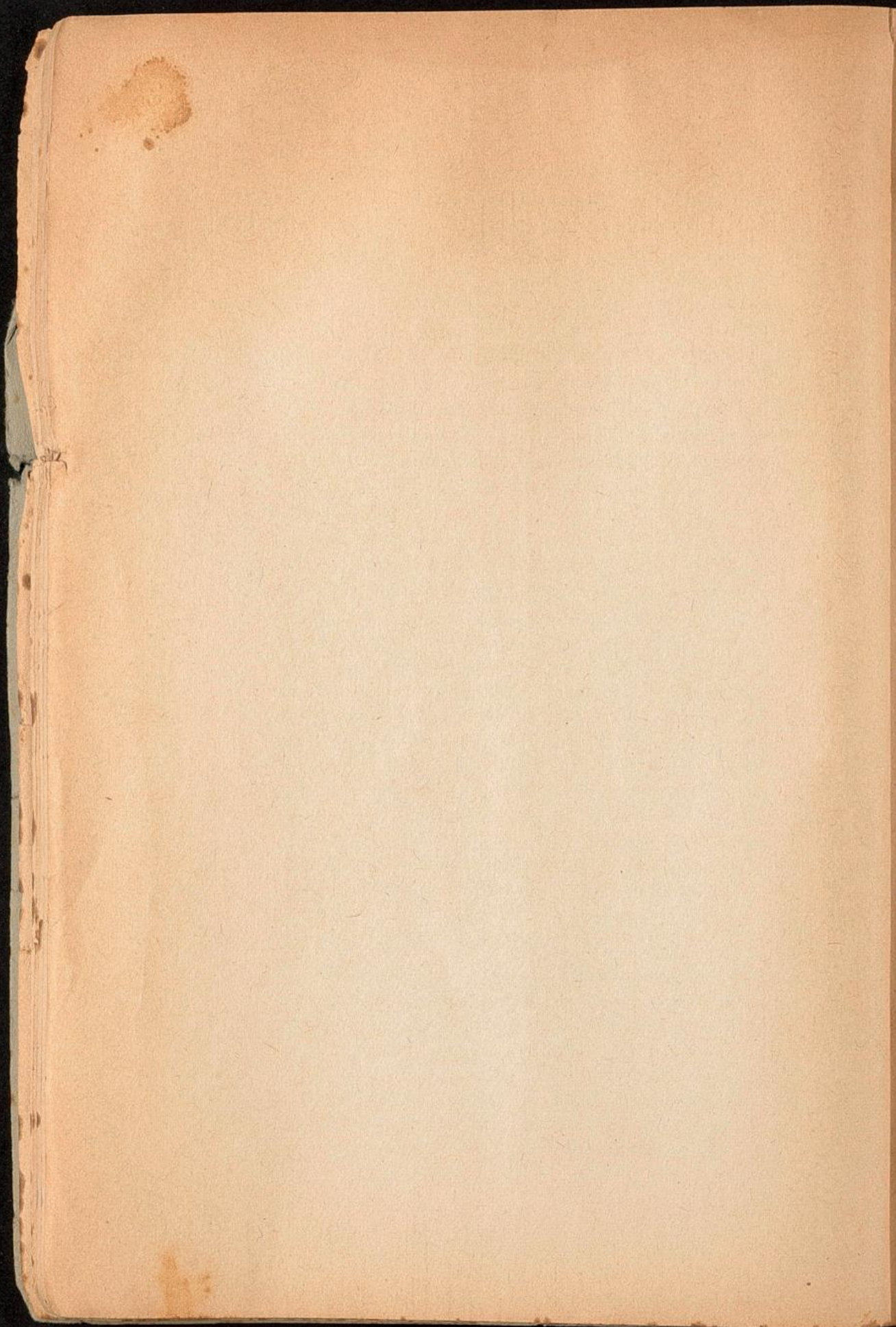


## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort.	
I. Das Schöpfungsprinzip. . . . .	1
1. Hinleitung zu dem Prinzip der Schöpfung aus dem Nichts. S. 1. — 2. Seine Bedeutung für das logische Denken. S. 1. — 3. Seine Bedeutung für das sittliche Handeln (mit einem Exkurs über den Pantheismus). S. 7. — 4. Seine Bedeutung für das künstlerische Schaffen. S. 15. — 5. Seine Bedeutung für die religiöse Heiligung. S. 18.	
II. Die Erkenntnisfrage. . . . .	20
1. Das Problem der Erkenntnis. S. 20. — 2. Das Fehlen jedweder Differenzierung vor der Erkenntnis. S. 20. — 3. Das Aufkommen der Differenzierung mit der Erkenntnis. S. 22. — 4. Gesellschaftliche Differenzierung. S. 25. — 5. Geistig-kulturelle Differenzierung. S. 27. — 6. Ist die Bibel erkenntnisfeindlich? S. 30. — 7. Intuition und systematische Arbeit. S. 35. — 8. Erkenntnis und Sittlichkeit. S. 37.	
III. Das Kulturmotiv. . . . .	40
1. Moralistische Vorbemerkung. S. 40. — 2. Absoluter, dogmatischer Idealismus. S. 40. — 3. Relativer, kritischer Idealismus. S. 45. — 4. Kritischer Idealismus und Kultur. S. 48. — 5. Kultur und Geschichte. S. 51. — 6. Geschichte und Individualität. S. 53. — 7. Fluch und Segen der Individualität. S. 55.	
IV. Das Sozialproblem. . . . .	58
1. Die Bedeutung des Sozialen unter den Gesichtswinkeln der Natur und der Kultur. S. 58. — 2. Die Barmherzigkeit als Eigenschaft Gottes und als höchste Soziantugend des Menschen. S. 59.	

	Seite
A. Der Nächste. . . . .	63
1. Negative und positive Seite der Nächstenliebe. S. 63. — 2. Reichtum und Armut. S. 64. — 3. Verhalten zu den Armen im allgemeinen. S. 66. — 4. Einzelschriften über die Form der Nächstenliebe. S. 70. — 5. Einzelschriften über ihren Inhalt. S. 70. — 6. Behandlung von Knecht und Magd. S. 74. — 7. Betragen gegenüber Witwen und Waisen. S. 77.	
B. Der Fremde. . . . .	80
1. Unterschied zwischen Juden und Fremden. S. 80. — 2. Ihre Übereinstimmung. S. 84. — 3. Gebot der Liebe zum Fremden. S. 86. — 4. Metaphysische Grundlage dieses Gebots und ihre Konsequenz bezüglich seiner Ausdehnung. S. 88.	
C. Der Feind. . . . .	88
1. Religiös-sittliches Fundament politischer Feindschaft. S. 88. — 2. Abhängigkeit der Siege von Gott. S. 91. — 3. Abhängigkeit der Niederlagen von Gott. S. 95. — 4. Die religiöse Geschichtsauffassung in ihrer theoretischen Bedeutung und praktischen Auswirkung, insbesondere auf die Einschätzung des Werts von Bündnissen. S. 100. — 5. Der Endsieg über alle äußeren Feinde nach dem Sieg über den inneren Feind. S. 107. — 6. Das messianische Sieges- und Friedensreich. S. 109. — 7. Die Durchsetzung der allgemeinen Anerkennung Gottes als welthistorische Aufgabe des Judentums. S. 111. — 8. Die Auserwählung Israels zur Erfüllung dieser Aufgabe und damit zugleich zum Leiden. S. 114. — 9. Forderung, den Feind zu lieben. S. 117.	
V. Die Gerechtigkeitsidee. . . . .	122
1. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (mit einem Exkurs über die Bedeutung des Opfern und des Fastens). S. 122. — 2. Gerechtigkeit und Weisheit. S. 136. — 3. Der Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit und seine Überwindung. S. 142. — 4. Tatsache und Art der göttlichen Gerechtigkeit sowie ihre Vorbildlichkeit für die menschliche. S. 150. — 5. Der gerechte Richter. S. 154. — 6. Der falsche Zeuge. S. 159. —	

	Seite
7. Wesen und Sinn der Strafe im allgemeinen. S. 162.	
— 8. Die Todesstrafe im besonderen. S. 174.	
VI. Der Königsgedanke. . . . .	190
1. Gott als König. S. 190. — 2. Der König von Gottes Gnaden. S. 196. — 3. Der König als Hirt. S. 198. — 4. Äußere Autorität des Königs. S. 201. — 5. Innere Autorität des Königs. S. 203. — 6. Gottesfurcht des Königs. S. 205. — 7. Weisheit des Königs. S. 207. — 8. Gerechtigkeit des Königs. S. 208. — 9. Negative Verkörperung des Königsideals durch die geschichtlichen Könige der Juden. S. 213. — 10. Positive Verkörperung des Königsideals durch den Messias. S. 218.	



## I. DAS SCHÖPFUNGSPRINZIP.

1. Im 7. Kapitel des 2. Buchs der Makkabäer begegnet man jener — dann im 4. Buch weiter ausgestalteten — Erzählung von der Mutter und ihren 7 Söhnen, welche durch den Syrerkönig Antiochos Epiphanes den Märtyrertod erleiden, weil sie von Gott, seiner Lehre und seinen Geboten, nicht lassen wollen. Nachdem die Mutter 6 Söhne blutenden Herzens hat sterben sehen, rät sie dem 7., der ihr allein übriggeblieben ist, nicht etwa zum Nachgeben; sie ermuntert ihn vielmehr, standhaft dem Beispiel seiner Brüder zu folgen. Dies tut sie mit dem Hinweis darauf, daß Gott den Himmel und die Erde einschließlich der Menschen aus nichts gemacht hat und daß es ihm in Anbetracht von dieser seiner Allmacht, dieser seiner absoluten Freiheit, gewiß nicht unmöglich sein werde, den zeitlichen Tod durch das ewige Leben zu belohnen (28—29). Im vorliegenden Zusammenhang ist davon abzusehen, daß die Vorstellung des ewigen Lebens, der Wiederauferstehung der Gerechten, keine original-jüdische und erst verhältnismäßig spät durch fremde Einflüsse in das Judentum hineingekommen ist; was hier interessiert, ist dies, daß die Mutter mit ihrer schlichten Bemerkung, Gott habe sämtliches aus nichts hervorgebracht, mit ihrer Bezugnahme auf die sich darin äußernde volle Souveränität Gottes, den Sinn des biblischen Schöpfungsgedankens in seiner tiefsten Tiefe erfaßt.

2. In der Tat: durch die These, daß Gott das Universum aus dem Nichts erzeugt, unterscheidet sich der jüdische Schöpfungsbericht von den mythologischen Kosmogonien, denen zufolge die Weltentstehung an Hand von irgendeinem ungeordneten, ungegliederten Material erfolgt und nichts anderes bedeutet als die Ordnung, Gliederung dieses Materials. Dort findet sich an der Stelle des Gedankens einer Schöpfung des Alls aus dem Nichts der Gedanke eines Aufbaus des Kosmos aus dem Chaos.

Allein trifft man den Begriff des Chaos nicht auch und eben in der biblischen Schöpfungserzählung, und zwar gleich zu ihrem Beginn? Ausdrücklich ist dort von dem Tohuwabohu die Rede, davon, daß die Erde zunächst wüst und leer ist, also von ihrem chaotischen Zustand (1. Mos. 1, 2). Vorher jedoch heißt es, daß Gott Himmel und Erde schafft (1. Mos. 1, 1); er schafft sie am Anfang. Damit schafft er auch allererst das Chaos, und hierauf kommt es an. Aus dem Nichts schafft er das Etwas, und dieses Etwas schafft er allerdings zuvörderst in einem chaotischen Zustand, um es dann allmählich mehr und mehr von diesem chaotischen Zustand zu befreien, um dann sukzessive aus dem regellosen Chaos den geregelten Kosmos werden zu lassen.

Zu diesem Zweck produziert Gott in unmittelbarem Anschluß an den Himmel und die Erde mit ihren Wassern zunächst einmal das Licht (1. Mos. 1, 3—5). Mit diesem Licht hat es eine eigentümliche Bewandnis. Das gewöhnliche Licht, welches auf die Gestirne zurückgeht, kann es nicht sein; denn die lichtpendenden Gestirne entstehen am 4. (1. Mos. 1, 14—19), jenes Licht jedoch bereits am 1. Schöpfungstag. Das natürliche Licht ist demnach nicht gemeint, sondern offenbar das geistige. Wirklich wird denn ja auch gesagt, daß der Geist Gottes auf dem Wasser schwebt (1. Mos. 1, 2). Dieses geistige Licht vermag gewiß kein anderes zu sein als das der Erkenntnis. Alle Erkenntnis besteht in der Fähigkeit, hat zu ihrer Grundvoraussetzung die Fähigkeit einer Vergleichung der Dinge, d. h. ihrer Unterscheidung voneinander und ihrer Verbindung miteinander. Mit Rücksicht auf dieses Wesen der Erkenntnis erweist sich das Licht als ein besonders vorzügliches Symbol für sie. Wie das Licht im äußeren, so ermöglicht es die Erkenntnis im inneren Blickfeld, die Dinge zu vergleichen, sie sowohl voneinander zu unterscheiden als auch miteinander zu verbinden. Dies hat es also mit dem Lichte der Erkenntnis auf sich, mit dem Licht der Weisheit, wie man es auch formulieren darf; denn in der Erkenntnis Gottes und seinem Handeln auf Grund von dieser Erkenntnis liegt die Weisheit Gottes, da alle Weisheit in der Erkenntnis und dem Handeln auf Grund von ihr liegt.

Nun ist die Weisheit im jüdischen Schrifttum von jeher ein Gegenstand ganz besonders eifriger Beachtung und Betrachtung. Vornehmlich — obschon gewiß nicht ausschließlich — ist das naturgemäß in derjenigen Literatur der Fall, welche sich auf den wegen seiner Weisheit so hochberühmten König Salomo bezieht. Schon in dieser Literatur wird die Weisheit mit dem Lichte in

Berührung gebracht, und zwar geschieht das speziell in dem Buche von der Weisheit Salomos, in seinem 7. Kapitel. Salomo erklärt, daß er sich die Weisheit zum Licht erwählt hat, weil der Schein dieses Lichtes nie erlischt (10). Die Weisheit wird als ein reiner Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen bezeichnet (25); sie wird als ein Abglanz des ewigen Lichts der Gottheit angesprochen (26). Wenn ferner ausgeführt wird, daß die Weisheit prächtiger ist als die Sonne und als alle Sterne, daß das durch diese bewirkte Licht von der Weisheit weit übertroffen wird (29—30), so steht das ganz im Einklang damit, daß Gott das Licht der Weisheit vor den Gestirnen und ihrem Licht entstehen läßt. In der biblischen Schöpfungserzählung wird der Gedanke des sachlichen Primats der Weisheit gegenüber jedwedem Geordneten, Gegliederten, Geregelteten höchst instruktiv veranschaulicht durch den Gedanken der zeitlichen Priorität der Weisheit vor jedwedem Geordneten, Gegliederten, Geregelteten. Beides, sachlicher Primat und zeitliche Priorität der Weisheit, gelangen immer wieder zum Ausdruck in den jüdischen Weisheitsschriften. Diesen zufolge beherrscht die Weisheit nicht bloß, wie nach dem Schöpfungsbericht, den Aufbau des Etwas, das Werden des Chaos zum Kosmos, sondern sogar bereits die Geburt des Etwas aus dem Nichts, die Genesis des Chaos. In dem genannten Buche von der Weisheit Salomos heißt es, daß die Weisheit Gottes Werke bestimmt (8, 4), daß nichts so reich ist wie sie, die ein jegliches erst schafft (8, 5). Die Vorstellung, daß die Weisheit ein jegliches schafft, manifestiert sich auch an einer Stelle des Buches Jesus Sirach, wo bemerkt wird, daß die göttliche Weisheit vor allen Dingen ist (1, 4). Entsprechend findet sich schon in den Sprüchen Salomos die Erklärung, daß die Weisheit von Ewigkeit her eingesetzt ist, daß der Herr sie hatte am Anfang seiner Wege, daß sie dawar, ehe er etwas hervorbrachte (8, 22—23). Wenn Gott, wie es hier dargestellt wird, die Weisheit am Anfang seiner Wege hatte, wenn sie dawar, ehe er etwas hervorbrachte, so waren am Anfang nichts da als Gott und sie, als Gott mit, in seiner Weisheit. Vermittels seiner Weisheit hat Gott dann jedwedes Etwas aus dem Nichts hervorgebracht.

Der Gedanke einer derartigen Hervorbringung des Etwas aus dem Nichts macht den Kern der biblischen Schöpfungsgeschichte aus, ihren logischen Sinn und Wert. Worin sollte wohl der Ursprung des Etwas liegen, wenn nicht im Nichts? Gewiß kann und muß ein jedes bestimmte Etwas aus einem anderen bestimmten Etwas abgeleitet werden, gewiß kann und muß das

bestimmte Etwas in seiner Gesamtheit aus einem unbestimmten, chaotischen Etwas abgeleitet werden; allein alles Etwas überhaupt, alles Etwas als ein solches, darf weder aus einem bestimmten noch aus einem unbestimmten, chaotischen Etwas abgeleitet werden, sondern einzig aus dem Nichts.

Ebenhierin wird die Überlegenheit des Nichtsbegriffes über den des Chaos offenbar, die Notwendigkeit, über den Begriff des Chaos, welcher den mythologischen Weltentstehungslehren als der äußerste gilt, noch hinauszugehen und bis zu dem Begriff des Nichts vorzudringen, wie es der Auffassung der Bibel entspricht. Nicht der Begriff des Chaos, vielmehr der des Nichts ist der letzte, allerletzte; denn diesem eignet ein noch ungleich höherer Grad von Reinheit als jenem. Die Reinheitstendenz, welche für das Judentum in jedem Betracht so charakteristisch ist, zeigt sich auch darin, daß durch den an sich sehr wohl bekannten Begriff des Chaos hindurchgestoßen wird bis zu dem völlig reinen Begriff des Nichts. Das Chaos ist etwas Unreines; denn es bezeichnet einen Mischmasch, ein Gemengsel, ein Durcheinander. Stellt es damit auch die niedrigste, primitivste Form des Etwas dar, so stellt es immerhin ein Etwas dar. Das Nichts hingegen ist das totale Widerspiel jedweden Etwas; es ist vollkommen rein, vollkommen frei von einer jeglichen Bestimmtheit des Etwas. Die Freiheit des Chaos von der Bestimmtheit des Etwas ist bloß eine relative; von ihr kann einzig die Rede sein im Hinblick darauf, daß größere, nennenswerte Bestimmtheit erst erreicht wird durch Ordnung, Gliederung, Regelung. Allein auch ein Ungeordnetes, Ungegliedertes, Ungeregeltes hat noch eine gewisse Bestimmtheit, obschon sicherlich nur ein Minimum. Beim Nichts fehlt selbst dieses Minimum; es ist frei von aller Bestimmtheit des Etwas überhaupt, und seine Freiheit ist mithin eine absolute.

Der absoluten Freiheit des Nichts, aus dem der biblische Gott produziert, entspricht die absolute Freiheit ebendieses Gottes. Eine solche absolute Freiheit hat die mythologische Gottheit nicht, wenn sie sich darauf beschränkt, aus dem vorgefundenen Chaos den Kosmos zu errichten; ihre Freiheit ist vielmehr genau so eine bloß relative, wie die Freiheit des Chaos von der Bestimmtheit eine bloß relative ist. Sie betätigt sich streng genommen gar nicht als Welterschöpfer, sondern nur als Weltbaumeister. Jeder Baumeister ist von dem Material abhängig, an dem, mit dem er baut; er kann nicht umhin, auf den Charakter dieses Materials Rücksicht zu nehmen. Das gilt gewiß auch von der mythologischen Gottheit, welcher mit dem, in dem Chaos ein Material geliefert

wird und welche an dieses Material gebunden ist. Gerade hierin liegt die Begrenzung ihrer Freiheit. In dieser Begrenzung ihrer Freiheit stimmt sie prinzipiell mit dem Menschen überein, der bei all seiner Arbeit stets auf die Beschaffenheit des von ihm verwendeten Materials achtzugeben hat und davon niemals gänzlich loskommt. Vom Menschen differiert eben die mythologische Gottheit nicht der Art, vielmehr einzig dem Grade nach. Die Mythologie begnügt sich damit, den Menschen und seine Werke in der Gottheit und ihren Leistungen, bis zu der Gottheit und ihren Leistungen, zu extremisieren. Besonders offensichtlich, in geradezu klassischer Weise, zeigen dies die griechische und römische Mythologie, deren Göttergestalten nichts als aufs äußerste gesteigerte Menschen sind. Im Gegensatz hierzu besteht zwischen dem biblischen Gotte und dem Menschen nicht allein ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied. Der biblische Gott hat nicht wie der Mensch und die nach seinem Muster gebildete mythologische Gottheit irgendein — sei es bereits bis zu einem gewissen Punkt geformtes, gestaltetes, sei es noch völlig chaotisches — Material sich gegenüber; er selbst schafft dieses Material vielmehr allererst, zunächst als ein chaotisches, danach als ein in zunehmendem Maß geformtes, gestaltetes. Deshalb wird er von diesem Material in keiner Weise beherrscht. So kennt seine Freiheit keine Grenzen; sie wird nicht im geringsten beeinträchtigt. Wer aus dem absoluten Nichts schafft, dessen Freiheit ist eine absolute.

Diese absolute Freiheit ist nicht etwa als Anarchie aufzufassen, als blinde Willkür. Vor einem solchen Mißverständnis schützt der Umstand, daß früheren Ausführungen zufolge die Weisheit sich bald zu Beginn des Schöpfungsprozesses einstellt, daß dieser also sehr rasch vom Lichte der Erkenntnis beschienen wird. Damit wird die Freiheit Gottes als eine einsichtige offenbar. Alle Einsicht, alle Erkenntnis folgt einer, folgt ihrer inneren logischen Ordnung. Hiervon vermag auch und sogar gerade die göttliche keine Ausnahme zu machen. Indem Gott die Erkenntnis entstehen läßt, läßt er sie mit ihrer, in ihrer logischen Gesetzmäßigkeit entstehen. Diese logische Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis zeigt sich vor allem insofern, als die Erkenntnis auf ihrem Gipfel ein System darstellt, als sie immer wieder nach der Form des Systems strebt, nach stets höheren, umfassenderen Systemen. Im System sind die Glieder wechselseitig miteinander verknüpft; durchgängig weist das eine auf das andere hin, sei es als auf seine Voraussetzung, sei es als auf seine Ergänzung.

Man betrachte einmal unter diesem Gesichtswinkel das göttliche Schöpfungswerk! Wenn Gott am Anfang Himmel und Erde schafft (1. Mos. 1, 1), so schafft er zuerst die anorganische, leblose Natur. Im Anschluß hieran bringt er die organische, lebendige Natur hervor, und zwar zuvörderst die pflanzlichen Organismen (1. Mos. 1, 11—12), danach die tierischen (1. Mos. 1, 20—25) und zuletzt die menschlichen (1. Mos. 1, 26—27). Was die animalische Sphäre anbetrifft, so ist es interessant, daß zunächst die Wassertiere zum Dasein gebracht werden (1. Mos. 1, 20—23) und alsdann die Landtiere (1. Mos. 1, 24—25). Dies geht durchaus konform mit neuzeitlichen Anschauungen, wie wir sie bei Oken und Darwin finden. Die ganze von der Bibel angesetzte Stufenfolge im Werden der Lebewesen stimmt prinzipiell mit der von der modernen Entwicklungslehre statuierten überein. Mag auch — und das ist gewiß von grundlegender Bedeutung — in der Heiligen Schrift das Nacheinander der Organismen noch nicht als ein Auseinander verstanden werden, so ist nichtsdestoweniger das Nacheinander als ein solches ebendas, welches wir auch heute anerkennen. Allein nicht bloß der spezielle biologische, überhaupt der allgemeine wissenschaftstheoretische Grundaspekt, den die Bibel eröffnet, überrascht durch seine methodologische Brauchbarkeit und Haltbarkeit. Wie die Bibel die Schöpfung der leblosen Materie der Schöpfung der lebendigen Materie vorangehen, die Schöpfung dieser der Schöpfung jener folgen läßt, so sehen auch wir in den Wissenschaften von der anorganischen Natur die logische Bedingung der Wissenschaften von der organischen Natur, in diesen die logische Ergänzung jener, und wie die Bibel den Menschen zur Krone der Schöpfung macht, so gilt auch uns als höchste Erkenntnis die des Menschen mit seinem Geist, mit seiner Kultur, auf welche alle übrige Erkenntnis letztlich hinzielt und welche ihrerseits alle übrige Erkenntnis voraussetzt. In der Wissenschaft vom Menschen erblicken wir die Stelle, an welcher die Naturwissenschaft ihre Schranke findet und in die Geistes-, Kulturwissenschaft übergeht. Selbst diesem Gesichtspunkt trägt die Bibel Rechnung, indem sie die Entstehung des Menschen nicht nur als eines natürlichen, sondern auch als eines geistig-kulturellen Wesens aufzeigt. Dies geschieht einerseits durch die Auffassung, daß Gott den Menschen in seinem Bilde schafft (1. Mos. 1, 26—27), und andererseits insofern, als in unmittelbarem Anschluß an die Erörterung des Werdens der Natur die Rede auf das Problem der Moral gebracht wird durch die Erzählung vom Paradies und Sündenfall (1. Mos. 2, 9 u. 17; 3). So ist denn die Schöpfung der Natur

von vornherein auf die Schöpfung der geistig-sittlichen Kultur angelegt, und umgekehrt vermag die letztere ohne die erstere gar nicht stattzuhaben. Dies harmoniert mit unserer heutigen methodologischen Einsicht darein, daß das Wissenschaftssystem sich noch nicht in der Naturwissenschaft, sondern erst in der Geistes-, Kulturwissenschaft vollendet und daß die Geistes-, die Kulturwissenschaft sich auf die Naturwissenschaft als ihr materielles Fundament stützt. Auf diese Weise ist denn schon zu Beginn des Pentateuchs das System der Erkenntnis zwar sicherlich nicht in seiner ganzen quantitativen Ausdehnung, wohl aber in seiner qualitativen Eigenart umschrieben. Gewiß war die spätere Wissenschaftstheorie bestrebt, und sie ist es nach wie vor, das in der Bibel konzipierte Erkenntnisssystem zu bereichern und zu verfeinern; allein zu einer prinzipiellen Korrektur dieses Systems bestehen weder ein triftiger Grund noch überhaupt eine berechnete Möglichkeit. Wie sollte das auch der Fall sein, da doch schon in der Bibel die Erkenntnis in ihrem Fortgang einzig ihrer eigenen logischen Gesetzmäßigkeit folgt?!

In nichts anderem als darin, daß die göttliche Erkenntnis, Weisheit, daß Gott in seiner Erkenntnis, Weisheit, den eigenen, von ihm selbst aufgestellten Gesetzen folgt, liegt seine Freiheit. Diese besteht nicht in der Gesetzlosigkeit, erst recht nicht in der Gesetzwidrigkeit. Frei ist Gott insofern, als er von allen äußeren, wesensfremden Gesetzen unabhängig ist, wie sie ihm durch die Bindung an irgendein — und sei es noch so chaotisches — Material auferlegt werden würden. Eine solche Bindung und die aus ihr resultierende Unfreiheit kommen für Gott darum nicht in Betracht, weil er auf keinerlei Material angewiesen ist, weil er die Welt nicht aus einem Etwas, zu welchem auch das Chaos gehört, sondern aus dem Nichts schafft. Nun ist diese Schöpfung aus dem Nichts, wie ausgeführt wurde, keine blinde, sondern eine einsichtige; es handelt sich um eine Schöpfung durch die Vernunft, mit Hilfe der Vernunft. Deshalb richtet sie sich nach den Gesetzen der Vernunft, muß sie sich nach ihnen richten. Schließt die Freiheit auch einerseits äußere, wesensfremde Gesetzmäßigkeit aus, so schließt sie andererseits innere Vernunftgesetzmäßigkeit ein, und Kant hat ganz recht, wenn er echte Freiheit als Autonomie, als Selbstgesetzgebung der Vernunft charakterisiert.

3. Dies tut Kant in speziellem Hinblick auf die moralische Sphäre. Die Freiheit im Sinne der Autonomie, der Selbstgesetzgebung der Vernunft zeigt sich allerdings nicht bloß als theore-

tische, sondern auch als praktische; sie ist Freiheit nicht bloß des logischen Denkens, sondern auch des sittlichen Handelns. Die eine wie die andere Freiheit Gottes ist eine absolute, und die eine wie die andere absolute Freiheit besteht in der totalen Unabhängigkeit von allem Material, selbst von einem chaotischen. Diese totale Unabhängigkeit kommt dadurch zustande, daß Gott keinerlei Material vorfindet, daß er jedwedes Material allererst schafft. So bewährt der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts seine Kraft, und diesem Gedanken eignet nicht bloß die dargelegte logische, sondern auch sittliche Bedeutung. Wie Gott die Welt der theoretischen Erkenntnis, der Erkenntnis im engeren Sinne, aus dem Nichts produziert, so produziert er auch die Welt der praktischen Erkenntnis, der Moral, aus dem Nichts, und wie er dem Stufengang der logischen Erkenntnis folgt, den er selbst festlegt, so richtet er sich nach der Ordnung der sittlichen Erkenntnis, die er seinerseits statuiert. Daß Gott keine Gesetze gelten läßt, gelten zu lassen braucht, als solche, die er aufstellt, gerade dies macht seine absolute Freiheit aus. Wirkliche Freiheit ist eben nicht etwa Willkür, Zügellosigkeit, sondern eine Form der Gesetzlichkeit, nämlich Eigengesetzlichkeit, also auch eine Art von Bindung. Darin, daß Gott einzig an die Gesetze gebunden ist, welche aus seinem eigenen Wesen fließen, und nicht an irgendwelche fremden, liegt seine absolute Freiheit.

Eine solche absolute Freiheit hat der Mensch im Unterschied zur Gottheit nicht. Alle seine Betätigung vollzieht sich an einem Material, dessen Charakter er wohl oder übel respektieren muß, dessen Gesetze er nie ganz abzuschütteln imstande ist. Durch seine Sinnlichkeit ist er an die Materie gefesselt. Sie trübt die Reinheit sowohl seines logischen Denkens wie auch seines sittlichen Handelns; sie hindert ihn an der völligen Erreichung sowohl des Wahren wie auch des Guten. Immerhin vermag er nach der Reinheit des logischen Denkens und des sittlichen Handelns, nach der Erreichung des Wahren und des Guten, zu streben. Durch dieses Streben gelingt es ihm in steigendem Maße, sich von den Gesetzen des Stofflichen zu emanzipieren, an welches seine Sinnlichkeit ihn zu ketten sucht, und den Gesetzen seiner eigenen Vernunft zum Siege zu verhelfen. Er kann die Naturgesetzlichkeit zwar nicht abschaffen und soll es auch gar nicht; aber er kann sie darauf beschränken, das Fundament zu bilden, auf dem die Vernunftgesetzlichkeit sich erhebt, und sie so dieser unterordnen, einbauen. Dadurch erlangt er eine wenigstens relative Freiheit.

Eine derartige relative Freiheit wird ihm geboten und zu-

gleich ermöglicht, indem Gott ihn in seinem Bilde schafft. Das Konterfei steht immer hinter dem Original zurück; im Verhältnis zu diesem wird jenem stets etwas fehlen. So kommt es, daß der Mensch nicht über die absolute Freiheit Gottes verfügt. Andererseits muß das Konterfei dem Original so ähnlich sein, wie es irgend angängig ist. Von hier aus hat der Mensch, wenn er nach Gottes Bild geschaffen ist, die Pflicht und die Fähigkeit, sich der Gottheit nach Kräften zu nähern. Ist ihm die göttliche Freiheit auch kein Besitz, so kann und soll sie ihm doch Gegenstand ständigen Erwerbes sein, dauernder Bemühung.

Daß Gott dem Menschen die Aufgabe weist, die Freiheit zu erringen, daß er ihm eine relative Freiheit schenkt, zeigt sich nun auch insofern, als er ihm ausdrücklich die sonstigen Lebewesen, ja, alles Irdische überhaupt unterstellt. Es heißt, daß der Mensch herrschen solle über die Fische im Meer, über das Gewürm auf dem Boden, über die Vögel in der Luft, über die gesamte Erde (1. Mos. 1, 28). Man würde dem Sinn dieser Stelle nicht gerecht werden, wollte man sie in der Weise interpretieren, daß die Herrschaftsübertragung einzig im Interesse der Selbstdurchsetzung des Menschen geschieht, seines Glücks und Nutzens, der brutalen Entfaltung seiner Macht; die Herrschaft muß vielmehr auch und sogar in erster Linie als eine moralische verstanden werden. Dies geht schon daraus hervor, daß Gott den Menschen in seinem Bilde schafft, d. h. im Bilde seines eigenen sittlichen Wesens. In unmittelbarem Anschluß an den Bericht hiervon findet sich der, daß Gott dem Menschen das Regiment gibt über die Erde und alle ihre Tiere; deshalb ist ein Zweifel an dem inneren Konnex beider Berichte und damit an der moralischen Bedeutung auch des zweiten gar nicht möglich. So wird dieser denn auch bereits ganz offensichtlich in dem Buche von der Weisheit Salomos moralistisch aufgefaßt. In ihm wird gesagt, Gott habe den Menschen durch seine Weisheit bereitet, daß ihm untertan sein solle die gesamte Kreatur, daß er die Welt leiten solle mit Heiligkeit und Gerechtigkeit und daß er recht richten solle (9, 2—3). Diese Zusammenstellung ist ein Zeugnis dessen, daß hier die Herrschaft des Menschen als eine sittliche gedeutet wird. Dasselbe beweist eine andere Stelle, laut der Gott Adam aus der Sünde brachte und ihm die Kraft gab, über alles zu herrschen (10, 2). Allerdings: nur wegen dieser seiner Herrscherkraft vermag Adam, dieser erste Repräsentant des Menschentums, vermag der Mensch über den Zustand des Sündigens hinauszukommen und zu moralischem Handeln zu gelangen. Dieses liegt in der Unabhängigkeit

von der Natur; gerade sie und damit die Fähigkeit zu moralischem Handeln läßt Gott dem Menschen zuteil werden, indem er ihn zum Herrscher über die Natur macht. Als Herrscher über die Natur hört der Mensch auf, ein bloßer Sklave der Natur und ihrer Gesetze zu sein, gewinnt er — wenngleich sicherlich nur in beschränktem Umfang — die Möglichkeit, den Gesetzen seiner eigenen Vernunft zu folgen. In dieser Möglichkeit besteht die — wenigstens relative — sittliche Freiheit des Menschen, welche nichts anderes als Freiheit von der Natur ist. Von hier aus manifestiert sich die Verleihung der Herrschaft über die Natur an den Menschen als die Verleihung der sittlichen Freiheit, jener Freiheit, welche die Voraussetzung alles moralischen Handelns ist. Ohne Freiheit gibt es keine Moral.

Daran, daß er trotz teilweise geradezu krampfhafter Anstrengungen dem Gedanken der Freiheit und also der Moral nicht Rechnung zu tragen weiß, krankt der Pantheismus. Dieser ist neuerdings wieder recht modern geworden, freilich vor allem in außerjüdischen Kreisen und nicht so sehr als geschlossenes System wie hauptsächlich als Grundlage populärphilosophischer Betrachtungen, die teils einem extremen Naturalismus, teils einer mystischen Romantik huldigen. Nicht bloß über einem solchen, sondern über jedwedem philosophischen Pantheismus steht der biblische Theismus in sittlichem Betracht turmhoch; denn er ist, wie sich gezeigt hat, durchaus dazu in der Lage, der Idee der Freiheit als der Grundlage der Moral Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Um diese Zusammenhänge klarzulegen, ist es nötig, vorher den Theismus und den Pantheismus in ihrem allgemeinen Unterschiede voneinander zu kennzeichnen.

Was zunächst den Theismus angeht, so handelt es sich bei ihm um den Glauben an einen persönlichen Gott, welcher als Polytheismus und als Monotheismus auftreten kann, als Glaube an viele persönliche Götter und als Glaube an einen einzigen persönlichen Gott. Ein persönlicher Gott kann unmöglich mit der Welt koinzidieren; er bringt diese vielmehr allererst hervor. Im Gegensatz dazu hat die Gottheit des Pantheismus nicht Personalcharakter. Wie es schon der Name sagt, fällt Gott hier mit dem All zusammen, mit der Natur. Dieses Zusammenfallen läßt eine zweifache Möglichkeit zu. Für den Pantheismus im engeren Sinne geht Gott restlos in der Natur auf; da gilt Spinozas klassische Formel: „Deus sive natura“. Der panentheistischen Spielart des Pantheismus jedoch gilt Gott im Verhältnis zur Natur als das Umfassendere; die Natur ist in dem Sinne mit Gott identisch, daß

sie in ihm enthalten ist, daß er sie in sich birgt, obschon er weiter reicht.

Der Pantheismus hat nun in seinen beiden Richtungen gar manches Verlockende an sich. Die im Theismus statuierte Distanz zwischen Gott und der Welt, speziell dem Menschen, wird beseitigt; die Gottheit steigt zum Menschen herab resp. — was zwar dasselbe, dennoch wesentlich wichtiger ist — der Mensch steigt zur Gottheit hinauf. Er wird selbst zur Gottheit, zu einem Teil der Gottheit. Eine solche Vorstellung ist dazu angetan, so manchen Individuen zu schmeicheln, welche darüber nicht im klaren sind, wie gefährlich sie ist. Freilich kommt der Pantheismus nicht bloß der unberechtigten Eitelkeit der Menschen entgegen, sondern auch ihrem durchaus berechtigten Schönheitsstreben; er hat einen ausnehmend starken ästhetischen Gehalt. Wenn alles Gott, in Gott ist, so läßt nichts Gottes Kraft, die göttliche Wirksamkeit, vermissen. Dann gibt es eigentlich gar nichts Starres, Totes; dann ist alles von Gottes Leben durchflutet, vom göttlichen Geist erfüllt. Der Panpsychismus gehört zum Pantheismus; dieser hat jenen zur unausbleiblichen Konsequenz. Die Annahme der Allbeseelung ist nun gewiß eine höchst poetische. Unter diesen Aspekten ist es ohne weiteres verständlich, daß der pantheistische Standpunkt immer wieder vertreten worden ist und immer wieder vertreten wird, nicht zum mindesten auch von Dichtern.

Nichtsdestoweniger ist er den stärksten Bedenken ausgesetzt. Gewiß haben sich viele hochbedeutende Männer zu ihm hingezogen gefühlt; allein dies darf das Urteil über ihn in keiner Weise trüben. Vor allem ist in diesem Zusammenhang an der Einsicht darein gelegen, daß der pantheistische nicht Geist vom jüdischen Geiste ist. Wohl zeigt die Philosophiegeschichte namhafte jüdische Philosophen, welche Pantheisten waren oder jedenfalls dem Pantheismus nahestanden, so Philon von Alexandrien, die Kabbalisten und hauptsächlich Spinoza; aber das war bei diesen Denkern nicht der Fall, weil sie Juden waren, sondern weil sie mit einer anderen Kultur, der griechisch-römischen, Berührung hatten. Der Standpunkt des Judentums, wie er ein für allemal in der Bibel niedergelegt worden ist, ist der des Theismus; es gibt jedoch keinen Kompromiß zwischen ihm und dem Pantheismus.

Diesem zufolge fallen Gott und Welt zusammen. Die Welt ist ein Etwas, das Etwas. Wie ist dieses Etwas seinem Ursprung nach zu erklären? Es wurde schon im vorigen bemerkt, daß alles Etwas überhaupt, das Etwas als ein solches, in logisch einwand-

freier Weise einzig aus dem Nichts hergeleitet zu werden vermag. Dem trägt der biblische Theismus voll und ganz Rechnung, indem er Gott und Welt nicht identifiziert, vielmehr voneinander unterscheidet, nämlich die Schöpfung der Welt durch Gott lehrt und sie als eine Schöpfung aus dem Nichts versteht. Auf dieses leistet der Pantheismus nun aber Verzicht; er unterdrückt, er unterschlägt es zugunsten der Gottheit. Indem er die Welt aus der Gottheit, in der Gottheit, hervorgehen läßt, läßt er das Etwas aus dem Etwas, in dem Etwas, hervorgehen. Hierdurch erweist er seine logische Inferiorität gegenüber dem biblischen Theismus.

Dieser ist dem Pantheismus nicht bloß in logischem, sondern auch in ethischem Betracht überlegen.

Der Pantheismus setzt Gott und die Natur in eins; damit werden die Gesetze des göttlichen Tuns zu Naturgesetzen, wird die Gottheit der Naturgesetzlichkeit unterworfen. Eine Ausnahme hiervon gibt es auch nicht etwa bei der pantheistischen Form des Pantheismus. Zwar heißt es hier, daß die Fülle Gottes nicht ganz und gar in der Natur aufgeht; immerhin wird angenommen, daß Gott die Natur aus sich entläßt, daß diese in ihm mithin von vornherein angelegt ist. Auch unter diesem Gesichtswinkel ist also trotz der mystischen Erhöhung Gottes über die Natur die Gesetzlichkeit dieser der des göttlichen Handelns keineswegs wesensfremd. Auf solche Art wird die Freiheit und mit ihr die moralische Verantwortlichkeit ausgeschaltet. Überaus kennzeichnend in dieser Hinsicht ist die Lehre Spinozas, daß aus dem Wesen der göttlichen Natur alles mit derselben Notwendigkeit folgt, mit welcher aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß die Winkelsumme gleich  $2 R$  ist. Diese Lehre stellt, selbstverständlich ohne es zu wollen und zu wissen, der Unmoral einen Freibrief aus. Wollte man jemandem eine Vorhaltung machen wegen einer schlechten Tat, die er begangen hat, oder eine Warnung zuteil werden lassen wegen einer bösen Handlung, die zu vollziehen er sich anschickt, so könnte der Betreffende unter spinozistischen Voraussetzungen mit Fug antworten, sein Verhalten gehe aus seiner Natur, die ja letzten Endes die göttliche sei, mit ebender unabänderlichen Gesetzmäßigkeit hervor, mit welcher aus dem Begriff des Dreiecks hervorgeht, daß seine Winkel zusammen  $180^\circ$  betragen. Da Spinoza seinerseits sich über diese unvermeidliche Konsequenz seiner Auffassung nicht im klaren ist, wendet er — übrigens nach dem Muster der Stoiker — sein Interesse trotz seines Pantheismus gerade der auf pantheistischer Basis unmöglichen Ethik mit ihrer Idee sittlicher

Freiheit zu. Seine Wertschätzung der Ethik führt ihn so weit, daß er sein Hauptwerk „Ethik“ nennt, obschon von den 5 Büchern, aus denen es besteht, nur die 2 letzten ethischen Problemen gewidmet sind. Spinozas Anerkennung der Ethik und ihrer Freiheitsidee spricht sehr für seine persönliche Moralität, jedoch nicht minder entschieden gegen die Logik in der Durchführung seines pantheistischen Standpunkts. Dabei gerät man in Versuchung, diese Logik ganz besonders zu bewundern, nämlich in Anbetracht dessen, daß Spinozas Vorbild die Mathematik ist, diese logisch strengste Wissenschaft, wie sich das doch auch in seiner Vergleichung der göttlichen Wesensentfaltung mit der der Dreiecksgesetzlichkeit zeigt. Allein gerade der Versuch, die Methode der Mathematik auf die Behandlung sittlich-religiöser Fragen anzuwenden, ist den verhängnisvollsten Gefahren preisgegeben; er treibt Spinoza dazu, auch dort, wo es sich um moralische und religiöse Qualitäten handelt, rein quantitativ zu denken. Wenn der überall und immer vollkommenen Gottheit alles gleichermaßen entstammt, dann gibt es zwar höhere und niedrigere Grade der Vollkommenheit, jedoch keinen Gegensatz zum Vollkommenen, dann wird die Unvollkommenheit, Unsittlichkeit, zu einem bloßen niederen Grade der Vollkommenheit, Sittlichkeit; der prinzipielle Unterschied beider wird so zu einem nur graduellen degradiert. Hiermit wird man der Differenz zwischen dem Guten und dem Bösen fraglos nicht gerecht; denn als Wertdifferenz kann sie nicht einzig eine quantitative sein. Sie muß genau so eine qualitative sein wie die Differenz zwischen der Moralgesetzlichkeit der Gottheit und der Naturgesetzlichkeit. Die Notwendigkeit in der sittlichen und in der natürlichen Sphäre vermag nicht dieselbe zu sein, wie es Spinozas Pantheismus fälschlich annimmt. Von der Naturnotwendigkeit divergiert die sittliche insofern, als sie Vernunftnotwendigkeit, Vernunftautonomie ist, d. h. Freiheit; denn die Vernunft kann bloß dann ihren eigenen Gesetzen folgen, wenn sie frei ist von dem Zwange der Naturnotwendigkeit.

Diesen Sachverhalt weiß der biblische Theismus sehr wohl zu würdigen, und darum ist allein auf seinem Boden eine theologische Lösung des Problems der Ethik möglich. Hier koinzidiert Gott mit der Natur in keinem Sinne, auch nicht in dem, daß er sie aus sich selbst hervorbringt, wie es der Pantheismus darstellt; sondern er bringt sie aus dem Nichts hervor. Darin zeigt sich seine Erhabenheit über die Natur, seine Unabhängigkeit von ihren Gesetzen. Weil er die Naturnotwendigkeit aus dem Nichts

schafft, ist er seinerseits frei von ihr, kann er ungehemmt seiner eigenen Weisheit folgen. Diese Freiheit, obschon gewiß in stark abgeschwächtem Maße, gewährt nun Gott auch dem Menschen, wenn er ihn nach seinem Bild bereitet. Wohl ist der Mensch an die Natur und ihre Ordnung gebunden, und zwar sowohl an die Ordnung der äußeren Natur, die ihn umgibt und der er selbst mit seinem Körper angehört, wie auch an die Ordnung seiner inneren, seelischen Natur; die Natur ist das unentbehrliche Material aller seiner Betätigung. Allein der Mensch — und innerhalb des Geschaffenen, soweit es uns bekannt ist, nur er — ist zugleich ein Vernunftwesen. Als ein solches braucht er das Prinzip zur Formung, zur Gestaltung des Materials seiner Betätigung, also der Natur, nicht dieser zu entnehmen; das Prinzip der Formung, der Gestaltung, vermag vielmehr die Vernunft mit ihren Ideen zu sein. Darin liegt die relative Freiheit des Menschen, in der Herrschaft seiner Vernunft über die Natur, und ebensie und einzig sie macht die Sittlichkeit seines Handelns aus. Bloß unter diesem Gesichtswinkel lassen sich sinnvoller Weise moralische Vorhaltungen machen, kann man mit Recht jemandem sagen, er hätte etwas nicht tun sollen oder er dürfe etwas nicht wieder tun; denn es wird dem Betreffenden Freiheit von dem Naturzwang und damit allererst Verantwortlichkeit zugeschrieben. Sobald das Tun des Menschen eine Wertung der geschilderten Art erfährt, wird es einer ganz anderen Sphäre eingegliedert als der natürlichen, nämlich der sittlichen, deren Grundgesetz nicht die Notwendigkeit der Natur ist, sondern eine von ihr qualitativ ganz verschiedene: die Notwendigkeit der Vernunft, d. h. die Freiheit. Indem der Mensch frei handelt, wird er in gewissem Betracht ein Schöpfer aus dem Nichts. Allerdings vermag er nie ein absoluter Schöpfer aus dem Nichts zu werden; hat doch alle seine Arbeit im Gegensatz zur göttlichen Betätigung die Natur als ihr Material zur unumgänglichen Bedingung. Allein insofern, als er sich bei der Formung, bei der Gestaltung des Materials, in welcher alle seine sittlich-kulturelle Arbeit besteht, nicht von den Natur-, sondern von den Vernunftgesetzen leiten läßt, ist er ein wenigstens relativer Schöpfer aus dem Nichts; denn vom Standpunkt der Natur aus, freilich nur von ihm aus, ist ein Vernunftmotiv als ein nicht naturhaftes — nichts, ein Nichts. Damit bewährt der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts, welcher sich schon für die Logik als so ungemein wichtig erwiesen hat, seine überragende Bedeutung, seine enorme Fruchtbarkeit, auch für die Ethik.

4. Er bewährt sie endlich noch für die Ästhetik.

Gott ist nicht bloß der große Denker und der große Moralist; er ist zugleich der große Künstler, welcher zwischen den Dingen Harmonie herstellt und dadurch das Universum als Kunstwerk schafft. Es ist freilich richtig, daß in der Bibel das Künstlerische keine zentrale Rolle spielt und gegenüber dem Moralischen sogar erheblich zurücktritt. Das kommt besonders stark dann zum Bewußtsein, wenn die geistige Welt des Judentums mit der des schönheitstrunkenen Griechentums verglichen wird, für welches das Schöne einen integrierenden Bestandteil des Guten bildet, ja, mit dem Guten schlechthin koinzidiert. Davon vermag in der Heiligen Schrift gewiß keine Rede zu sein. Allein man hat sie zu Unrecht als kunstfeindlich angesprochen mit dem Hinweis auf das Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen (2. Mos. 20, 4; 3. Mos. 26, 1; 5. Mos. 27, 15; Ps. 97, 7; Jes. 40, 18—25). Dieses Verbot hat unmittelbar mit der Kunst nichts zu tun; es war rein religiös bedingt und hatte insofern einen sehr guten Sinn, als es die Juden davor bewahrte, dem Götzendienst der anderen Völker anheimzufallen. Daß es im übrigen mittelbar der Entwicklung der Kunst bei den Juden nicht gerade förderlich war, soll und kann nicht bestritten werden. Nichtsdestoweniger fehlt das ästhetische Motiv schon in der Bibel durchaus nicht etwa ganz. Daß sie für Künstlerisches Verständnis hat, beweist das, was von der Errichtung des Gotteszelts sowie von der Kleidung und dem Schmucke seiner Priester erzählt wird (2. Mos. 36—39), und noch mehr das, was über den Bau des Tempels sowie der königlichen Paläste durch Salomo berichtet wird (1. Kön. 6—7; 2. Chr. 3—4). Zudem tritt der ästhetische Faktor stärker oder schwächer an allen den Stellen hervor, an welchen im Hinblick auf die Natur die Größe, die Allmacht Gottes gepriesen wird. Solche Stellen gibt es im Buche Hiob, und zwar in der 3. Rede Hiob's wider seine Freunde (12, 7—25), in Elihus letzter Rede (36, 22—37, 24) sowie in den beiden Reden des Herrn aus dem Wetter (38, 4—39, 30; 40, 15—41, 26). Ferner sind der ganze 104. Psalm zu nennen und ein Stückchen des Buches Jesus Sirach (42, 15—43, 28). Innerhalb dieser Stellen macht sich das ästhetische Moment am meisten dort geltend, wo davon gesprochen wird, daß Gott allem ein Maß gesetzt, daß er sämtliche Dinge geordnet hat. Derartige Bemerkungen finden sich verschiedentlich, übrigens nicht bloß in den angegebenen Partien, sondern auch einmal in der Schrift von der Weisheit Salomos (11, 21). Nun trifft es ohne Zweifel zu, daß die hier gerühmte Ordnung der Welt auch

und vielleicht sogar in erster Linie als eine nützliche begriffen wird; allein das ist keineswegs ausschließlich der Fall. Die Ordnung wird doch auch rein als Ordnung bewundert und damit in künstlerischem Geist erfaßt. Das Wohlgefallen, mit dem der Blick auf ihr ruht, ist einerseits ein interessiertes, andererseits aber auch ein vollkommen interesseloses; bei ihrer Zweckmäßigkeit wird nur zum Teil an bestimmte Nützlichkeitszwecke gedacht, zum Teil scheiden solche jedoch völlig aus. Damit erscheinen wenigstens in einem gewissen Umfang diejenigen Bestimmungen als erfüllt, welche Kant dem Schönen zuteil werden läßt, nämlich die Bestimmungen des Schönen als eines interesselosen Wohlgefallens, als einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, d. h. ohne einen bestimmten Nützlichkeitszweck. Daß man in der Tat die Schönheit der Welt zu würdigen weiß, zeigt in zweifelsfreier Weise das Weisheitsbuch zu Beginn seines 13. Kapitels. Da wird der Götzendienst, soweit es sich um den Glauben an Naturgötter handelt, durch die Annahme erklärt, die Heiden seien von der Schönheit mancher Naturphänomene derartig überwältigt worden, daß sie diese vergöttlicht hätten (3 u. 7). Demgegenüber wird gefordert, daß der wahre Gott als Urheber der Naturschönheit anerkannt wird, aus welcher als aus ihrem Abbild auf die Schönheit Gottes selbst geschlossen werden kann (4—5). Von Jesus Sirach wird auf die Schönheit des Regenbogens lobend hingewiesen (43, 12—13). Da nun sowohl Jesus Sirachs Buch wie auch das von der Weisheit Salomos apokryphe Werke sind, mag es dahingestellt bleiben, ob und wie sehr hier das Vordringen des ästhetischen Elements auf griechischen Einfluß zurückgeht; sicher ist jedenfalls soviel, daß dieses Element, wie dargelegt worden ist, dem jüdischen Schrifttum von Anfang an nicht unbekannt ist und daß in ihm später Gott sogar ausdrücklich auch als Schöpfer des Schönen bezeichnet wird.

Als Schöpfer vollendeter Schönheit kommt Gott wiederum nur und gerade insofern in Betracht, als er aus dem Nichts schafft. Indem er dies tut, bleibt er unabhängig von jedweden äußeren Stofflichen und seinen Gesetzen, folgt er einzig und allein seinem eigenen inneren Gesetz. Nichts anderes als dies macht die Originalität aus, die Ursprünglichkeit, welche wir von dem echten Künstler verlangen. Daß keinerlei Wesensfremdem der Eingang gestattet, daß nicht irgendeinem Materiellen maßgeblicher Einfluß eingeräumt, daß auch nicht etwa ein anderes Kunstwerk sklavisch nachgeahmt wird, darin offenbart sich bei einer künstlerischen Schöpfung das Genie. Auch diesem Worte eignet die Beziehung

auf den Ursprung; auch Genialität bedeutet letztlich, genau wie Originalität, nichts weiter als Ursprünglichkeit. Von dieser aber vermag eben streng genommen bloß da gesprochen zu werden, wo die Schöpfung aus dem Nichts erfolgt.

Über eine derartige Originalität, Genialität, über eine solche absolute Ursprünglichkeit, verfügt der Mensch nicht; der Ursprung seines Tuns ist niemals ein so reiner. Die volle Reinheit wird dadurch verhindert, daß im Unterschied zur göttlichen alle kulturelle Tätigkeit des Menschen, mithin auch die künstlerische, zur Bedingung ein Naturmaterial hat, das ihm geliefert wird und dessen Gesetzlichkeit er anerkennen muß. Kann er diese auch nicht vernichten, so kann er über sie immerhin insofern hinauskommen, als er sie bei seiner künstlerischen Formung, Gestaltung des Naturmaterials der Gesetzlichkeit seiner eigenen, auf die Erzeugung des Schönen gerichteten Vernunft einordnet, als er die Naturgesetzlichkeit in den Dienst der Vernunftgesetzlichkeit stellt. Dann vollzieht sich die künstlerische Arbeit zwar an einem Naturmaterial; sie nimmt aber das Prinzip, welches sie leitet, nicht aus diesem Naturmaterial, und ebendaher wird sie allererst zu einer künstlerischen. Damit erweist sich auch das künstlerische Schaffen wenigstens in einem relativen Sinne als ein Schaffen aus dem Nichts, nämlich in Relation auf die Natur. In dieser findet sich die Idee nicht, welcher der Künstler folgt; durch die Idee wird die Natur vielmehr geformt, gestaltet, also beherrscht. Vom Standpunkt der Natur aus ist die Idee mithin ein Nichts, und eine künstlerische Schöpfung ist genau so weit, als sie ihr untersteht, eine Schöpfung aus dem Nichts.

Es wird nunmehr offenbar, daß die biblische Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts auch für das Verständnis der Kunst einen immensen Wert hat. Ja, es möchte beinahe so scheinen, als sei dieser Wert gerade hier ein besonders großer; denn das Gebiet der Kunst ist dasjenige, auf welchem wir vom Schöpferischen schlechthin zu sprechen pflegen, während dies auf den Gebieten der Wissenschaft und der Moral nicht so sehr im eigentlichen als vielmehr in einem gleichsam übertragenen Sinne zu geschehen pflegt. Dem mag nun sein, wie ihm wolle: überall da, wo es sich um echtes Schöpferisches handelt, tritt der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts in sein methodologisches Recht ein. Sowohl in der Wissenschaft wie in der Moral als auch in der Kunst kann echte Schöpferkraft bloß da zugestanden werden, wo ein gewisser Grad der Freiheit von der Natur und ihren Gesetzen erreicht worden ist; ein Schaffen erscheint aber,

soweit es von der Natur frei ist, soweit es nicht seinen Quell in der Natur hat, selbst dann, wenn es am Naturmaterial geschieht, im Hinblick auf die Natur als ein Schaffen aus dem Nichts. Allerdings ist dem Menschen nur relative Freiheit von der Natur beschieden, nur die relative Fähigkeit zur Schöpfung aus dem Nichts; absolute Freiheit, die absolute Fähigkeit zur Schöpfung aus dem Nichts, besitzt allein Gott.

5. Von der Religion, in der Religion wird der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts absolut gesetzt, wie und weil von der Religion, in der Religion alles kulturell Wertvolle, Fruchtbare überhaupt absolut gesetzt wird. In nichts anderem als in dieser ihrer verabsolutierenden Tendenz besteht die große Bedeutung der Religion, ihre erlösende Kraft. Der Mensch ist in die Relativität des Daseins verstrickt; er leidet schmerzlich an der Problematik des Lebens. Da würde es denn nur zu leicht möglich sein, daß er sich ganz an jene Relativität verlöre, an diese Problematik, und daran zugrunde ginge, wäre die Religion nicht ein heilsames Gegengewicht. Das ist sie insofern, als sie den Ausblick auf das Absolute eröffnet und uns so von der Relativität, von der Problematik, erlöst. Gott gilt in der Religion als der absolut verwirklichte Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen, und eben insofern gilt er als heilig. So stellt die Religion das als absolut realisiert vor, was die Menschen in ihrer geschichtlichen Kulturentwicklung immer bloß relativ zu erlangen vermögen, und auf diese Weise sorgt die Religion dafür, daß die Menschen nicht verzweifeln, daß ihr Streben nicht nachläßt. Hierin liegt die außerordentlich wichtige, ganz unentbehrliche, durch nichts zu ersetzende Funktion der Religion.

Diese Funktion der Religion tritt nicht zum mindesten auch und gerade in dem biblischen Schöpfungsgedanken hervor, in dem Gedanken der Schöpfung der Welt durch Gott aus dem Nichts. Der Blick auf diesen Gedanken ist dazu angetan, in allen kulturellen Sphären die schöpferischen Fähigkeiten der Menschen zu entbinden, ihre Schöpferkraft zu steigern. Ebendas tut uns heutigentags überaus not. Die in Europa lebenden Menschen haben in der letzten Zeit ihre schöpferischen Qualitäten mehr und mehr eingebüßt. Das hängt natürlich mit der immer weiter fortschreitenden Mechanisierung, Technisierung des gesamten Daseins zusammen. Eine solche Mechanisierung, Technisierung, ruft in steigendem Maße die Sehnsucht nach dem echten Schöpfergeiste in uns wach. Diese Sehnsucht kommt nun verständlicher

und sogar notwendiger Weise auch in der modernen Philosophie zum Ausdruck, freilich auf eine recht verstiegene, verkrampfte Art. Vor allem ist es ein französischer Denker jüdischer Abkunft, Henri Bergson, welcher den Begriff der *évolution créatrice*, der schöpferischen Entwicklung, zu dem zentralen macht, ob- schon im Sinne einer reichlich mystischen, schwärmerischen Romantik, welche die Welt sowohl der sinnlichen Erfahrung wie des verstandesmäßigen Denkens hinter sich läßt. Dabei sollte man meinen, daß gerade für die Juden derartige Gewaltanstren- gungen am allerwenigsten erforderlich seien. Sie brauchen nichts anderes zu tun als sich hinzuwenden zu dem biblischen Schöp- fungsberichte, in welchem die Idee des Schöpferischen ihre klassische, für alle Zeiten vorbildliche Form gefunden hat. Diese Form ist darum eine klassische, vorbildliche, weil sie, wie sich gezeigt hat, auf allen Kulturgebieten ihre Fruchtbarkeit für die sinnliche Erfahrung bewährt und zugleich den methodologischen Forderungen des verstandesmäßigen Denkens Genüge leistet. So stehen die Juden bei ihrem Streben, die Idee des wahrhaft Schöpferischen zu erfassen und nach Kräften zu realisieren, in einer alten, uralten Tradition und haben es wirklich nicht nötig, auf jede nur mögliche und sogar unmögliche Weise nach der Entdeckung neuer Pseudowahrheiten zu trachten.

---

## II. DIE ERKENNTNISFRAGE.

1. Freilich ist Bergsons Streben nur zu gut begreiflich, über das Stückwerk der durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung und des durch das verstandesmäßige Denken vermittelten Begriffs hinauszukommen, intuitiv den vollen Lebensstrom in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen. Dieses Streben ist auch bei vielen anderen zu finden; man begegnet ihm in der Philosophie oft genug und vor allem immer wieder in der religiösen Mystik. Es ist zu verstehen als der Versuch, das Paradies der ehemaligen organischen Einheits-, Ganzheitsschau des Universums wiederzuerlangen, den Sündenfall rückgängig zu machen, welcher in der Zersetzung der ursprünglichen Vital-einheit besteht, in der Auflösung der anfänglichen Daseins-ganzheit durch die Sinne und das verstandesmäßige Denken.

Auf diese Weise tritt die biblische Konzeption des Paradieses und des Sündenfalles in den Blickpunkt der Betrachtung und gerade mit ihr das Problem der Erkenntnis. Es wurde schon im vorigen darauf hingewiesen, daß auf die Schaffung des sinnlich-natürlichen Menschen die des geistig-kulturellen folgt und folgen muß. Alle Kultur gründet sich auf Erkenntnis, ist Erkenntnis. Diese ist dabei gewiß nicht in dem engeren logischen Sinne zu nehmen, sondern in jenem umfassenden, wonach auch die Erkenntnis des Moralischen usw. gemeint ist. Die Frage nach der Erkenntnis taucht nun eben in der Erzählung von dem Paradies und Sündenfalle auf, und zwar in speziellem Hinblick auf die sittliche Erkenntnis.

2. Wie steht es um die Erkenntnis im Paradiese vor dem Sündenfalle? Hierauf kann nur geantwortet werden, daß dort bei Adam das, was wir Erkenntnis nennen, noch gar nicht anzutreffen ist. Wohl gibt es im Garten Eden den Baum der Erkenntnis; aber es wird dem Menschen verboten, von seinen

Früchten zu essen, und diesem Verbot wird ein ganz besonderer Nachdruck verliehen durch die Androhung der Todesstrafe für den Fall der Übertretung (1. Mos. 2, 17). Solange das Verbot respektiert wird, handelt es sich mithin um einen Zustand, der jenseits, noch vor aller Erkenntnis liegt.

Was ist nun für diesen Zustand jenseits, vor aller Erkenntnis charakteristisch? Alle Erkenntnis besteht, wie bereits in anderem Zusammenhang ausgeführt wurde, in der Unterscheidung der Dinge voneinander und ihrer Verbindung miteinander; jedenfalls setzt alle Erkenntnis diese Unterscheidung und Verbindung voraus. Fehlt dem paradiesischen Menschen die Erkenntnis, so fehlt ihm die Fähigkeit des Unterscheidens und Verbindens; auf den Mangel an dieser Fähigkeit geht der Mangel an Erkenntnis zurück. Als die Schlange Eva und durch ihre Vermittlung auch Adam erfolgreich zum Genuß der Früchte des Erkenntnisbaumes zu verführen trachtet, sucht sie ihnen diesen Genuß durch die Verheißung schmackhaft zu machen, daß ihnen alsdann die Augen aufgetan werden würden (1. Mos. 3, 5). In der Tat: bevor sie zur Erkenntnis gelangen, sind ihre Augen im geistigen Sinne noch geschlossen, und ebendarum vermögen sie das nicht zu tun, was das Fundament jedweder Erkenntnis bildet, vermögen sie die Unterschiede zwischen den Dingen und ihre Gleichheit nicht oder zum mindesten nicht hinreichend zu erfassen.

Das gelangt in mehrfacher Hinsicht zu einem ganz hervorragenden Ausdruck in dem Bericht über die Erschaffung des Weibes. Es liegt ein tiefer Sinn darin, daß Gott Eva aus einer Rippe Adams gestaltet (1. Mos. 2, 22). Auf diese Weise hat Eva Gebein von Adams Gebein, Fleisch von Adams Fleisch (1. Mos. 2, 23). Wenn es heißt, daß Mann und Weib in Zukunft ein einziger Leib sein werden (1. Mos. 2, 24), so geht dies darauf zurück, daß sie eben einstmals ein einziger Leib gewesen sind. Hier wird die Erinnerung nahegelegt an die eigenartige Auffassung, welche Aristophanes in Platons „Symposion“ bezüglich des ursprünglichen Verhältnisses von Mann und Frau entwickelt. Auch danach sind Mann und Frau, wenn auch in anderer Weise, zunächst ein und dasselbe Fleisch, ein und derselbe Leib; sie stellen anfänglich ein einheitliches Individuum dar, eine einheitliche Ganzheit, deren Hälften sich erst später voneinander sondern, verselbständigen. Der Kerngedanke dieser Meinung, der Gedanke der Einheit von Mann und Frau in ihrem Ursprung, ist ganz und gar der biblische; nur seine Aus- und Durchführung im einzelnen weicht von der Heiligen Schrift ab. Was diese anbetrifft, so kenn-

zeichnet sie die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau sehr fein, indem sie den Mann die ihm geschenkte Frau Männin nennen läßt (1. Mos. 2, 23). Von seinem eigentlichen, generellen Unterschied zu Eva weiß Adam zuvörderst noch nichts; der Mann fühlt sich so wenig als Mann, wie die Frau sich als Frau fühlt. Über die geschlechtliche Differenz zwischen ihnen sind sie sich nicht im klaren. Dies zeigt sich so recht darin, daß sie sich nicht einmal schämen in ihrer Nacktheit, wegen ihrer Nacktheit, deren sie sich überhaupt nicht bewußt sind (1. Mos. 2, 25).

Alles dies ist eine Bestätigung dafür, daß es den ersten Menschen an Unterscheidungsvermögen fehlt, zum wenigsten an demjenigen Unterscheidungsvermögen, welches dazu berechtigen würde, ihnen Erkenntnis zuzuschreiben. Allein der Zustand vor dieser wird in den soeben angestellten Betrachtungen nicht bloß auf solche Weise negativ charakterisiert; es ist vielmehr auch die positive Blickrichtung offenbar geworden, welche die Menschen in jenem Zustand haben. Diese Blickrichtung gilt, so hat es sich ergeben, der indifferenten Totalität der Dinge, ihrer Ursprungseinheit, in welcher die Mannigfaltigkeit zwar potentiell angelegt, aber noch nicht aktuell wirksam ist, aus welcher das Mannigfaltige mit seinen Widersprüchen durch Differenzierung allererst hervorgeht. Es handelt sich um eine unmittelbare Zusammenschau der Dinge, um ihre intuitive Synthese. Diese Synthese ist nicht die, welche der Analyse als ihr Komplement gegenübersteht; sie befindet sich oberhalb, über der Analyse und damit auch derjenigen Synthese, welche den Gegensatz zur Analyse bildet. Als eine unmittelbare, intuitive, gehört sie einem anderen Reiche an als dem der Reflexion. In diesem sind aber sowohl die Analyse heimisch, welche durch Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkbegriffs das Ganze des Lebens in seine Bestandteile zerlegt, wie auch die der Analyse einerseits als ihr Widerpart entgegenstrebende, andererseits als ihre Ergänzung zugehörige Synthese, welche ebenfalls durch Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkbegriffs das Zerlegte aufs neue zu verknüpfen trachtet. Erkenntnis besteht nun in dieser Synthese und der ihr voraufgehenden Analyse; alle Erkenntnis ist reflexiv oder wird jedenfalls durch Reflexion ermöglicht, begründet.

3. Zur Reflexion kommt es bei den ersten Menschen mit ihrem Sündenfall. Dieser besteht in nichts anderem als darin, daß sie die Einheitsschau preisgeben und der Reflexion anheimfallen, welche erst einmal das Ganze zersetzt und sich nachher desto

mehr um die Wiedervereinigung der voneinander getrennten Elemente bemüht, bemühen muß. Das ist es, was der Genuß der Früchte vom Baume der Erkenntnis zur Folge hat. Durch diesen Genuß werden dem Manne und der Frau die Augen aufgetan, und zwar zunächst für ihre Nacktheit. Dieser werden sie gewahr, und sie flechten sich Schurze aus Feigenblättern (1. Mos. 3, 7), bis Gott sie dann mit Röcken aus Fellen kleidet (1. Mos. 3, 21). Sie schämen sich also ihrer Nacktheit, nicht bloß voneinander, sondern auch vor Gott; vor diesem versteckt sich nämlich Adam, weil er sich wegen seiner Nacktheit fürchtet, ihm vor Augen zu treten (1. Mos. 3, 10). Der Mensch muß von Furcht ergriffen werden, sobald seine Augen geöffnet werden; denn er vermag jetzt die mannigfachen Gefahren zu sehen, welche ihn bedrohen. Indem den beiden menschlichen Bewohnern des Paradieses die Augen für den Unterschied zwischen dem Zustand des Bedecktseins und dem der Blöße geöffnet werden, erfassen sie zugleich den geschlechtlichen Unterschied zwischen ihnen. Die Frau wird sich dessen bewußt, daß es ihre biologische und sittliche Aufgabe ist, Kindern das Leben zu schenken. In ihr erwacht das sexuelle Verlangen nach dem Manne, obschon es ihr nicht mehr verborgen ist, daß die Schwangerschaft, vornehmlich an ihrem Ende, von nicht geringen Schmerzen begleitet ist (1. Mos. 3, 16). Damit wird aus der Männin Eva erst die Frau, wie aus Adam erst der Mann wird. Als Eva ihren ältesten Sohn Kain gebiert, weiß und sagt sie, daß sie in Adam einen Mann gewonnen hat (1. Mos. 4, 1). Von ihm erhält sie ihren Namen Eva (Chavvah), dem die Beziehung auf das Leben, auf die Hervorbringung von Leben, innewohnt (1. Mos. 3, 20). So kommt es zu einer ersten Individualisierung; als Mann und Frau stellen Adam und Eva individuelle Besonderungen dar, Individualitäten. Auf diese Weise tauchen alle die Probleme auf und heischen eine Lösung, welche schon mit dem bloßen Vorhandensein und erst recht mit dem dauernden Beieinander, Miteinander von verschiedenen Individuen, speziell von solchen verschiedenen Geschlechts, gegeben sind. Adam wird für Eva nicht nur zum Manne, sondern zum Herrn (1. Mos. 3, 16; 4, 1), d. h. zum Vorstand ihres gemeinsamen Haushalts, zum Führer ihrer gemeinsamen Wirtschaft. Eine neue Trennung kommt zustande, die Trennung des Leiters vom Geleiteten, des Herrschers vom Beherrschten. Die Individualisierung erreicht hier eine weitere Stufe; es entsteht die kleinste Kollektivindividualität, die der Familie. Immer weiter schreitet so die Differenzierung des einst Undifferenzierten fort;

mehr und mehr zerspaltet sich, was ehemals ungespalten war.

Das gilt keineswegs nur im Hinblick auf das Verhältnis der Menschen zueinander, vielmehr auch im Hinblick auf das Verhältnis von Mensch und Tier. Der Mensch beginnt, zwischen sich und dem Tier zu unterscheiden. Aus der Freundschaft zwischen Eva und der Schlange, die noch und gerade zur Zeit des Sündenfalls in höchster Blüte steht, wird eine erbitterte Feindschaft. Die Nachkommen Evas suchen den Nachkommen der Schlange den Kopf zu zertreten, und diese streben danach, jene in die Ferse zu stechen (1. Mos. 3, 15). Auch hier wieder löst sich voneinander das bis dahin Zusammengehörige, zerfällt das in divergierende Elemente, was vorher eine harmonische Einheit ist.

Bis zu welchem Grade die Spannung zwischen den früher identischen Faktoren der Totalität des Universums nach ihrer Verselbständigung gedeiht, wird gerade in bezug auf das zuletzt betrachtete Beispiel am besten offenbar. Mensch und Tier trachten einander nach dem Leben; ihre Gegnerschaft ist eine tödliche. Von den Unterschieden, welche die Erkenntnis zu statuieren lernt, ist der wichtigste, am tiefsten greifende der zwischen dem Leben und dem Tode. Den letzteren bekommt der Mensch unvermeidlich zu schmecken seit dem Sündenfall, durch den Sündenfall; vor diesem gibt es ihn noch nicht. Im Garten Eden findet sich neben anderen Bäumen der des Lebens (1. Mos. 2, 9). Da es dem Menschen erlaubt wird, sich von allen Bäumen — den der Erkenntnis ausgenommen — zu nähren (1. Mos. 2, 16), so darf er mithin auch vom Baum des Lebens essen. Das wird anders mit seiner Vertreibung aus dem Paradiese, welche die unausbleibliche Wirkung seines Sündenfalles ist. Diese Vertreibung findet doch gerade statt, damit der Mensch die Früchte jenes Baums nicht mehr genießen kann, also nicht ewig lebt (1. Mos. 3, 22—24). Auf solche Weise gewinnt der Tod Macht über den Menschen.

Allein tut er das wirklich erst jetzt? Ist ein Leben ohne Tod überhaupt möglich? Was ist denn das für ein ewiges Leben im Paradies? Nun, es ist gewiß kein anderes als das kosmische All-Leben, welches allerdings nicht stirbt, nie und nimmer aufhört. Dieses All-Leben ist über den Gegensatz zwischen dem Leben im engeren Sinne, welches wir leben, diesem bruchstückartigen, bloßen Teil-Leben, und dem mit ihm unzertrennlich verknüpften Tod erhaben; aber es birgt diesen Gegensatz in sich, es entläßt ihn aus sich. Nachdem es ihn aus sich entlassen hat, stellt sich der Tod ein; zugleich mit dem Einzel-Leben entsteht der Tod,

jenes führt zu diesem mit unentrinnbarer Notwendigkeit. Wohl blüht aus dem Tode wieder neues Einzel-Leben; dafür sorgt der unversiegbare Strom des All-Lebens, welcher das partielle Leben und den Tod in gleicher Weise umspannt, beide überbrückt. Hierdurch wird jedoch die Tragik keineswegs gemildert, welche darin liegt, daß das alte Einzel-Leben sterben mußte und auch das neue Einzel-Leben immer wieder, in aller Zukunft sterben muß. Zwar ist Eva die Lebensspenderin, die Mutter des Lebendigen; aber das Leben, welches sie spendet, ist täglich und stündlich vom Tode bedroht, ihre Kinder schweben in ständiger Todesgefahr. Unter diesem Gesichtswinkel erhalten die Schmerzen bei der Geburt, zu denen sie von Gott verurteilt wird (1. Mos. 3, 16), einen außerordentlich tiefen Sinn. Diese körperlichen Schmerzen sind das äußere Symbol für die inneren Seelenschmerzen, welche sie auf Grund von ihrem Wissen leidet, daß alle von ihr Geborenen von vornherein dem Tod geweiht sind. Ihre Verurteilung zu diesen Schmerzen ist die Strafe dafür, daß sie durch ihren Sündenfall das Leben zu einem Fragment gemacht und der Vergänglichkeit preisgegeben hat. Diese kann sicherlich nicht dadurch überwunden werden, daß zwei sterbliche Einzel-Leben sich zueinander gesellen, miteinander vermischen, um genau so sterbliches neues Einzel-Leben hervorzubringen; nichtsdestoweniger ist hier wie überall die Synthese der einzige Weg, um die Schäden der Analyse gutzumachen. Es bleibt eben kein anderes Mittel als der Versuch, das Geschiedene wieder zu verbinden, das Getrennte aufs neue zusammenzufügen.

4. Dieser Versuch bestimmt die kulturelle Arbeit der Jahrhunderte, ja, der Jahrtausende. Andauernd muß er unternommen werden, da der mit dem Sündenfall einsetzende Auflösungsprozeß unaufhaltsam fortschreitet. So ist er denn ein unendlich schwieriger, peinvoller. Gottes Wort zu Adam, daß sein Acker Dornen und Gestrüpp tragen, daß er ihn mit Mühsal, im Schweiß seines Angesichts bestellen soll (1. Mos. 3, 17—19), gilt nicht nur von der Kultur im ursprünglichen Sinne des Wortes, von der des Bodens, sondern auch von der Kultur in jenem übertragenen Sinne, in welchem wir heute den Begriff zu nehmen gewohnt sind.

Welche Anstrengungen sind nicht nötig, um der beständig weiter um sich greifenden Zerstörung des Familienlebens Einhalt zu gebieten, und es steht noch sehr dahin, ob diese Anstrengungen für die Dauer von Erfolg gekrönt sein werden! Nachdem durch den Sündenfall die Differenzierung der Geschlechter eingetreten

war, vermochte die Gründung der Familie die positiven Werte dieser Differenzierung ans Licht zu ziehen und die negativen zurücktreten zu lassen. Allmählich ist nun das Verhältnis der Geschlechter zueinander immer problematischer, immer spannungsreicher geworden. Die schon längst gefährdete Einheit der Familie ist an manchen Stellen in zunehmendem Maße zersetzt, ja, sogar aufgehoben worden, und diese Zersetzung, diese Aufhebung sind einerseits ein Symptom, andererseits zugleich eine Ursache der Schwächung des kulturellen Gemeinschaftswillens bei den betreffenden Völkern.

Es nimmt gewiß nicht wunder, daß selbst die Geschlossenheit dieser in Frage gestellt wird, wenn die Familie vernichtet wird. Wo es nicht einmal gelingt, die kleine Einheit der Familie zu bewahren, da kann es erst recht nicht gelingen, die viel größere Einheit des Volkes zu erhalten, welche so überaus zahlreiche untergeordnete Einheiten umfaßt. Lange Zeit hindurch glückte es der staatlich organisierten Volksgemeinschaft, die Interessengegensätze zwischen den verschiedenen Menschen und Menschengruppen so weit auszugleichen, daß sie der Gesamtheit nicht gefährlich zu werden vermochten; jetzt aber drohen sie allmählich sämtliche Bindungen zu sprengen. In nicht wenigen Teilen der Welt steigern sich die politischen Krisen immer mehr, und die sozialen Spannungen erreichen bisweilen eine kaum noch zu überbietende Schärfe. Der mit dem Sündenfall anhebende Widerstreit zwischen Herrschenden und Beherrschten ist auf dem Kulminationspunkt angelangt, und seine Lösung durch die Schaffung einer neuen Volkseinheit ist eine enorm schwierige Aufgabe; aber diese Lösung ist dringend geboten, sollen nicht das Volk und seine staatliche Organisation zugrunde gehen.

Noch unendlich schwieriger ist freilich die Aufgabe, eine Harmonie zwischen den mannigfachen Völkern zu stiften. Bedarf es schon so großer Mühe, die Einheit innerhalb eines Volkes herzustellen bzw. wiederherzustellen, so erfordert es noch ungleich größere Kraftanstrengung, die Einheit der Völker untereinander zu statuieren. Gewiß, indem der Sündenfall überhaupt zur Spaltung des Überindividuellen in verschiedene Individualitäten führte, mußte es auch zur Entstehung der verschiedenen Volksindividualitäten mit ihren verschiedenen Gegensätzen kommen. Diese Gegensätze haben in der Weltgeschichte oft genug zu gewaltsamen Entladungen gedrängt, und das wird vermutlich auch stets so bleiben. Allein die Einsicht hierin und gerade in den zuletzt genannten Sachverhalt macht den Versuch zur gebieterischen

Pflicht, auch hier wieder die Analyse, ohne ihre Resultate irgendwie aufheben zu wollen, durch eine Synthese zu ergänzen, welche jene gewaltsamen Entladungen wenigstens seltener werden läßt. Diese Pflicht ist heute speziell für die Völker Europas eine um so dringlichere, als sie sich angesichts der Fortschritte der Kriegstechnik darüber im klaren sein müssen, daß ein neuer Kampf zwischen ihnen mit den Waffen sehr leicht ihre Selbstvernichtung im Gefolge haben, sie endgültig gegenüber der außereuropäischen Welt ins Hintertreffen bringen kann. Dabei haben gegenwärtig die Spannungen, wie innerhalb ein und desselben Volks, so auch zwischen den Völkern und Völkergruppen eine früher nicht oft, vielleicht sogar noch nie erlebte Stärke erreicht, eine Stärke, welche nur dadurch möglich geworden ist, daß die Spannungen in tiefsten Tiefen der Weltanschauung verankert sind, daß sie voneinander fundamental abweichende Auffassungen in Sachen der geistigen Kultur darstellen.

5. Diese ist es schließlich, auf die alles ankommt, in der sämtliches übrige wurzelt. Die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen bilden die oberste, entscheidende Schicht des Gesellschaftslebens; seine ganze Struktur hängt von ihnen ab. In der Problematik des Geistigen sind mithin alle die Schwierigkeiten innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Gesellschaften begründet, auf welche soeben als auf das Ergebnis des menschlichen Sündenfalles hingewiesen wurde.

Deshalb handelt es sich doch auch und gerade bei diesem um das Geistige; denn der Sündenfall ist ein solcher der Erkenntnis, durch die Erkenntnis. Diese ist nur eben, worauf schon einmal hingewiesen wurde, nicht in der engeren, rein logischen Bedeutung des Wortes zu verstehen, sondern auch als Erkenntnis der sittlichen Welt, der künstlerischen usw., kurz: als die der gesellschaftlichen Gesamtkultur. Wer dies tut, wird sich dessen bewußt, daß die Scheidungen, Spaltungen, zu welchen der Sündenfall in der Erkenntnis führt, notwendigerweise alle kulturellen Bereiche überhaupt durchziehen. Der fortschreitende Prozeß der Zersetzung, welcher mit dem Sündenfall für die Erkenntnis anhebt, stellt nichts anderes dar als den fortschreitenden Prozeß der Zersetzung der ganzen Gesellschaftskultur.

Dieser Prozeß ist in der Tat auf allen Kulturgebieten in derselben Weise zu beobachten. Nimmt man etwa das der Kunst, so gelangt man zu der traurigen Feststellung, daß die Reinheit, die Echtheit des künstlerischen Stiles mehr und mehr verloren-

gegangen, daß heutzutage ein Neben- und Gegeneinander der allerverschiedensten Stile aus früheren Epochen anzutreffen ist, welches eine einheitliche, wahrhaft schöpferische Stilbildung einfach ausschließt. Die Mehrheit der Stile, welche einmal dem überquellenden Reichtum künstlerischen Kulturschaffens entsprang und also ein großer Segen war, ist nachgerade zu einem Symptom äußerster geistiger Verarmung geworden und beweist den Fluch der Unfruchtbarkeit.

Ebendie anhaltende Auflösung der Einheit, ebender beständig wachsende Rückgang der produktiven Fähigkeiten finden sich in der religiösen Sphäre. Auch hier ist das, was früher ein Resultat der Fülle war, nunmehr zu einem Zeichen des Mangels geworden. Es ist sicherlich ein Zeugnis des frisch pulsierenden religiösen Lebens vorangegangener Epochen, daß es zu mehreren verschiedenen Religionen gekommen ist, innerhalb der verschiedenen Religionen zu verschiedenen Bekenntnissen und innerhalb der verschiedenen Bekenntnisse zu verschiedenen Sekten; allein diese Trennungen mußten sich unheilvoll auswirken, sobald sie einen gewissen Grad erreicht, einen bestimmten Punkt überschritten hatten. Dies war der Fall, als die destruktiven, zur Sonderung drängenden Tendenzen nicht mehr durch konstruktive, zur Sammlung strebende überwunden werden konnten, und jetzt ist es glücklich so weit, daß die Breite sich auf Kosten der Tiefe etabliert hat, daß die große Zahl der religiösen Richtungen in genau dem umgekehrten Verhältnis zu der völlig geschwundenen Schöpferkraft des religiösen Lebens steht.

An dem Schwinden dieser Schöpferkraft war übrigens maßgeblich ein anderes Kulturgebiet beteiligt, das der Wissenschaft. Durch ihre allmähliche Popularisierung wurde eine verhängnisvolle Art von Halbbildung weiter Kreise heraufbeschworen. Man blähte sich auf wie ein Pfau, voller Stolz auf seine wissenschaftliche Erkenntnis, und war der festen Überzeugung, daß sie dem Glauben keinen Raum mehr lasse, daß die Wissenschaft ein für allemal die Religion erledigt habe. Es vermag gar keinem Zweifel zu unterliegen, daß dies nur der Standpunkt einer irreführenden, sich selbst nicht verstehenden Wissenschaft sein kann. Wahre Wissenschaft ist stets bescheiden; denn sie ist auch und nicht zum wenigsten das Wissen des Shakespeareschen Hamlet davon, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt. Immerhin ist jener Irrweg der Wissenschaft eine tragische Notwendigkeit, und gerade durch ihn wird es offenbar, wie recht die Bibel hat, wenn sie im Aufkommen

der Erkenntnis einen, den menschlichen Sündenfall erblickt und den Tod zu ihm in eine unaufhebbare Beziehung bringt. Das Leben der Erkenntnis, der Wissenschaft, trägt eben von vornherein den Keim des Todes in sich, und zwar sowohl fremden Todes, um den es sich doch bei dem Untergang der Religion durch wissenschaftliche Erkenntnis handelt, wie auch des eigenen Todes.

Dieser ist die unvermeidliche Folge der immer weiter getriebenen Analyse, wie die Erkenntnis sie, besonders in der Wissenschaft, vornimmt. Die Analyse ist solange nicht bloß unschädlich, sondern sogar von immenser Fruchtbarkeit, als ihr eine ebenso starke oder noch stärkere synthetische Kraft entspricht, welche das Analytische unter großen, umfassenden, einheitlichen Gesichtspunkten ordnend zusammenstellt. Allein in demselben Maße muß die synthetische Kraft erlahmen, die ordnende Zusammenstellung schwieriger werden, in welchem die Analyse fortschreitet. Schließlich erschöpft sich die synthetische Kraft ganz, wird die ordnende Zusammenstellung völlig unmöglich, nämlich dann, wenn die Analyse so weit gediehen ist, daß ihre Ergebnisse gar nicht mehr überschaubar sind. Das ist heutigentags der Fall, wo das zu einer kaum noch tragbaren Last geworden ist, was man sich ehemals mit Recht nur allzu gern und willig auflud. Auch auf wissenschaftlichem Gebiete hat sich die Arbeitsteilung beständig stärker durchgesetzt. Die Wissenschaften haben sich mehr und mehr spezialisiert; immer mühseliger, ja, aussichtsloser wird es für den Vertreter der einen, mit den Vertretern anderer noch irgendwelche Fühlung zu bewahren. Zunehmend hat sich das Interesse des Wissenschaftlers dem Einzelnen zugewendet; seine Forschung ist zur Detailforschung geworden, die sich gar nicht genug tun kann, die kleinsten Elemente einer von ihr zertrümmerten Totalität noch weiter zu verkleinern.

Es gibt Wissenschaftler, insbesondere Philosophen, welche die hierin liegende Gefahr ermessen und einem anderen Erkenntnistypus zum Siege zu verhelfen suchen. Ihre Blickrichtung gilt nicht mehr so sehr dem Speziellen als vielmehr vornehmlich der Ganzheit; diese soll durch unmittelbares „Verstehen“, intuitiv, erfaßt werden. Es ist geradezu rührend, ein solches Streben zu beobachten! Einerseits kann man nicht umhin, die zu ihm führenden Motive voll und ganz zu würdigen, ihnen alle Achtung zu zollen; nur kommt man andererseits leider nicht um die Konstatierung seiner totalen Unzeitgemäßheit herum, seiner notwendigen Erfolglosigkeit in der Gegenwart. Das verlorene Paradies intuitiver Ganzheitsschau vermag eben auf keine Weise wieder-

gefunden zu werden. Die positive, exakte Wissenschaft kümmert sich nicht viel um jene Tendenzen; sie geht unbeirrt auf ihrem verhängnisvollen Wege weiter. Verhängnisvoll ist dieser Weg insofern, als an seinem bereits deutlich sichtbaren und mithin gewiß nicht fernen Ende die Auflösung aller Gesetzlichkeit steht, jener Gesetzlichkeit, ohne welche Wissenschaft keine Wissenschaft mehr ist. Auf nichts anderes als auf diese Auflösung zielt die moderne Vernichtung des Kausalbegriffs hin, die jüngst erfolgte Ersetzung der Kausalität durch bloße Wahrscheinlichkeit, die neuerdings erfolgte Preisgabe strenger Notwendigkeit an rein statistische Annäherungswerte. Ein derartiges Verfahren schlägt gerade die exakte Wissenschaft ein, und sie begeht damit offenbar Selbstmord; durch ihre Exaktheit zerstört sie so ihre Exaktheit. Absolutes wird nicht mehr anerkannt; alles dreht sich im Wirbel eines vollkommenen Relativismus. Dieser aber bedeutet Skeptizismus. Der Skeptizismus bildet den Ausklang der einst so stolzen neuzeitlichen Wissenschaft; er ist ihr Untergang. Auf diese Weise findet die drohende göttliche Verheißung, daß der Sündenfall der Menschen durch die Erkenntnis zum Tode führen werde, eine wahrhaft furchtbare Bestätigung; die Erkenntnis bringt sich in der Tat selbst um.

6. Es taucht nunmehr die Frage auf, was aus alledem folgt, wie es überhaupt zu verstehen ist. Tritt die Bibel, indem sie einen Sündenfall in der Erkenntnis sieht, als ihre Feindin auf? Sind der Standpunkt der Bibel und die im vorigen vorgenommene Identifizierung mit ihm, die versuchte Nachweisung seiner Richtigkeit, von erkenntnisgegnerischen Absichten diktiert? Herrscht in der Bibel und den vorliegenden Betrachtungen über sie die Überzeugung vor, daß die Erkenntnis ausschließlich Unglück den Menschen gebracht hat und diese zufrieden sein könnten, wären sie nie zu ihr gelangt?

Bei der Lösung dieses Problems ist zu bedenken, daß der Heiligen Schrift nichts ferner liegt, als den Irrtum auch nur partiell zu respektieren, ihn für irgendwie lebensnützlich, vorteilhaft zu halten. Gott verbietet den Menschen den Genuß der Früchte vom Baume der Erkenntnis gerade darum, weil er sie vor dem Irrtum schützen will. Er kennt die Größe der Gefahr, daß die Menschen dem Falschen anheimfallen; er weiß, daß dieses zugleich mit dem Wahren als sein notwendiger Gegenpol entsteht. Das Paradies würde kein solches sein, fände sich in ihm das Falsche; aber die Logik sagt, daß der Verzicht hierauf allein

durch den auf das Wahre zu erkaufen ist, also auf die Erkenntnis überhaupt. Deshalb kommt die paradiesische nur als eine erkenntnislose Existenz in Betracht, als eine Existenz, in welcher der Unterschied zwischen dem Wahren und dem Falschen nicht besteht. Das bedeutet jedoch keine nachträgliche Aufhebung dieses Unterschieds, wie sie in manchen neueren Theorien vorgenommen wird, zum Beispiel in Vaihingers bekannter „Philosophie des Als Ob“, in welcher die Wahrheit als der zweckmäßigste Irrtum verstanden wird. Solche Theorien sind erst aufgekommen, vermochten erst aufzukommen, nachdem sich die Menschen schon lange mit der Erkenntnis herumgequält hatten. Die nachträgliche Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Wahren und dem Falschen ist ein Symbol resignierenden, müde, krank gewordenen Lebens, welches daran verzweifelt, jenen Unterschied zu erfassen, und ihn deswegen zu verwischen trachtet. Das frisch pulsierende, kerngesunde kosmische Leben im Paradies steht vor und über, nicht nach und unter, jenseits, nichts diesseits der Erkenntnis. Es belastet sich nicht mit irgendwelchen Gegensätzen, da diese zu seiner Degeneration führen können und müssen. So weiß es auch nichts von dem Gegensatze zwischen dem Wahren und dem Falschen. Unter dem Gesichtswinkel des Paradieses darf folglich von einer Feindschaft zur Erkenntnis nicht gesprochen werden; denn es gibt keine Feindschaft zu etwas, was gar nicht vorhanden ist.

Immerhin ist ein Haß möglich wider das, was zwar noch nicht vorhanden ist, jedoch dereinst vorhanden sein wird. Zwar befindet sich das All-Leben des Paradieses oberhalb des Gegensatzes zwischen dem Wahren und dem Falschen; aber es trägt diesen Gegensatz als Anlage von Anfang an in sich und gebiert ihn aus sich heraus. Dies bedeutet, daß die paradiesische Epoche den Keim zur nachparadiesischen enthält und diese ihrerseits hervorbringt. Vermag nun von einer Erkenntnisfeindschaft in bezug auf die paradiesische Periode keine Rede zu sein, so könnte es nichtsdestoweniger der Fall sein im Hinblick auf die nachparadiesische, auf den Übergang von jener zu dieser. Man fühlt sich in der Tat versucht, das anzunehmen. Schließlich verbietet Gott den Menschen ausdrücklich das Erkennen, er droht ihnen bei Ungehorsam gegenüber dem Verbote Strafe an, und er vollzieht diese nach erfolgter Übertretung. Ist dies nicht erkenntnisfeindlich? Ist es das nicht selbst dann, wenn Gott den Menschen das Erkennen bloß untersagt, damit sie sich nicht in Irrtum verstricken, also nur deshalb, weil er es mit ihnen gut meint?

Bevor an eine Beantwortung dieser Frage herangetreten wird, ist es nützlich, sich zu vergegenwärtigen, daß gerade die Juden seit jeher ganz besonders stark nach Erkenntnis trachten. Man kennt den Typus des Juden, welcher sich mit dem denkbar inbrünstigsten Eifer in seine Heiligen Schriften versenkt, gewiß aus keinem anderen Grunde als aus dem, um auf diesem Wege zur Erkenntnis zu gelangen. Dieser Typus findet sich vornehmlich im Osten. Wenn er im Westen, wo die Assimilation der Juden an die Umwelt soviel weiter vorgeschritten ist, einen Ersatz durch den Typus des intellektuellen Juden gefunden hat, der zwar nicht mehr so sehr die Heiligen, dafür aber um so mehr die weltlichen Schriften studiert, so hat sicherlich auch das neben anderen Ursachen solche, die tief im innersten Wesen des Judentums liegen. Beide Typen, ihre Entstehung und ihre weite Verbreitung, würden nicht möglich sein, lehnte wirklich die Bibel, dieses Fundament des Judentums, die Erkenntnis ab. Ja, man hat sogar noch weiter zu gehen! Die so hervorragend intensive Bemühung der Juden um das Wissen hat nicht bloß zur Bedingung, daß die Bibel kein direkt negatives Verhältnis zur Erkenntnis hat; sie setzt vielmehr ein ausgesprochen positives Verhältnis der Bibel zur Erkenntnis voraus. Dieses ist denn auch tatsächlich anzutreffen, und es läßt sich zeigen, daß die Bibel nicht nur nicht erkenntnisfeindlich, sondern geradezu erkenntnisfreundlich ist.

Wohl faßt sie das Erwachen der Erkenntnis im Menschen als seinen Sündenfall auf; allein Gott brauchte es zu diesem ja nicht kommen zu lassen, wenn er es nicht wollte. Den Allmächtigen zwingt nichts; also hat er auch die Kraft, den Sündenfall zu inhibieren. Wenn er von dieser Kraft keinen Gebrauch macht, dann ist es ein Beweis dafür, daß er den Menschen die Erkenntnis keineswegs mißgönnt. Er weiß, daß die Menschen zusammen mit dem Fluche auch den Segen der Erkenntnis ernten. Als er das Verbot ausgesprochen hat, läßt er den Menschen die freie Wahl zwischen dem Gehorsam und dem Ungehorsam gegenüber dem Verbot. Ohne diese Freiheit könnte der Ungehorsam nicht verurteilt und bestraft, könnte von einer Sünde, einem Sündenfalle, nicht gesprochen werden. Indem Gott den Menschen die Freiheit gibt, auch die Freiheit zu sündigen, zeigt er, der sie durch sein Verbot vor Unheil bewahren will, daß er an sich nichts wider ihren Übergang vom paradiesischen Zustand eines naiv-unbewußten zu dem eines bewußten Glückes hat, sofern sie nur ein mit diesem unzertrennlich verknüpftes, nicht weniger ins Bewußtsein fallendes Unglück zugleich sich aufzuladen bereit sind.

Gott gibt sein Einverständnis hiermit überdies noch dadurch kund, daß er den Sündenfall keineswegs rückgängig macht. Nachdem dieser eingetreten ist, würde Gott gewiß dazu imstande gewesen sein, ihn wieder aufzuheben; allein das tut er nicht. Die Wahl der Menschen läßt er gelten, und er zieht aus ihr die Konsequenz, welche sich mit Notwendigkeit ergibt. Er treibt die Menschen aus dem Paradies und veranlaßt sie, im Schweiß ihres Angesichts zu arbeiten. Auf diese Weise gelangen sie allerdings zur Erkenntnis, zur Erkenntnis der schweren Last, welche die harte Arbeit und ihr Mißlingen darstellen können, aber auch zur Erkenntnis der enormen Freude, welche in der angestrengten Arbeit und ihrem Erfolg zu liegen vermag.

Handelt es sich bei dieser Arbeit um die Erkenntnis selbst, um die Arbeit an der Erkenntnis, so bedeutet der göttliche Befehl, im Schweiß des Angesichts zu arbeiten, die Aufforderung zu dem unendlich mühevollen, enttäuschungsreichen, nichtsdestotrotz immer erneuten Streben, den Banden des Irrtums zu entfliehen und sich zur Wahrheit durchzuringen. Ein solches Streben wurde in dem Augenblick, als sich der Mensch für die Erkenntnis entschied, zur sittlichen Pflicht. Diese sittliche Pflicht wird durch das Gebot Gottes zur Arbeit im Schweiß des Angesichts gesetzt, und gerade ihre Setzung beweist die Erkenntnisfreundlichkeit Gottes, die Erkenntnisfreundlichkeit der Bibel. Nachdem die intuitive Einheitsschau des paradiesischen Zeitalters preisgegeben, durch Analyse die ehemalige Daseinstotalität in ihre Bestandteile aufgelöst worden ist, kann die geforderte Erkenntnis, die geforderte Arbeit an ihr, einzig in dem Trachten danach bestehen, die einmal begonnene Analyse energisch weiter zu treiben und zu ihr die Synthese zu gesellen, d. h. die Bruchstücke wieder zu einer Art von Ganzheit miteinander zu vereinigen. Das letztere Ziel ist sicherlich nicht durch einen rohen Eklektizismus zu erreichen, sondern nur durch Sammlung unter einen einheitlichen Gesichtspunkt, durch Systematisierung. Die Einheit des Systems bildet die ursprüngliche, mit voller Naivität, ohne irgendwelche Willkür erfaßte Einheit des Universums in einer anderen Ebene ab bzw. nach, in der Ebene der Reflexion, des Bewußtseins. Die natürlich-organisch verschmolzenen Elemente der einstigen Lebenseinheit müssen zu wechselseitig miteinander verknüpften Gliedern eines künstlichen Systems werden. Durch eine derartige Transposition des Natürlich-Organischen in die künstliche Sphäre korrelativer Systematik gelingt es zwar nicht, das verlorene Paradies wiederzufinden, wohl aber, sich einen gewissen Ersatz dafür zu schaffen,

zwar nicht die alte Einheit zurückzuerhalten, wohl aber, eine neue zu gewinnen. Der Weg zum System kommt nach dem Sündenfall der Erkenntnis allein in Betracht, um überhaupt eine wirkliche, echte Einheit zu erreichen.

Das gilt nicht bloß von dem wissenschaftlichen, sondern von jedwedem Kulturschaffen überhaupt. Es trifft auch insbesondere auf die Gestaltung der menschlichen Sozialbeziehungen zu, deren beständig fortschreitende Problematik im vorigen erörtert wurde. So ist die bedrohte Einheit der Familie nur noch nach dem Muster des Systems zu statuieren, nämlich dann, wenn Mann und Frau eine relative Selbständigkeit bewahren, ihre eigentümlichen Funktionen erfüllen, wie die Glieder im System es tun, und dennoch gleich diesen harmonisch zum Zwecke eines einheitlichen Erfolgs auf dem Gebiet der Haushaltsführung, der Kindererziehung usw. zusammenwirken. Entsprechend ist die jetzt womöglich noch mehr gefährdete Einheit innerhalb eines Volkes heute auf längere Sicht bloß noch dadurch aufzubauen, daß die mannigfachen Schichten im Volk, seine Berufsstände usw., ihren spezifischen Obliegenheiten nachgehen, aber mit der Blickrichtung auf das Volksganze, in einträchtiger Gemeinschaftsarbeit für dieses. Endlich ist auch eine wahre Einheit zwischen den Völkern einzig herzustellen, indem gleichsam ein System der Völker geschaffen, der Völkerbund als ein Völkersystem aufgezogen wird. In diesem darf und soll jedes Glied seinen ganz bestimmten Stellenwert haben, welcher durch den psychischen Charakter des betreffenden Volkes, die geographische Lage seines Landes, seine geschichtliche Überlieferung usw. bedingt ist; jedoch müssen alle Glieder wechselseitig aufeinander bezogen sein. Dies heißt: sie haben nicht auf Kosten der übrigen, sondern mit Rücksicht auf sie zu leben; das eine gibt dem anderen, woran es Überfluß hat, und empfängt, was ihm mangelt.

Die Aufgabe einer solchen, einer jeden Systematisierung ist eine unsäglich dornenvolle. Die Götter der Griechen setzen bloß vor die Tugend den Schweiß, wie aus dem bekannten Hesiod-Zitat hervorgeht; der Gott der Juden aber verbindet ihn, wie die Bibel sagt, mit der Arbeit am Boden, also der Kultur im eigentlichen, ursprünglichen Sinne des Worts, in übertragener Bedeutung mit aller kulturellen Arbeit überhaupt. In dieser, für diese gibt es nach der Zerstörung der natürlich-organischen Einheiten kein anderes Mittel, zur Einheit zu gelangen, als das überaus kunstreiche und darum so schwierige der Systembildung.

7. Man rede sich, was speziell das Gebiet der Erkenntnis anbetrifft, um nunmehr wieder auf dieses zurückzukommen, ja nicht etwa ein, daß es möglich sei, durch eine genialisch schnelle Intuition das mühsame, langwierige systematische Verfahren zu ersetzen. Es soll durchaus zugegeben werden, daß im Leben der Wissenschaft die Intuition eine Rolle spielt, sogar eine unentbehrliche; ja, es ist einzuräumen, daß sehr oft, vielleicht immer die wahrhaft großen neuen Einsichten zunächst auf Intuition zurückgehen. Allein sie tun es eben nur zunächst! Bloß diejenigen Produkte der Intuition dürfen als wissenschaftlich haltbar und fruchtbar, als wirkliche Erkenntnisse angesprochen werden, welche nachträglich durch empirische Beobachtung und rationales Denken gerechtfertigt, als widerspruchslos vereinbar mit anderen gesicherten Forschungsergebnissen aufgezeigt, also einem systematischen Zusammenhang eingegliedert werden können, zur Aufstellung eines Systems tauglich sind. Wo hierauf verzichtet wird, fehlt jedwedes Kriterium für ein Urteil darüber, ob bei dem Resultat der Intuition eine echte Erkenntnis vorliegt oder nicht, ist die Gefahr riesengroß, daß die Intuition an der Realität vorbeischießt, sie überfliegt, statt sie zu umspannen.

In dieser Lage befinden sich nun der früher erwähnte Bergsonsche und alle sonstigen modernen, ja, die sämtlichen seit dem Ende des archaisch-paradiesischen Zeitalters unternommenen Versuche, das Intuitive auf Kosten des Empirischen und Rationalen, auf Kosten des Systematischen zu propagieren. Im archaisch-paradiesischen Zeitalter ist die Intuition eine natürliche, organische, naive; ihr Gegenstand ist nämlich eine Einheit des Lebens, der Welt, welche noch vor, noch jenseits einer jeglichen Differenzierung liegt. Nachdem diese nun einmal eingetreten ist, besteht keine Möglichkeit mehr, von ihr loszukommen, und eine solche Möglichkeit kann auch gar nicht als wünschenswert erscheinen, da sie die Erkenntnis nicht vorwärtsbringen, sondern zurückschrauben, aufheben würde. Darum ist eine Intuition, welche nach dem Sündenfall der Differenzierung diese dennoch außer acht zu lassen und zur Indifferenz, zum Absoluten, zum Unmittelbaren zu gelangen trachtet, eine unnatürliche, unorganische, verkrampte. Die Ganzheit kann für den Menschen nur solange außerhalb der Teile liegen, als es diese nicht gibt; seitdem sie vorhanden sind, ist die Ganzheit ausschließlich in den Teilen selbst zu finden, in ihrer Ordnung, Gliederung zum System. Einzig bei Gott darf und muß eine Erkenntnis angenommen werden, welche die Teile und unabhängig von ihnen

die Ganzheit überschaut. Diese göttliche Intuition unterscheidet sich von der der Menschen in der archaisch-paradiesischen Epoche insofern, als ihr Objekt nicht wie das dieser die undifferenzierte, sondern die differenzierte Welteinheit ist. Die nachparadiesische menschliche Erkenntnis weicht von beiden ab; ihr Objekt ist eine differenzierte Welt, deren Einheit allererst herzustellen ist. Indem sich der Mensch darum bemüht, indem er durch systematische Arbeit aus den Teilen ein Ganzes zu erbauen strebt, nähert er sich Gott, ohne ihm je gleichzukommen; er würde ihm jedoch gleichkommen, er würde zum Gotte werden, wenn er wirklich über jene Intuition verfügte, die allein bei Gott vorauszusetzen ist.

Von hier aus fällt nun das rechte Licht auf die Worte, durch welche die Schlange Eva zum Sündenfalle reizt. Ihr hauptsächlichstes Lockmittel ist die Behauptung, die Menschen würden, wenn sie erkennen, wie Gott selbst sein (1. Mos. 3, 5). Dieser stellt denn auch seinerseits ausdrücklich fest, daß die Menschen, nachdem sie zur Erkenntnis gelangt sind, gottähnlich geworden sind, und um ihre volle Gottgleichheit zu verhindern, treibt er sie aus dem Garten Eden aus, damit sie nicht vom Baum des Lebens essen und gar auch Unsterblichkeit erringen (1. Mos. 3, 22—24). Es ist sonach das moralische Fazit der biblischen Historie von der Verjagung der Menschen aus dem Paradies, daß sie sich nicht vermessen sollen, nach Ebenbürtigkeit mit der Gottheit zu trachten.

Unter diesem Gesichtswinkel ist ein neuer, weiterer Einwand geltend zu machen gegen eine Intuition, welche sich nicht darauf beschränkt, den Erkenntnisprozeß einzuleiten, vielmehr den Anspruch erhebt, selbst die eigentliche Erkenntnis zu sein, zu leisten. Zu dem methodologischen Bedenken wider sie, welches durch ihre Unkontrollierbarkeit hervorgerufen wird, gesellt sich das sittliche, daß hier etwas unternommen wird, was allein der Gottheit zusteht. Weil die Bibel dem Menschen das Gottwerden streng untersagt, muß eine derartige Intuition, welche das Reservat Gottes ist, als eine durchaus unjüdische erscheinen. An ihrem unjüdischen Charakter ändert der Umstand nicht das geringste, daß sich ihrer von Anfang an auch Philosophen jüdischer Abkunft bedienen, wie schon im Altertum Philon von Alexandrien, während des Mittelalters die Kabbalisten, zu Beginn der Neuzeit Spinoza und gegenwärtig Bergson sowie — obschon auf andere Art — Husserl. Alle diese Denker wenden die Intuition nicht wegen ihrer Abstammung vom Judentum an, sondern gerade umgekehrt

infolge von ihrer Berührung mit irgendeiner nichtjüdischen Geistigkeit. Indem das Judentum die Vergottung des Menschen als unsittlich ablehnt, heftet es zugleich einen sittlichen Makel an die menschliche Benutzung einer Intuition, welche göttliches Vorrecht ist. Es stellt eine Übertretung, eine Umgehung des göttlichen Befehls dar, daß der Mensch sich im Schweiß seines Angesichts sein Brot verdienen soll, wenn er sich das Leben dadurch bequem macht, daß er intuitiv schwärmt, statt systematisch zu arbeiten. Besteht der moralische Gehalt der biblischen Erzählung vom Sündenfall in der Verwerfung jedweder Gleichstellung des Menschen mit Gott im allgemeinen, so besteht er auch in der Verwerfung des menschlichen Gebrauchs der göttlichen Intuition im besonderen, d. h. einer Intuition, welche keiner systematischen Arbeit zu ihrer Ergänzung bedarf, nicht zu ihr führt.

8. Dieser moralische Gehalt ist, wie es nunmehr geschieht, auf das stärkste zu betonen, damit kein falsches Bild entsteht. Sicherlich hat der Gedanke des Sündenfalles durch Erkenntnis eine universelle logische Valenz, welche die sittliche zwar einschließt, aber weit über sie hinausgeht, und diese universelle logische Valenz ist im vorigen herausgearbeitet worden; nichtsdestoweniger darf keinesfalls übersehen werden, daß in dem Bericht über den Sündenfall die universelle logische Valenz in ihrer speziellen Intention auf das Sittliche hervortritt. Das Problem der Erkenntnis überhaupt erscheint als determiniert, konkretisiert zu dem der Erkenntnis des Sittlichen. Jener Baum im Garten Eden ist der der Erkenntnis des Guten und des Bösen (1. Mos. 2, 9 u. 17). Die Schlange verführt Eva zu dem Sündenfalle mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch durch sein Wissen um das Gute und das Böse wie Gott sein würde (1. Mos. 3, 5). Dieser selbst konstatiert nach erfolgtem Sündenfall, daß der Mensch ihm ähnlich geworden ist, da er jetzt Klarheit darüber gewonnen hat, was gut und böse ist (1. Mos. 3, 22).

Noch einmal soll unter dem neuen, engeren Gesichtswinkel, unter dem des Sittlichen, die Frage aufgeworfen werden, warum Gott dem Menschen die Erkenntnis verbietet. Mißgönnt er ihm etwa die Einsicht in das Gute und das Böse? Das liegt Gott gewißlich fern; aber er gewahrt von vornherein die Gefahren, welche aus dieser Einsicht erwachsen. Während er auf Grund von ihr dem Guten folgt, einzig dem Guten folgen kann, hat der Mensch gerade durch sie die Möglichkeit, auch das Böse zu tun, und er macht von dieser Möglichkeit in der Tat reichlichen,

überreichlichen Gebrauch. Dem Bösen möchte Gott den Menschen allerdings nicht preisgeben, und deshalb untersagt er ihm das Wissen um das Böse, damit freilich zugleich um das Gute, da das Gute und das Böse als komplementäre Begriffe unzertrennlich zusammengehören und das Wissen um das eine ohne das Wissen um das andere gar nicht denkbar ist. Als der Mensch dennoch zum Erfassen des Guten und des Bösen vordringt, unterläßt es Gott, dieses Vordringen zu verhindern; auch nimmt er davon Abstand, jenes Erfassen noch nachträglich aufzuheben. Beides würde zweifellos in seiner Macht stehen. Wenn er sie nicht nutzt, so dürfte das wiederum im Interesse der Moral der Fall sein; denn er will offenbar dem Menschen die eigene Verantwortung, Verantwortlichkeit nicht entziehen, die Selbstgesetzgebung, die sittliche Freiheit der Entscheidung. Nachdem sich der Mensch entschieden, durch Hinwendung zur Erkenntnis des Guten und des Bösen auf die Ebene des Moralischen begeben hat, wird es zu seiner sittlichen Aufgabe, die neue Erkenntnis für sein Leben zu fruktifizieren, den Lockungen des Bösen zu entgehen und dem Ruf des Guten Gehör zu schenken. Das wird ihm nicht eben leicht gemacht; denn die Gottheit hat dem schon einmal zitierten Wort Hesiods zufolge vor die Tugend den Schweiß gesetzt. Im Schweiß seines Angesichts muß sich der Mensch auch und gerade sein moralisches Brot verdienen, sein Brot in moralischer Beziehung. Seinem Aufwand an Schweiß entspricht der Grad, in welchem er Gott sittlich nahekommmt; daß er diesen dennoch nie erreichen kann, bewirkt der Umstand, daß er überhaupt einen solchen Aufwand nötig hat. Es gibt auch hier eine fundamentale, nicht zu überbrückende Differenz zwischen Gott und dem Menschen, nämlich die, daß Gott nie etwas anderes wählt als das Gute, obwohl oder vielmehr weil er um das Böse weiß, der Mensch hingegen oft und sogar meistens das Böse wählt, selbst dann, wenn er um das Gute weiß. Der Mensch vermag mithin in moralischer Hinsicht genau so wenig wie in intellektueller je zum Gott zu werden. Das ist die ewige Wahrheit, die unumstößliche Lehre, welche der Erzählung von der Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese zu entnehmen ist.

Es wohnt dem Handeln dieses Menschen etwas Prometheisches inne. Wie der Prometheus des griechischen Mythos der Gottheit das Feuer entwendet, so entwenden die ersten Menschen, welche es nach der Bibel gibt, der Gottheit die Erkenntnis, und beidemal müssen sie büßen; freilich tritt bei der Buße ein charakteristischer, maßgeblicher Unterschied zutage.

Die Strafe, welche Prometheus erleidet, ist, was ihre Art anbetrifft, mit seiner Handlung rein äußerlich verbunden und nicht mit innerer Notwendigkeit; hingegen folgt die Sühne, welche den biblischen Menschen auferlegt wird, aus dem Wesen ihrer Tat, sie hängt mit diesem unzerreißbar zusammen. Es liegt im Wesen des Erkenntnisstrebens, weil es im Wesen der Erkenntnis selbst als einer unendlichen Aufgabe liegt, daß das Erkenntnisstreben nie sein letztes Ziel erreicht, daß der Mensch an der Erreichung dieses Ziels stets aufs neue im Schweiße seines Angesichts arbeiten muß. Diese Arbeit wird dem Menschen von Gott als sittliche Aufgabe gesetzt. Sie hat viel Leid zur Folge, gleich jeder Arbeit, die trotz aller Anstrengungen nicht zu ihrem Ende kommt, zu ihrem Ende kommen kann; sie bringt jedoch zugleich unermeßliches Glück mit sich, jenes Glück, welches mit der Arbeit selbst, sofern sie geliebt wird, gegeben ist und mit den — obzwar gewiß bloß relativen — Fortschritten, welche durch sie erzielt werden. So erweist sich hier die Strafe, wie es sich bei allen laut der Bibel von Gott verhängten Strafen verhält, nicht nur als ein Fluch, sondern zugleich als ein Segen, wenigstens an denen, welche sie zu einem Segen für sich werden zu lassen wissen. Darin wird der moralische Sinn dieser Strafe kund und mit ihm der des gesamten Problems. Während es sich bei der Selbstüberhebung des Prometheus um rein Natürliches bzw. um eine bloße Steigerung des Natürlichen zum Übernatürlichen handelt, gehört die Selbstüberhebung Adams und Evas der moralischen Sphäre an, und einzig darum kann man bei ihr und nur bei ihr von einem Sündenfalle sprechen. Die Überlegenheit der Bibel gegenüber der griechischen Sage wird so offenbar; es ist die Überlegenheit des Moralismus gegenüber einem bloßen Naturalismus resp. Supernaturalismus.

---

### III. DAS KULTURMOTIV.

1. Die moralische Tendenz, welche soeben als der Kern des Berichts von der Austreibung der ersten Menschen aus dem Paradies enthüllt wurde, beherrscht nicht minder die Erzählung von dem Turmbau zu Babel. Es handelt sich um den Gedanken, daß die Menschen die Gottheit nicht versuchen dürfen, indem sie sich ihr gleichzustellen trachten. Die Menschen versuchen die Gottheit, sie trachten sich ihr gleichzustellen, wenn sie zu Babel den Bau eines Turms in Angriff nehmen, welcher bis zum Himmel reichen soll (1. Mos. 11, 4), diesem Wohnsitz Gottes, also bis ins Absolute hinein.

2. Es wurde bereits an anderem Orte darauf hingewiesen, daß Gott als das Absolute zu verstehen ist, daß seine Heiligkeit in der absoluten Verwirklichung des Wahren, Guten und Schönen durch ihn liegt. Die Ideen, welche allem geschichtlichen Kulturleben die Richtung geben, in ihm aber stets nur relativ realisierbar sind, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, werden in Gott und seinem Reich als absolut realisiert vorgestellt. Aus dieser Vorstellung ziehen die Menschen Kraft zu immer erneutem Streben, zu einem Streben, welches ohne sie leicht erlahmen könnte, ja, notwendig erlahmen müßte. Der Verhinderung eines solchen Erlahmens dient die verabsolutierende Funktion jedweder Religion, dient der religiöse Glaube an die absolute Erfüllung der sämtlichen idealen Werte von seiten Gottes. Alle Religion ist somit absoluter Idealismus.

Umgekehrt ist aller absolute Idealismus Religion, selbst dann, wenn er sich nicht in dem spezifisch religiösen, sondern in einem philosophischen Gewande zeigt. Wo eine Philosophie dem absoluten Idealismus huldigt, ist sie zuletzt und zutiefst religiös bedingt, religiös motiviert. Es ist gewiß kein Zufall, daß man eine solche Philosophie seit Kant als eine dogmatische zu bezeichnen

pfllegt. Das Reich der Dogmen ist das religiöse; als ein dogmatischer ist der absolute Idealismus ein religiöser, ein aus religiöser Quelle genährter.

Dies gilt schon für die Philosophie des Aristoteles, welcher im Altertum den absoluten Idealismus vertritt; denn nichts anderes als die Gottheit im Sinne des Monotheismus repräsentiert der rein spirituelle unbewegte Bewegter, welchen er als oberstes Weltprinzip statuiert. Darum ist dieses Weltprinzip den monotheistischen Religionen so sympathisch; darum suchen sie Anschluß an Aristoteles zu gewinnen. Diesen Anschluß stellen vornehmlich her für das Judentum Maimonides, für den Islam Avicenna und Averroës, für das Christentum Albert von Bollstädt und Thomas von Aquino. Die verschiedenen Religionen, welchen diese Denker angehören, verspüren Geist von ihrem Geiste in dem absoluten Idealismus der aristotelischen Philosophie. Dieser absolute Idealismus tritt so recht in der Kritik hervor, welche Aristoteles an der platonischen Ideenlehre übt. An dieser beanstandet er die Auffassung, daß das Einzelding die allgemeine Idee nie ganz und gar erreichen könne, also die Scheidung zwischen realem Ding und Idee; demgegenüber behauptet er, daß die allgemeine Idee nirgendanderswo als im Einzelding selbst zu finden, daß mithin die Idee sehr wohl realisierbar, realisiert sei. Diese Behauptung des Aristoteles ergibt sich als notwendige Konsequenz daraus, daß er mit seinem unbewegten Bewegter eine immaterielle Form, etwas rein Geistig-Vernünftiges, zur höchsten Wirklichkeit macht, zum Ursprung aller Wirklichkeit überhaupt; hierdurch werden nämlich allerdings die Ideen des Geistes, der Vernunft, zu unmittelbaren, eigentlich sogar allein echten Wirklichkeiten. Das aber bedeutet einen logischen Widerspruch zu dem Fundament der gesamten aristotelischen Philosophie, welches die Zusammengehörigkeit von Materie und Form, Realität und Idee, bildet. Ein derartiger logischer Widerspruch ist nur durch das religiöse Bedürfnis des sonst sehr logisch denkenden, die Logik als Wissenschaft begründenden Aristoteles zu erklären. Es ist das religiöse Bedürfnis, welches ihm, dem Lehrer der Unabtrennbarkeit der Form von der Materie, bloß den Charakter des rein Immateriellen für das oberste Weltprinzip als würdig erscheinen läßt, welches ihn zur Setzung der stofflosen Form als Gottheit, als des Ausgangs der gesamten Wirklichkeit, und damit zum absoluten Idealismus treibt.

Derselbe Gegensatz, welcher sich in der Antike zwischen

Aristoteles und Platon findet, tritt in der Neuzeit zwischen Hegel und Kant hervor. Nach Kant haben die Vernunftideen für das reale Sein eine ausschließlich regulative Bedeutung; sie regeln alles reale Sein, vermögen jedoch nie ihrerseits zu einem realen Sein zu werden. Dieses soll sich zur Vernunft entwickeln, kann aber ihrer nicht voll und ganz teilhaftig werden. Bei Hegel liegt die Sache anders. Hier handelt es sich im Hinblick auf das reale Sein nicht um eine gesollte Entwicklung zur Vernunft, sondern um eine tatsächliche Entfaltung der Vernunft. Ihre Ideen haben nicht nur regulative, vielmehr konstitutive Bedeutung. Nicht bloß regeln sie das reale Sein mittelbar als seine im Unendlichen liegenden Ziele; sie konstituieren unmittelbar jedwedes endliche reale Sein, machen es allererst zu einem solchen und stellen somit selbst das einzige reale Sein dar. Dieser absolute Idealismus ist allein möglich, weil der Hegelsche Logos zugleich der Hegelsche Theos ist. Nur durch seinen religiösen Hinter-, Untergrund wird Hegels Panlogismus begreiflich, seine Lehre von der Vernünftigkeit alles Wirklichen und der Wirklichkeit alles Vernünftigen. Diese Lehre gewinnt ihren Sinn, sobald sie als Theodizee erfaßt ist, sobald die Vernunft, welche über alle Dinge gebreitet ist, welche sich in den, zu den realen Dingen konkretisiert, als göttlich gedeutet wird. Nichts anderes als die Gottheit kann es sein, welche alles Wirkliche vernünftig macht und alles Vernünftige wirklich werden läßt. Ohne die Annahme dieses religiösen Motivs würde Hegels absoluter Idealismus unverständlich bleiben.

Nun gibt einerseits das religiöse Element, welches allem absoluten Idealismus eigen ist, diesem jene überragende Bedeutung, von der bereits die Rede war; andererseits stellt es die reine, strenge Wissenschaftlichkeit des absoluten Idealismus sehr stark in Frage. Es ist eben zu unterscheiden zwischen dem absoluten Idealismus als Religion und dem absoluten Idealismus als Philosophie. Indem der absolute Idealismus als Religion die idealen Werte im Gottesreich vollkommen verwirklicht sieht und den Blick der Menschen auf dieses Reich lenkt, ermöglicht er es ihnen, sich immer wieder um die Verwirklichung der idealen Werte zu bemühen. Allein es zeigt die wissenschaftliche Erkenntnis, zu welcher doch auch die philosophische gehört, jedenfalls gehören soll, daß dieser Bemühung im geschichtlichen Kulturleben ein endgültiger Erfolg nicht beschieden ist und zu sein vermag. Damit erweist sich der absolute Idealismus, welcher in religiöser Hinsicht von so enormer Fruchtbarkeit ist, als unhaltbar

unter dem Gesichtswinkel einer Philosophie, welche den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt und die irdische Welt nicht mit der himmlischen verwechselt. Wissenschaftliche Philosophie ist sich im Hinblick auf die irdische Welt darüber im klaren, daß zwar die Idee für die Realität und die Realität für die Idee da sind, daß aber die Idee nicht zur Realität und die Realität nicht zur Idee werden können. Wo es bezüglich des Diesseits dennoch behauptet wird, wie in der Philosophie des absoluten Idealismus, liegt eine unzulässige Vermischung von idealem Sollen und realem Sein vor, werden in kritikloser Weise das ideale Sollen zum realen Sein und das reale Sein zum idealen Sollen gemacht. Dieser ihr unkritischer Charakter ist das, woran die Philosophie des absoluten Idealismus krankt.

Deshalb hat die Bibel ganz recht, wenn sie diese Philosophie verbietet; denn auf nichts anderes als auf ein solches Verbot kommt die Erzählung vom Turmbau zu Babel hinaus. Der Bericht von dem mißlungenen Unterfangen der Menschen, einen Turm bis an den Himmel zu errichten, will besagen, daß ihr Wirken nicht imstande ist, die Sphäre des Absoluten zu erreichen, und daß es dazu auch gar nicht imstande sein soll. Eine eigentümliche Dialektik wird somit offenbar in der Stellung der jüdischen Religion zum absoluten Idealismus. Als Religion ist die jüdische selbst absoluter Idealismus, und dennoch wendet sie sich wider diesen. Freilich ist diese Dialektik leicht genug auflösbar, wie ja alles Dialektische auf seine Überwindung abzielt, auf eine es umspannende Harmonie hindrängt. Wohl stellt die jüdische als Religion ihrerseits einen absoluten Idealismus dar; aber gerade darum, weil sie es tut, darf und muß sie jedwedem außerreligiösen absoluten Idealismus feindlich gegenüberstehen. Was der göttlichen Welt vorbehalten ist, hat in der menschlichen keinen Platz. Wenn in Gott die Idee Wirklichkeit geworden ist, so ist sie es noch lange nicht im Menschen; die Idee kann im Menschen überhaupt nicht Wirklichkeit werden, da sie es in Gott geworden, der Mensch jedoch nicht Gott ist. Es ist die im absoluten Idealismus — zwar nicht als religiöser, jedoch — als philosophischer Geisteshaltung vorgenommene Vergottung des Menschen, welche das Judentum diese philosophische Geisteshaltung ablehnen heißt, welche sie als unjüdisch erscheinen läßt.

Dem Inhalt der christlichen Religion ist eine Philosophie des absoluten Idealismus ungleich gemäßer als dem der jüdischen Religion. Die Distanz, welche das Christentum zwischen Idealität und Realität statuiert, ist keine so strenge, keine ewige, wie es

im Judentum der Fall ist. Das Christentum schlägt eine Brücke vom Idealen zum Realen, vom Realen zum Idealen, und zwar durch Jesus; in diesem wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben, ist Gott zum Menschen, der Mensch zu Gott geworden, Überdies gehen der christlichen Auffassung zufolge die Gläubigen nach ihrer Auferstehung ins Gottesreich ein; sie nehmen im jenseitigen Leben direkten Anteil an der Heiligkeit Gottes, welche in nichts anderem besteht als in der totalen Verwirklichung sämtlicher idealen Werte. Aus alledem wird es ohne weiteres verständlich, daß auch gerade auf dem Boden des Christentums eine Philosophie des absoluten Idealismus erwachsen und eine hohe Blüte erreichen kann. Zu dieser Philosophie kommt es speziell in Deutschland, und das geschieht nicht von ungefähr im Zeitalter der so stark christlich eingestellten Romantik. Schon Fichte zeigt Hinneigung zu einer Philosophie des absoluten Idealismus, Schelling sowie Schleiermacher bauen sie aus, und Hegel bildet ihren Höhepunkt.

Das Judentum als solches hat zu dieser und aller sonstigen Philosophie des absoluten Idealismus kein inneres Verhältnis. Gegen diese Behauptung spricht in keiner Weise der unleugbare Umstand, daß Denker jüdischer Herkunft jener Philosophie von jeher Sympathie entgegenbringen und an ihrer kürzlich erfolgten Erneuerung reges Interesse nehmen; denn das tun diese Denker sicherlich nicht in ihrer Eigenschaft als Juden. So macht Maimonides den Versuch, das Judentum mit dem absoluten Idealismus des Aristoteles zu verbinden; allein dieser Versuch läßt nur offenbar werden, einen wie großen Einfluß auf Maimonides die griechische Kultur und Philosophie im allgemeinen und das aufgewiesene religiöse Motiv des Aristotelismus im besonderen ausüben, obschon dieses doch laut früheren Darlegungen nicht bloß vom Judentum, sondern nicht minder vom Islam und vom Christentum verwendet werden kann und auch verwendet worden ist. Wenn der Christ gewordene Adolf Lasson zu einer Zeit, in welcher Hegel aufs äußerste diskreditiert ist, sein Banner hochhält und Lassons Sohn, der protestantische Pfarrer Georg Lasson, ihm darin folgt, so daß beide die jüngst vollzogene Hegel-Renaissance vorbereiten, wenn der zur christlichen Religion übergetretene und von ihr zweifellos tiefinnerlich durchdrungene Richard Kroner der Führer dieser Renaissance ist, der Hauptrepräsentant des Neuhegelianismus, so ist das nicht in der jüdischen Abstammung der Genannten begründet; vielmehr hat ihr Anschluß an die

Hegelsche Form des absoluten Idealismus zur unentbehrlichen Voraussetzung ihren Anschluß an die Gedankenwelt des Christentums. Die des Judentums vermag von sich aus keinesfalls eine Philosophie des absoluten Idealismus hervorzubringen; denn sie verwirft ausdrücklich, wie der Darlegung über den Turmbau zu Babel zu entnehmen ist, die in dieser Philosophie propagierte Koinzidenz des Idealen und des Realen für den Bereich des Menschen und damit die menschliche Vergottung. Gewiß gibt es auch im Judentum, und zwar schon im biblischen, ein Medium zwischen dem Menschen und der Gottheit, nämlich die Engel; aber die Anerkennung dieser führt in der Heiligen Schrift nicht dazu, daß die Differenz im Wesen von Mensch und Gott vergessen, der Mensch vergöttlicht und die Gottheit vermenschlicht wird. Zudem erfährt der jüdische Engelglaube sehr spät eine reichere Ausgestaltung durch die Einwirkung der Doktrin von den Mittelwesen, welche aus anderen Religionen und der griechisch-römischen Philosophie übernommen wird. Auf Einflüsse von außen geht auch der Gedanke einer Auferstehung zurück, welcher sich innerhalb des Judentums erst nach sehr langer Zeit durchsetzt. Wohl ist eine eigentlich jüdische die Messias-Vorstellung; allein auch sie gibt den Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit durchaus nicht preis, wie es im Christentum geschieht. Dieses hat allerdings die Intention auf eine Vergottung des Menschen wegen seiner Auffassung der Person Jesu als des Gottmenschen und wegen seiner Annahme einer durch den Gottmenschen bewirkten Beteiligung der Auferstandenen am Leben der Gottheit im Jenseits; von den Juden wird jedoch im Unterschied zu den Christen der Messias nicht im Jenseits, sondern im Diesseits erwartet. Selbst das messianische Judentum dehnt das Zusammenfallen des Idealen und des Realen in Gott nicht auf den Menschen aus. Darum ist der absolute Idealismus kein angemessener philosophischer Ausdruck des jüdischen Lehrgutes.

3. Ein solcher Ausdruck ist vielmehr einzig der relative Idealismus, wie er von Platon und Kant vertreten wird, eine Philosophie, welche sich im klaren ist, daß in der Sphäre des Sinnlich-Empirischen die Ideen immer nur annäherungsweise erreichbar, stets bloß verhältnismäßig realisierbar sind. Man pflegt diesen relativen im Anschluß an die drei Kantischen „Kritiken“ als kritischen Idealismus zu bezeichnen. Kritisch ist der Idealismus, welcher sich seiner Grenzen bewußt ist, der

Schranken, welche der Durchführung der Ideen in der Wirklichkeit gesetzt sind. Die Verwandtschaft des jüdischen Geistes mit dem kritischen Philosophieren bringt es mit sich, daß jüdische Denker von jeher Platon und Kant, diesen beiden Hauptern des relativen Idealismus, ihr Augenmerk zuwenden.

Bereits im Altertum wird die Verbindung zwischen dem Judentum und Platon vor allem von dem Alexandriner Philon hergestellt. Freilich betrachtet er Platon nicht gerade mit kritischen Augen; wie er selbst entscheidend an der Platon-Renaissance mitwirkt, so wird sein eigenes Platon-Bild maßgeblich von dem stark mystischen Platon-Bild dieser Renaissance bestimmt, deren letzte, höchste Blüte der Neuplatonismus im engeren Sinne ist. Von diesem befindet sich in einer gewissen Abhängigkeit die mittelalterliche Kabbala, und eben die Abhängigkeit hat zur Folge, daß die Kabbala das kritische Motiv des Platonismus noch weniger erfaßt und entwickelt als Philon. Auf jeden Fall ist und bleibt die Beziehung zum Platonismus als solche sowohl für Philon wie für die Kabbala höchst charakteristisch. Diese Beziehung des Judentums zum Platonismus wird in der Neuzeit keineswegs aufgegeben; sie tritt noch in der neuesten hervor. Die Platon-Interpretation der gerade erst vergangenen Epoche der Philosophie in Deutschland, welche verschiedentlich noch in die Philosophie der Gegenwart hineinragt, wird in ihren Grundzügen von Hermann Cohen festgelegt. Wohl wird diese Interpretation von Anfang an heftig umstritten, und zwar gewiß nicht ohne allen Grund wegen ihrer Einseitigkeit; jedoch — und dies ist in dem vorliegenden Zusammenhang das Entscheidende — was da mit so grandioser Einseitigkeit herausgearbeitet wird, ist das kritische Motiv des Platonismus, das, was diesen mit dem Kantianismus verknüpft. Es ist die Bemühung der Cohen'schen Schule um den Vernunftkritiker Kant, welche auch das Fundament ihrer Platon-Auffassung bildet.

Überhaupt bringt das Judentum von Anfang an dem Kantianismus das allerregste Interesse entgegen. Dies gilt schon für die Zeit seiner Entstehung. Der Briefwechsel zwischen Kant und seinem jüdischen Freunde Marcus Herz ist die zwar nicht sonderlich munter sprudelnde, immerhin einzige Quelle, um Kants inneres Ringen in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts einigermaßen verfolgen und verstehen zu können, welches die Wendung zum Kritizismus herbeiführt und erst durch die 1781 erfolgte Veröffentlichung der „Kritik der reinen Ver-

nunft“ zu einem wenigstens vorläufigen Stillstand kommt. In einem dieser Briefe, in dem Kants vom 21. 2. 1772, findet sich die so überaus aufschlußreiche, geradezu klassische Formulierung der Frage nach dem Wesen objektiver Geltung, dieser Grundfrage des gesamten Kritizismus: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Als dann die Lösung dieses Problems in der Vernunftkritik unternommen worden ist, da ist es wiederum ein jüdischer Denker, der für Kant eine Rolle spielt, dessen Einwürfen gegen jene Lösung er eine ganz besondere Beachtung schenkt, nämlich Salomon Maimon. In bezug auf diesen sagt Kant, daß keiner von denen, welche sich mit der kritischen Philosophie auseinandersetzen, so gut wie er ihren Kern erfasse, das, worum es sich zutiefst handelt. Allein nicht bloß für die logisch-erkenntnistheoretische, sondern nicht minder für die ethische Seite des Kantischen Kritizismus bringt das Judentum eine außerordentlich lebhaftete Teilnahme auf. Die kritische Ethik Kants für die Begründung der jüdischen fruchtbar zu machen strebt Moritz Lazarus, jener bedeutende Forscher, welcher zusammen mit Heymann Steinthal die moderne Völkerpsychologie ins Leben ruft. Dasselbe Streben zeigt sich, obschon auf andere Art, bei Cohen, dessen Verhältnis zu Kant sich allerdings darin wahrlich nicht erschöpft, der vielmehr die ganze Kantische Philosophie in das Blickfeld seiner Betrachtung rückt. Der Name Cohens ist unzertrennlich verknüpft mit jener großartigen Kant-Renaissance, welche nicht zum wenigsten von dem ebenfalls aus dem Judentum hervorgegangenen Otto Liebmann im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eingeleitet wird und noch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einen mächtigen Einfluß ausübt, sogar die Philosophie des Auslands keineswegs unberührt läßt. Cohen ist eines der Häupter der gewaltigen neukantischen Bewegung, und aus dieser ist die sich ihm anschließende Marburger Schule gar nicht fortzudenken, deren wichtigster Repräsentant in der Gegenwart, Ernst Cassirer, gleich Cohen Jude ist. Auch außerhalb der Marburger Schule wirken an der Wiedererweckung der Kantischen Geisteshaltung zahlreiche Denker jüdischer Abkunft mit. Teils stammen sie aus einem anderen Lager des Neukantianismus, etwa aus dem badischen wie Emil Lask oder aus dem Riehlschen wie der aus diesem Lager freilich längst aufgebrochene Richard Höningwald; teils sind sie Einzelgänger, z. B. Mynona (Salomon Fried-

länder) und Ernst Marcus. Endlich sollen Hans Kelsens Bemühungen nicht unerwähnt bleiben, Kants Lehre auf die Wissenschaft vom Recht und Staate anzuwenden.

Es kann gewiß kein Zufall sein, daß derartig viel dem Judentum entstammende Philosophen gerade mit der Kantischen Einstellung sympathisieren; ihre Assimilation an die Umwelt vermag dieses Phänomen sicherlich nicht restlos zu erklären. Offenbar klingen in jener Einstellung Töne an, die sie notwendig aufhören lassen. Natürlich würde es grundfalsch sein und ein völlig verzerrtes Bild geben, wollte man Kant einzig oder auch nur in erster Linie unter dem Aspekt des Judentums würdigen. Besonders auch bei Kant ist nicht wenig ausgesprochen Christliches anzutreffen, sogar spezifisch Protestantisches; dies schließt jedoch keineswegs eine Übereinstimmung mit dem Judentum aus, von welchem das Christentum doch herkommt und zu dem es infolgedessen nicht bloß ein negatives, sondern auch ein positives Verhältnis hat. Was die Brücke zum Judentum schlägt, sind nicht nur Kants Rationalismus, seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, seine ungeheure Wertschätzung der Rechtsidee und andere fraglos hochwichtige Einzelheiten, vielmehr Kants alle diese Einzelheiten beherrschende, überhaupt erst begründende Methode, seine Methode des kritischen Idealismus. Dieser ist es, welcher zutiefst und zuletzt die Berührung zwischen Kantischer und jüdischer Geistigkeit ermöglicht, die prinzipielle Überzeugung, daß die Menschen in ihrem kulturellen Leben immer wieder ihre Türme bauen dürfen und müssen, und zwar so hoch wie irgend möglich, daß diese Türme jedoch nie bis an den Himmel des Absoluten reichen können und auch gar nicht sollen.

4. Diese Überzeugung ist in der Tat die dem Wesen der Menschheitskultur einzig und allein gemäße. Man sehe sich darauf hin nur einmal die verschiedenen Gebiete der weltlichen Kultur der Menschen an!

Was zunächst das wissenschaftliche anbetrifft, so ist die Menschheit wohl doch nicht mehr jung genug, um sich einzubilden, sie vermöchte endgültiger, schlechthinniger Wahrheit habhaft zu werden. Wir sind uns darüber im klaren, daß wir uns dem Wahren in den verschiedensten Formen annähern, es aber nie selbst ergreifen können, daß alle Theorien, welche gebildet, alle Hypothesen, welche aufgestellt werden, nur eine Zeitlang befriedigen und früher oder später preiszugeben, durch neue zu

ersetzen sind und daß ebendarin der Fortschritt der Wissenschaft zu suchen ist. Diese ist ihrem Namen zufolge das, was Wissen schafft. Wäre kein Wissen mehr zu schaffen, so würde dies das Ende der Wissenschaft bedeuten, den Tod der wissenschaftlichen Kultur. Damit würde nichts anderem als der Wahrheit das Lebenslicht ausgeblasen sein; denn der Begriff des Wahren hat nur Sinn im Hinblick auf seinen Komplementbegriff des Falschen, und die restlose Überwindung des Falschen stellt demnach mit Notwendigkeit zugleich die Aufhebung des Wahren dar. Ein solcher Zustand ist für die Menschen unmöglich und nicht einmal zu wünschen; denn er würde sie eines ihrer wichtigsten Kulturgüter berauben. Die Existenz des wissenschaftlichen Kulturgutes liegt also, wie aus diesen Erwägungen hervorgeht, nicht darin, daß man es innehat, sondern in seinem unaufhörlichen Erwerb. In diesem Sinne heißt es bei Lessing: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht.“ An dieser Stelle gelangt das, was den eigentlichen Gehalt der biblischen Historie vom Turmbau zu Babel bildet, zu einem geradezu klassischen Ausdruck, und man versteht von hier aus den tiefsten, den inneren Grund für Lessings Judenfreundlichkeit. Es ist der auch Lessing beherrschende Geist des kritischen Idealismus, welcher seine Sympathie für das Judentum bewirkt und nicht minder in seinen so berühmt gewordenen Worten hervortritt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ — ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“.

Was hier in betreff des Wahren bemerkt wird, das gilt auch vom Guten. Dieses ist gleich dem Wahren in seiner Vollendung für Gott allein; der Mensch muß sich wohl oder übel darauf beschränken, um das Gute genau wie um das Wahre zu ringen. Dem Maße seines Ringens um das Gute entspricht der Grad, in welchem er die sittliche Freiheit gewinnt, bewährt. Jenes Ringen spielt sich bei den einzelnen Menschen und noch mehr bei den einzelnen Menschengruppen, nämlich Völkern, Kulturkreisen usw., in den verschiedensten Formen ab. Hierin liegt der große Reich-

tum des sittlichen Lebens, welcher solange nicht schädlich ist, als man sich durch die üppige, überquellende Relativität nicht verführen läßt, einem öden, unfruchtbaren Relativismus anheimzufallen. Dieser wird durch die Einsicht darein ausgeschlossen, daß alle die mannigfachen Ansprüche auf Moralität nur mannigfache Erscheinungsweisen ein und desselben, des absoluten Guten sind, daß sie viele besondere Wege darstellen zu dem einen, allerdings unermesslich fernen allgemeinen Ziel. Der Umstand, daß dieses Ziel ein unermesslich fernes ist und sonach der Mensch auf seinem Weg dahin nie an das Ende kommt, kann die Bedeutung des Wegs in gar keiner Weise beeinträchtigen; der Weg empfängt seinen Wert von dem Ziel, auf das er gerichtet ist. Mag auch einzig die Gottheit vollkommen tugendhaft sein, so bleiben dem Menschen nichtsdestoweniger die Möglichkeit und die Aufgabe, mehr und mehr tugendhaft zu werden.

Gleich der Tugend ist die Schönheit kein bloßer Wahn, obschon sie genau so einzig in der Gottheit als absolut verwirklicht zu denken ist; von den Menschen kann auch nach ihr nur anhaltend gestrebt werden. Dieses Streben ist durchaus nicht etwa darum überflüssig, weil zu den verschiedenen Zeiten und zu derselben Zeit an verschiedenen Stellen Verschiedenes als schön beurteilt wird, weil der Geschmack am Schönen sich stets aufs neue ändert, weil also letzte, unüberbietbare Schönheit nirgends anzutreffen, niemals herzustellen ist. Das mag gewiß bedauerlich sein; aber es hat sicherlich auch seine gute Seite. Man nehme einmal an, es seien in den einzelnen Bezirken der künstlerischen Kultur Werke erzeugt worden, welche das non plus ultra an Schönheit sind, Werke, über die hinaus eine Steigerung unmöglich ist. Wer würde dann noch schaffen wollen? Wer würde überhaupt noch sinnvoller Weise zu schaffen imstande sein, wenn er sich sagen müßte, daß seine Leistungen von vornherein dazu bestimmt sind, hinter bisherigen zurückzubleiben? Eine traurige Stagnation, eine trostlose Lethargie würden die Folge sein; die Ruhe eines Friedhofs würde herrschen. Auf diesem Friedhof würden nicht bloß die neuen Schöpfungen ruhen, die ungeborenen, welche nicht mehr ins Leben zu treten vermögen, sondern sogar auch jene alten, welche den Inbegriff, den Gipfel aller Schönheit repräsentieren; diese würden nämlich aufhören, schön zu sein, da es an einem Maßstab der Vergleichung mangeln würde, um sie als schön zu bewerten. Die vollkommene Schönheit bringt, sofern sie mit menschlichen Augen betrachtet wird, sich selbst um; denn da, wo sie erreicht ist, fehlt jedwede

unvollkommene Schönheit, von welcher sie allein als die vollkommene abgehoben werden könnte. Weil ein solches Abheben für den Menschen unvermeidlich, unentbehrlich ist, kommt seine künstlerische Kultur ohne seine Betätigung, ohne seine Arbeit nicht aus. Schönheit ist nicht wie bares Geld, das aus der einen Hand in die andere übergeht; sie ist ein Gold, das unermüdlich zutage gefördert werden will. Wohl finden jeder einzelne Mensch und jedes einzelne Volk einen festen Bestand an Kunstwerken vor, durch welche, in welchen die Idee des Schönen auf eine gewisse Art ihre verhältnismäßige Realisierung erlangt; allein niemand kann diesen Bestand einfach passiv übernehmen. Die Schönheit jener vorgefundenen Kunstwerke erschließt sich nur dem, welcher sich immer wieder mit ihr ringend auseinandersetzt, sich immer wieder um sie strebend bemüht. Auch hier gilt der Faustsche Gedanke:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,  
Erwirb es, um es zu besitzen!

Die Bedeutung dieses Goethe-Worts erstreckt sich auf die sämtlichen Kulturgebiete in derselben Weise. Kultur ist ein ganz eigen-, ein völlig einzigartiger Besitz. Nie ist sie ein bloßer, auch nie ein endgültiger Besitz; zum Besitze wird sie überhaupt nur dadurch, daß sie andauernd neu erworben wird. Dies geht schon aus dem lateinischen Wort *cultura* hervor, welches nicht einen Zustand, sondern einen Prozeß bedeutet, den Prozeß der Pflege, Wartung.

5. In diesem Prozeßcharakter der Kultur, in dem Wesen der Kultur als eines steten Erwerbs, ist es begründet, daß alle Kultur eine geschichtliche ist, daß es Kultur einzig in der Geschichte, ja, daß es überhaupt Geschichte gibt. Diese würde in dem Augenblick zu Ende sein, wo die Kultur zu einem gesicherten, feststehenden Eigentum geworden wäre, wo die Ideen ihre absolute Verwirklichung erlangt hätten. Darum kann von keiner Geschichte in bezug auf das Gottesreich, dieses Reich der absolut verwirklichten Ideen, die Rede sein. Wohl berichtet die Mythologie, z. B. die griechische Theogonie, von dem historischen Werden der Götter, von ihren Machtkämpfen und sonstigen Schicksalen; aber die hellenischen Götter, welche so allerdings eine Geschichte haben, sind auch gar nicht wahre Götter, sondern nichts als erhöhte, gesteigerte Menschen, und nur deshalb haben sie eine Geschichte. Wo echte Religion das Ideale vollkommen realisiert erblickt in der echten Gottheit und diese ebenhierdurch

von den nach Realisierung des Idealen trachtenden Menschen distanziert, da kennt sie auch bloß ein ewiges Sein im Unterschied zu der für die Menschenwelt charakteristischen historischen Entwicklung. Diese lebt, sofern sie als eine geistige verstanden wird, ganz und gar von der Spannung zwischen Idee und Realität; sie kommt durch den Abstand der Idee von der Realität und das Ringen um seine Überbrückung allererst zustande.

Weil dem so ist, taugt der absolute Idealismus, welcher jene Spannung, jenen Abstand aufhebt, nicht dazu, das Faktum der Geschichte begrifflich zu machen, seinen Rechtsgrund klarzulegen. Er taugt dazu selbst dann nicht, wenn er sich seinerseits in ein historisches Gewand kleidet, wie es bei Hegel der Fall ist; denn dieses Gewand vermag da, wo das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig ausgegeben wird, einzig ein pseudo-historisches zu sein. Liegt Identität der Vernunft mit der Wirklichkeit vor, so kann es sich bei der, in der Wirklichkeit einzig um die Entfaltung der ewig seienden Vernunft handeln, nicht aber um eine sich immer erneuernde geschichtliche Entwicklung, welche nur als ein unablässiges Vernünftigwerden in Betracht kommt. Der Begriff der geschichtlichen Entwicklung setzt zwar gewiß die Zusammengehörigkeit von Vernunft und Wirklichkeit voraus, nicht minder jedoch ihre Trennung. Ohne die Trennung und das durch sie bewirkte Verlangen nach ihrer Überwindung, nach der Verwirklichung der Vernunft, ist eine geschichtliche Entwicklung gar nicht möglich. Geschichte im geistig-kulturellen, über eine bloße Naturgeschichte hinausgehenden Sinne ist nichts anderes als die ständige Bemühung um die Realisierung der Vernunftideen.

Man kann sie auch charakterisieren als die ständige Bemühung um die Besonderung des Universellen; denn einerseits ist alles Reale ein besonderes, und andererseits ist jede Idee an sich universell. Nun spielt das Begriffspaar des Besonderen und des Universellen, des Einzelnen und des Allgemeinen, eine hervorragende Rolle bei Aristoteles, dem großen absoluten Idealisten der Antike; es entspricht bei ihm ganz und gar dem Begriffspaar des Stoffes und der Form. Gerade im Hinblick auf das Verhältnis, in welches Aristoteles die Begriffe des Einzelnen und des Allgemeinen bringt, zeigt es sich, daß auch er, daß der absolute Idealismus auch in ihm dem Problem des Historischen nicht gerecht wird. Nach Aristoteles ist das Allgemeine nicht bloß für das Einzelne da; ihm zufolge ist es vielmehr im Einzelnen. Die Distanz zwischen Allgemeinem und

Einzelnem hebt er auf; er läßt es zusammenfallen. Dieser Koinzidenzstandpunkt ist ein rein statischer, kein dynamischer. Wenn in der aristotelischen Philosophie dennoch der Eindruck des Dynamischen hervorgerufen wird durch die Lehre, daß die Einzelheit zu höheren und immer höheren Allgemeinheiten fortgetrieben wird, so liegt dies daran, daß Aristoteles seinem eigenen Koinzidenzstandpunkt mit dieser Lehre nicht treu bleibt, daß in ihr die Diskrepanz zwischen Einzelheit und Allgemeinheit sich gegen seinen Willen Bahn bricht. Das beweist ja auch sein vorher erwähnter Begriff einer stofflosen Form, also einer reinen, in keiner Weise vereinzelter Allgemeinheit, dem der Begriff eines formlosen Stoffs, der reinen, noch gar nicht verallgemeinerten Einzelheit, gegenübersteht. Die Koinzidenz als solche stellt ein Sein dar; sie vermag kein Geschehen zu begründen, um welches es sich doch bei der, in der Geschichte handelt, wie schon ihr Name sagt. In der Tat weiß Aristoteles das Geschehen nur dadurch zu begründen, daß er inkonsequenterweise Einzelheit und Allgemeinheit unablässig einander suchen läßt. In diesem Suchen liegt freilich Bewegung; durch dieses Suchen kommt es gewiß zu ihr.

6. Übrigens hat nicht jedwede Bewegung, auch nicht jedwede Bewegung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit, den Charakter des Historischen; sie ist nicht ohne weiteres eine historische. Wohl stimmen Natur- und geschichtliche Vorgänge darin überein, daß sie einzelne sind, sich an Einzelnem vollziehen; allein das geschichtliche Einzelne ist ein anderes als das Natureinzelne. Dieses kann in vielen Exemplaren vorhanden sein; jenes hingegen ist ein einmaliges, nicht wiederkehrendes. Darum reicht es zwar für die Welt der Natur, nicht aber für die Welt der Geschichte aus, wenn Aristoteles den Gegenpol zur allgemeinen Idee als das Einzelding kennzeichnet. Im geschichtlichen Kulturleben bildet den Gegenpol zur allgemeinen Idee nur dasjenige Einzelne, welches ein einziges, einzigartiges ist. Mit Recht hat die badische Richtung des Neukantianismus den unlöslichen Zusammenhang zwischen dem Individualitätsgedanken und dem des Historischen so stark betont; alles Historische ist in der Tat bloß unter dem Gesichtspunkt der Individualität zu verstehen. Es handelt sich dabei nicht etwa um die sogenannte individualistische Geschichtsauffassung, welche im Unterschied zur kollektivistischen den Standpunkt vertritt, daß nicht die Masse, sondern bedeutende Individuen den Motor, das Triebrad des historischen Geschehens

bilden. Was hier gemeint ist, greift viel tiefer; es bezieht sich gar nicht auf die Urheber des historischen Geschehens, sondern auf das historische Geschehen selbst. Dieses ist seinerseits überall und immer individuell, in allen seinen Ausprägungen und Auswirkungen; stets spezialisiert, konkretisiert sich in ihm die Idee in monadologischer, ganz eigener Weise.

Unter einem neuen Aspekt leuchten so die Unzulänglichkeit des absoluten und die Berechtigung des relativen Idealismus ein; bloß dieser und nicht jener ist mit dem Individualitätsbegriff verträglich. Indem der absolute Idealismus dem Phänomen des Geschichtlichen nicht Rechnung trägt, wird er dem Phänomen des Individuellen nicht gerecht. Wenn die Ideen absolut verwirklicht sind, so ist keine Möglichkeit vorhanden für das Individuelle; dieses hat einzig da Bestand, wo die allgemeine Idee sich nicht total realisiert, wo sie — bildlich gesprochen — eine Lücke, einen freien Raum läßt. Bei einer vollkommenen Herrschaft des Allgemeinen ist die Individualität nicht in der Lage, irgendwelche Ansprüche geltend zu machen; solche Ansprüche setzen voraus, daß die Souveränität des Allgemeinen eine beschränkte ist. Ja, ebendie Ansprüche der Individualität sind es, welche die Souveränität des Allgemeinen beschränken, seine unbeschränkte Souveränität verhindern; nichts als das Individuelle ist das, was die restlose Durchsetzung der Idee hemmt.

Es ist auf das höchste zu bewundern, daß sich sogar auch die Einsicht hierin schon in dem Bericht über den Turmbau zu Babel findet. Was tut der Herr, um es zu inhibieren, daß die Menschen den Turm ihrer Kultur bis an den Himmel des Absoluten bauen? Er verwirrt ihre Sprache und zerstreut sie überall hin (1. Mos. 11, 7—9). Dies besagt, daß individuelle Völker entstehen, die Völkerindividuen. Der Individualisierungsprozeß, welcher früheren Betrachtungen zufolge mit dem Genuß der Früchte vom Baume der Erkenntnis anhebt, findet so seine Fortsetzung. Die Menschen gelangen nunmehr zu einer neuen Erkenntnis, und eine neue Individualisierung ist mit ihr gegeben; ein neues Wissen wird in den Menschen geboren, und zwar nicht ohne heftige Wehen, das Wissen um eine neue Individualität. Damals, bei der Vertreibung aus dem Garten Eden, kommt es zur Bildung von Einzel- und dann auch von kleineren Kollektivindividualitäten, wie vor allem der der Familie; jetzt, bei der Vertreibung aus Babel, kommt es zur Bildung größerer Kollektiv-, der Völkerindividualitäten. Die Spaltung des anfänglich noch gar nicht und danach zunächst nur wenig Gespaltenen nimmt eben beständig zu. Ausdrücklich

heißt es, daß die Menschen, welche in Babel den Turm zu bauen beginnen, ein einziges Volk sind und alle dieselbe Sprache haben (1. Mos. 11, 6). Wird im Anschluß an den Sündenfall in die ursprünglich vollkommene Indifferenz des Menschengeschlechts eine erste Bresche geschlagen durch die Differenzierung in Einzel- und kleinere Kollektivindividuen, so wird im Anschluß an den Turmbau die Bresche erweitert durch die Differenzierung des immer noch verhältnismäßig reichlich Indifferenten in größere Kollektiv-, in die Völkerindividuen. Es ist übrigens ein besonders feiner Zug in der Heiligen Schrift, daß sie die Differenzierung in die mannigfachen Völker an die Differenzierung in die mannigfachen Sprachen knüpft. Damit ist die Sprache als das Fundament aller nationalen Kultur erfaßt, die Sprachgemeinschaft als die Hauptbedingung der Kulturgemeinschaft. Indem nun die Bibel das Unterfangen der Menschen, ihren Turm bis an den Himmel zu bauen, durch die Genesis der auf die verschiedenen Sprachen gegründeten verschiedenen Kulturen scheitern läßt, zeigt sie, wie die Verschiedenheit der individuellen Kulturen den Menschen die Erreichung des Absoluten unmöglich macht, die absolute Verwirklichung der alle weltliche Kultur letztlich in derselben Weise beherrschenden Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

7. Es ist nicht zu leugnen, daß hierin eine unendlich tiefe Tragik liegt, daß die menschliche Kulturarbeit so etwas von dem Charakter einer Sisyphos-Arbeit erhält. Nicht umsonst stellt die Heilige Schrift die Schaffung der Individualität als eine Strafe dar, und zwar sowohl die Schaffung der Einzel- und der kleineren Kollektivindividualitäten in der Erzählung vom Sündenfall als auch die Schaffung der größeren Kollektiv-, der Völkerindividualitäten in dem Bericht über den Turmbau zu Babel. Zahlreiches, unermessliches Leid bringt diese Schaffung mit sich für die einzelnen Menschen wie für die einzelnen Menschengruppen. Ohne die Individualität würde es weder eigenes noch fremdes Mißverstehen geben und auch nicht die allein aus diesem Mißverstehen resultierenden Kämpfe, die inneren Kämpfe der einzelnen Menschen und Menschengruppen mit sich, in sich selbst und die äußeren Kämpfe zwischen den einzelnen Menschen und Menschengruppen. Wenn diese Kämpfe, welche eine notwendige Konsequenz der Individualitätsbildung sind, ein gewisses Maß überschreiten, führen sie zur Zerstörung der Individualität, derselben Individualität, welche sie verursacht. Wegen dieser Kämpfe vermögen die Menschen und Menschengruppen immer nur mehr

oder weniger und höchstens vorübergehend, niemals wirklich und für die Dauer zur Ruhe zu kommen. Die Unruhe ist unvermeidlich, weil die Bemühung um die totale Realisierung der Kulturideen gerade als eine individuelle, individuell zersplitterte, sich stets aufs neue als erfolglos erweist, erweisen muß und deshalb gar kein Ende finden kann. Wird die Unruhe gar zu groß, so hat sie, die aus dem Wesen der individuellen menschlichen Kultur hervorgeht, die Vernichtung ebendieser individuellen menschlichen Kultur zur Folge, so bringt mithin die individuelle menschliche Kultur sich selbst um, wie es leider gerade gegenwärtig in einem Teil der Welt der Fall zu sein scheint.

Allein die Gefahren, welche der Individualität aus ihr selbst erwachsen, all das unsägliche Unglück, welches mit der Individualität unlöslich verknüpft ist, dürfen den Blick nicht trüben für ihre Größe und Fruchtbarkeit; für das gewaltige Glück, welches mit ihr gegeben ist, zum wenigsten gegeben sein kann und nach göttlicher Bestimmung fraglos gegeben sein soll. Die Schöpfung der Individualität ist von Gott zwar gewiß auch, jedoch durchaus nicht bloß als Strafe gemeint. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die von Gott verhängten Strafen in der Bibel vielfach nicht nur als ein Fluch, sondern zugleich als ein Segen zu verstehen sind. Alles kommt für die Einzelmenschen und für die Völker darauf an, ihre Individualität so zu gestalten, von ihr einen solchen Gebrauch zu machen, daß sie sich als ein Segen erweist, zu einem Segen wird. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß in ihr von vornherein die Anlage außer zum Fluche nicht minder zum Segen enthalten ist.

Als ein Segen offenbart sie sich dem, welcher unverdrossen, unaufhörlich an ihr arbeitet. Wer diese kulturelle Arbeit kennt, der weiß auch, wieviel Freude sie im Gefolge hat. Diese Freude braucht nicht dadurch beeinträchtigt zu werden, daß die Arbeit zu keinem absoluten Abschluß kommt, weil gerade die Individualität die Erreichung des Absoluten hemmt; im Gegenteil: der Grenzenlosigkeit der Arbeit darf die Grenzenlosigkeit der Freude entsprechen. Die Kulturarbeit erhält ihre Bedeutung nicht durch die Herstellung von etwas, was außerhalb ihrer ist; ihre Bedeutung findet sich in ihr selbst. Darum ist sie nicht auf die totale Verwirklichung des von ihr Gesuchten angewiesen, kann sie sich vielmehr getrost mit Teilerfolgen begnügen. Wohl empfängt sie ihren Sinn durch das Ziel, welches sie verfolgt; aber sie empfängt ihn nicht erst durch die vollkommene Realisierung dieses Ziels, sondern bereits durch ihre Richtung auf das Ziel.

Liegt nun ihr Wert bereits in ihrer Richtung auf das Ziel, so trägt sie ihn in sich, so verfügt sie über Eigenwert.

In der Tat leistet der wahre Kulturmensch die kulturelle Arbeit um ihrer selbst willen. Bewußt oder unbewußt sagt er sich, daß es in geistiger Beziehung unausstehlich langweilig auf der Welt werden müßte beim Aufhören jener Arbeit, welches mit der absoluten, definitiven Durchsetzung der Kulturideen notgedrungen eintreten würde; er ist der Relativität, welche dem kulturellen Leben infolge von seiner Individualisierung eignet und es nie fertig werden läßt, zu allergrößtem Dank verpflichtet. Der unerschöpfliche Reichtum der menschlichen Kultur beruht doch ganz und gar darauf, daß sie bei den einzelnen Menschen, Völkern und Völkergruppen in unübersehbar vielen individuellen Formen auftritt; das Verschwinden dieser individuellen Formen würde die Verarmung, ja, letztlich den Tod der menschlichen Kultur bedeuten.

Von dieser aus ergeht darum an den Menschen das Gebot, überall und immer nach Kräften die Individualität zu hegen und zu pflegen, und zwar sowohl die eigene wie auch die fremde. Die ausdrückliche Erwähnung der fremden Individualität in diesem Zusammenhang dient der Abwehr des etwaigen Mißverständnisses, als solle die eigene Individualität sich rücksichtslos auf Kosten der fremden äußern. Was gefordert wird, das ist doch nicht die skrupellose sinnliche Betätigung der Individualität um jeden Preis, welche die Kultur schädigt, sondern die sittliche Entwicklung der Individualität, welche die Kultur fördert. Daß Gott selbst diese kulturfördernde sittliche Entwicklung der Individualität wünscht, zeigt er dadurch, daß er überhaupt das Individuelle schafft. Durch die Schöpfung des Individuellen weist er dem Menschen die Aufgabe, die Individualität in moralisch-kulturellem Geist zu formen, auszubauen. Die in diesem Geist geformte, ausgebaute Individualität wird zu dem, was wir im sittlichen Sinne des Worts Persönlichkeit nennen, wobei hier nicht nur an die menschliche Einzelpersönlichkeit zu denken ist, sondern auch an die menschliche Kollektivpersönlichkeit, vor allem an die des Volks. Die Vervollkommnung der Individualität zu der so verstandenen Persönlichkeit ist das, was sich als ein Grundgedanke der biblischen Historie vom Turmbau zu Babel ergibt. Dieser Grundgedanke findet seinen besten Ausdruck in den bekannten Worten, mit welchen die Goethesche Suleika es ganz richtig als die gewiß nicht ohne Grund allgemein herrschende Ansicht hinstellt:

Höchstes Glück der Erdenkinder  
-Sei nur die Persönlichkeit.

#### IV. DAS SOZIALPROBLEM.

1. Der Umstand, daß Gott die Menschen als Individualitäten schafft, daß im Bereich des Menschlichen das Einzelne überall und immer ein einziges ist, stellt die Quelle der sozialen Schwierigkeiten dar, macht das Soziale überhaupt erst zu einem Problem. Dabei ist das Soziale völlig unentbehrlich, und zwar sowohl vom Standpunkt der Kultur wie auch schon von dem der Natur aus. Unter beiden Aspekten kann und will normalerweise kein Mensch in der Isolierung leben. Wie stark im vorigen zu betonen war, daß sämtliches Kulturelle individuell, daß Kultur stets nur in individueller Ausprägung möglich ist, genau so sehr muß auf der anderen Seite hervorgehoben werden, daß es trotzdem Kultur bloß in der Gemeinschaft gibt, daß dennoch alle Kultur Gemeinschaftssache ist. Allein von dem kulturellen Streben des Menschen noch ganz abgesehen: bereits seinem natürlichen Begehren wohnt gewiß nicht ganz und gar, jedoch zum Teil die Richtung auf die Gemeinschaft inne. Die Auffassung des Aristoteles, daß der Mensch ein „politisches Tier“ ist, d. h. ein soziales Lebewesen, ist auch der Bibel keineswegs fremd. Ihr zufolge pflanzt Gott der menschlichen Natur den unausrottbaren sozialen Trieb ein, als er Adam in Eva eine Gefährtin schenkt. Dies geht klar aus Adams Worten hervor, daß der Mann an seinem Weibe hängen und mit ihr einen Leib bilden wird (1. Mos. 2, 24).

Die Schöpfung Evas begründet Gott mit dem Hinweis darauf, es sei nicht gut, daß der Mensch allein, daß er ohne Gehilfin ist (1. Mos. 2, 18). Es ist in der Tat weder in natürlichem noch in kulturellem Betracht gut, daß der Mensch allein ist; er ist unvermeidlich auf die Unterstützung von seiten anderer angewiesen, sowohl bei der Befriedigung seiner Naturbedürfnisse wie bei der Erfüllung seines Kulturverlangens. In diesem Sinne preist das Buch Koheleth die Vorzüge des Zusammenlebens. Hier wird

dargelegt, daß die Arbeit des ganz für sich Stehenden unsäglich schwierig und bisweilen sogar geradezu zwecklos, hingegen die Arbeit in der und für die Gemeinschaft ungleich leichter und wertvoller ist (4, 7—12). Ja, in den Sprüchen tritt sogar einmal das Asoziale als der Inbegriff, als der Ursprung alles Bösen überhaupt auf, nämlich da, wo es heißt, daß der Abgesonderte seinen eigenen Lüsten nachgeht und sich wider alles Vernünftige, Heilsame wendet (18, 1). Gutes gibt es danach nur innerhalb des Konnexes, durch den Konnex der Menschen.

2. Es entsteht nun die Frage, was für diesen Konnex das Wichtigste ist, für seine Stiftung und Erhaltung. Auf diese Frage ist zu antworten, daß die Bibel in der Barmherzigkeit zwar gewiß nicht die einzige und auch nicht die fundamentale, wohl aber die höchste soziale Tugend erblickt, das, was die Krone des menschlichen Miteinanders ist, was es zuoberst zu beherrschen hat. Die dabei zugrunde liegende Argumentation ist die, daß Gott barmherzig ist und darum auch der Mensch barmherzig sein muß.

Ist denn nun wirklich die Barmherzigkeit ein so hervorstechendes Merkmal der im jüdischen Geiste aufgefaßten Gottheit? Von ihr hat man in weiten Kreisen hauptsächlich die Vorstellung einer eifernden, zürnenden Gottheit. Diese Vorstellung ist gewiß nicht unberechtigt, aber sehr einseitig; sie ist durch die Vorstellung der nachsichtigen, stets aufs neue verzeihenden Gottheit zu ergänzen, soll ein schiefes Bild vermieden werden. Wohl wird oft gesagt, daß Gott die Sünder straft, selbst bis ins dritte und vierte Glied; es darf jedoch nicht vergessen werden, daß immer wieder da, wo hiervon die Rede ist, hinzugefügt wird, Gott sei voller Huld und erweise seine Gnade sogar an Tausenden von Nachfahren derjenigen, welche ihn lieben und seine Gebote achten (2. Mos. 20, 5—6; 34, 6—7; 4. Mos. 14, 18; 5. Mos. 5, 9—10; 7, 9—10). Die Barmherzigkeit Gottes zeigt sich darin, daß er die nicht verläßt, welche zu ihm halten, daß er sich von denen finden läßt, welche ihn suchen (5. Mos. 4, 29—31).

Diese Gedanken sind nicht etwa bloß im Pentateuch anzutreffen, dem die soeben zitierten Stellen entnommen sind; man begegnet ihnen auch in anderen Zusammenhängen. So hat das Loblied, welches der 103. Psalm auf Gott singt, zum Gegenstand vor allem seine Güte, Gnade, Langmut und Zuverlässigkeit. In dem schönen 130. Psalm erscheint Gott ganz und gar als der, welcher dem Menschen seine Sünden vergibt, ihn von diesen erlöst.

Auch in den Klageliedern wird auf das unerschöpfliche Erbarmen Gottes und auf seine große Treue hingewiesen (3, 22—23).

In erster Linie ist es nun aber der Prophetismus, in welchem die Überzeugung von der Barmherzigkeit Gottes eine entscheidende Rolle spielt. Das ist nur natürlich; denn ohne diese Überzeugung würde jedwedes berechnete Motiv für die prophetische Hoffnung auf die Zukunft fehlen. Ergreifend ist es, wenn der zweite *Jesaja* fragt, ob wohl je eine Mutter ihr Kind vergessen kann, und wenn er hinzufügt, selbst in dem Fall, daß es geschehen sollte, werde Gott seine Kinder nicht vergessen (49, 14—15). Ein anderes Mal vergleicht er das Verhältnis der Juden zu Gott mit dem der Ehefrau zum Ehemann und verleiht der Meinung einen beredten Ausdruck, daß der Gatte die verlassene Gattin zurückrufen werde, daß niemand die Geliebte seiner Jugend verstoßen könne. Er ist davon durchdrungen, daß der Herr sich bloß einen kleinen Augenblick in überquellendem Zorn von seinem Volk abgewandt hat, es aber bald wieder mit herzlichem, unendlichem Erbarmen aufnehmen wird, daß Gottes Liebe von Israel nicht weicht, mögen auch die Berge und Hügel wanken (54, 4—10). Als reich an Vergebung erscheint Gott dem Propheten (55, 7). Dieser legt Gott für die Zukunft die in der damaligen wie in der heutigen Gegenwart so trostreichen Worte in den Mund, daß er sein Volk allerdings in seinem Grimm geschlagen, sich ihm aber in seiner Huld wieder zugekehrt habe (60, 10). Dieselbe Doppelfunktion des grimmigen Züchtigens und des huldvollen Verzeihens schreibt *Jeremia* Gott zu, wenn er den Herrn sagen läßt, dieser habe Wohlgefallen zugleich an der Durchsetzung des Rechts und an der Erweisung von Gnade (9, 23), wenn er im Stil des Pentateuchs behauptet, Gott mache einerseits noch die Nachkommen für die Schuld der Väter haftbar und zeige andererseits Tausenden seine Barmherzigkeit (32, 18). Entsprechend nennt *Daniel* in seinem Gebet Gott sowohl den furchtbaren wie auch den gnädigen (9, 4); allein der zweite Faktor steht für *Daniel* im Vordergrund bei seiner Kennzeichnung Gottes. Dieser stellt ihm vor allem die Vergebung dar, die Barmherzigkeit (9, 9); zu ihr hat er ein unerschütterliches Vertrauen (9, 18). Das gilt nicht minder von *Hosea*, der Gott grenzenloses Mitleid beilegt und den Unterschied zwischen dem Menschen und Gott gerade darin sieht, daß dieser nicht gleich jenem einem unmäßigen, unversöhnlichen Zorn anheimfällt (11, 8—9). Auch bei *Micha* heißt es, daß der Herr an seinem Zorn nicht ewig festhält, vielmehr Freude an der Gnade hat und darum die Missetaten seines Volks

nicht ahnden wird (7, 18—20). Wohl schildert N a h u m die Glut des göttlichen Zorns, die Stärke des göttlichen Grimms; aber er fügt zu dieser Schilderung hinzu, daß Gott gütig ist gegen die, welche auf ihn bauen, eine feste Burg derer, welche sich zu ihm flüchten (1, 6—8). Eine feste Burg erblickt in Gott ebenso S a - c h a r j a , welcher prophezeit, daß Gott erbarmungsvoll sich dem zerstörten Jerusalem wieder zuwenden (1, 16), die verstoßenen Juden in ihre Heimat zurückführen wird (10, 6).

Derselbe Glaube an die göttliche Barmherzigkeit findet sich endlich noch in der apokryphen Literatur. Die Heldin des Buches J u d i t h weist auf die große Geduld des Herrn hin; auch sie erklärt, daß dieser im Gegensatz zum Menschen nicht unver-söhnlich zürne (8, 12—13). Die Geduld Gottes wird ferner einmal in der Schrift über die Weisheit S a l o m o s hervorgehoben, überdies seine Treue, Güte, das gnädige Regiment, welches er über alles ausübt (15, 1); als gnädiger Regent wird er auch an einer anderen Stelle des Werkes angesprochen und zugleich als milder Richter (12, 18). Von J e s u s S i r a c h werden wiederum die beiden Seiten im göttlichen Wesen hervorgehoben, die hart züchtigende und die geduldig verzeihende, und zwar zweimal (16, 12; 18, 9—14). Beim zweiten Male wird auch hier das Augenmerk auf die Differenz zwischen dem Menschen und der Gottheit gerichtet; sie wird darein gesetzt, daß die Barmherzigkeit eines Menschen einzig seinem Nächsten, die der Gottheit aber der ganzen Welt gilt (18, 12). Überhaupt betont J e s u s S i r a c h die Barmherzigkeit Gottes stärker und häufiger als seine Strenge. Er fragt, wer wohl Gottes große Barmherzigkeit kundtun könne (18, 4). Seinerseits charakterisiert er Gott als voller Gnade und Vergebung sowie als Helfer in der Not (2, 13). Besonders schön ist die Vergleichung, welche er mit seinen Worten vornimmt, daß die göttliche Barmherzigkeit in der Not pünktlich kommt, wie sich der Regen zur Zeit der Dürre im rechten Augenblicke einstellt (35, 26).

Dieser Überblick, welcher nicht etwa annähernd sämtliche einschlägigen Partien umfaßt, offenbart zur Genüge, daß und wie sehr die felsenfeste Überzeugung von Gottes unendlicher Barmherzigkeit das ganze biblische und apokryphe Schrifttum erfüllt. In dieser Hinsicht vielleicht noch aufschlußreicher als alle angeführten Zitate zusammen ist D a v i d s Erklärung, er wolle lieber in die Hände des gnadenreichen Gottes fallen als in die von Menschen (2. Sam. 24, 14; 1. Chron. 21, 13). Es ist eine offensichtliche Anspielung auf diese in der Tat so ungemein

bezeichnende Erklärung Davids, wenn es bei Jesus Sirach heißt, daß die Gottesfürchtigen sagen, sie möchten sich im Hinblick auf die große Barmherzigkeit Gottes eher ihm überantworten als den Menschen (2, 21—23).

Freilich, auch diese sollten barmherzig sein, und zwar ebendarum, weil Gott es ist; als Ebenbilder Gottes haben sie seiner Barmherzigkeit nachzueifern. Bei Sacharja fordert Gott die Menschen ausdrücklich dazu auf, einander Liebe zu erweisen (7, 9). Dem Buche von der Weisheit Salomos zufolge zieht der Fromme gerade aus den gütigen Werken Gottes die Konsequenz, daß auch er gütig sein müsse, nicht zum wenigsten beim Richten (12, 19—22). So preist man denn die menschliche Güte mit ganz besonderer Wärme. Von Jesus Sirach wird das Wohltun in Parallele gesetzt zu einem gesegneten Garten und die Barmherzigkeit als etwas hingestellt, was von ewigem Bestande ist (40, 17); auch wird von ihm darauf hingewiesen, daß Barmherzigkeit weit hinausgeht über die bloße Hilfe, welche ein Bruder dem anderen in der Not zuteil werden läßt (40, 24).

Dies ist allerdings der Fall, und zwar in doppeltem Betracht. Echte Barmherzigkeit begnügt sich nicht damit, dem Bruder nur in der Not zu helfen, und zudem ist sie überhaupt nicht auf das Verhältnis des Bruders zum Bruder beschränkt. Auch auf den erstreckt sie sich, zu welchem kein besonderes Band vorhanden, welcher einem an sich vollkommen gleichgültig ist; ja, nicht einmal vor dem Gegner macht sie Halt. Das weiß schon das Alte Testament sehr wohl, und die Einsicht hierein ist nicht etwa erst ein Produkt des Neuen. Es führt darum irre, wenn der Jesus des Matthäus-Evangeliums in der Bergpredigt gegenüber seinen Zuhörern äußert, ihnen sei in der mosaischen Gesetzgebung gesagt worden, sie sollten ihren Nächsten lieben und ihren Feind hassen, er aber gebiete ihnen, ihren Feind zu lieben und für ihren Verfolger zu beten (5, 43—44). Das ungeheure, gar nicht fortzudenkende Verdienst des Christentums um die Propagierung des Gedankens der allgemeinen Menschenliebe und speziell der Feindesliebe soll keineswegs irgendwie beeinträchtigt, auch nur im geringsten verkleinert werden; immerhin muß auf das stärkste betont werden, daß es sich — von stoischen Einwirkungen noch ganz abgesehen — um die Aufnahme und Fortführung von Anregungen handelt, die im Judentum von Anfang an vorhanden sind und bereits zu sehr klarem Ausdruck kommen, wie sich noch zeigen wird. Schon die jüdische Sozialethik richtet ihr Augenmerk auf die Beziehung des

Menschen nicht nur zu dem ihm Nahe-, vielmehr auch zu dem ihm Fernstehenden, sogar zu seinem Widersacher; ihre Gegenstände bilden danach das Verhältnis zum Nächsten, das Verhältnis zum Fremden und das Verhältnis zum Feind.

#### A. DER NÄCHSTE.

1. Die Frage nach dem Nächsten bildet die erste, unterste Sprosse auf der Stufenleiter der biblischen und aller Sozialethik überhaupt; denn es ist sein Nächster, mit dem normalerweise ein jeder die meiste, die unmittelbarste Berührung hat.

Da wird denn immer mit Eindringlichkeit gelehrt, daß niemand seinem Nächsten irgendwelchen Schaden antun darf. Sacherja ermahnt seine Mitbrüder, untereinander nach nichts Bösem zu trachten (7, 10), im Herzen auf kein Unheil wider den anderen zu sinnen (8, 17). Maleachi begründet eine solche Ermahnung durch den Hinweis darauf, daß alle Juden einen Vater haben, von einem Gott geschaffen worden sind, daß sie durch gegenseitigen Verrat den von Gott mit ihren Vätern geschlossenen Bund entweihen würden (2, 10). Nach Jesus Sirach hat der Herr bestimmt, daß ein jeder sich allen Unrechts an seinem Nächsten enthalten möge (17, 12), soll an diesem niemand treulos handeln (42, 3), muß sich schämen, wer ihm ein Leid zufügt (41, 22).

Alle die bisher erwähnten Vorschriften über das Verhalten zum Nächsten besagen nur, daß man ihm keine Steine in den Weg legen darf; gerade die Bibel weiß nun aber sehr wohl, daß dies nicht ausreicht, daß man das Beste des Nächsten zu wollen hat. Den notwendigen Übergang vom rein Verneinenden zum Bejahenden vollzieht schon das mosaische Gesetz. In ihm heißt es nicht bloß, daß man gegenüber seinem Bruder keinen Haß, keine Rachbegierde haben soll; sondern es wird ausdrücklich gesagt, man solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst (3. Mos. 19, 17—18). Die hier verlangte Liebe zum Nächsten besteht nicht einzig darin, daß man nichts Arges wider ihn im Schilde führt; sie vollendet sich offenbar erst, wenn man ihn tatkräftig fördert. Nur im Falle einer solchen tatkräftigen Förderung kann überhaupt von Nächstenliebe gesprochen werden. Wohl hat diese den Verzicht auf eine Schädigung des anderen zur Bedingung; aber sie erschöpft sich darin nicht, verlangt vielmehr ein aktives Eingreifen zugunsten des anderen. So hat die Nächstenliebe eine negative und eine positive Seite, und beide Seiten, das Verbot

einer Schädigung und das Gebot eines aktiven Eingreifens, treten in all den Beziehungen hervor, in welchen sich Nächstenliebe zu bewähren hat.

2. Eine wichtige derartige Beziehung ist die zum Armen.

In den Sprüchen heißt es einmal, daß Reiche und Arme aufeinander angewiesen sind, daß der Herr sie alle beide geschaffen hat (22, 2). Nun, wenn der Herr sie alle beide geschaffen hat, wird es stets Arme geben. In der Tat sagt schon Mose zu den Juden, daß es in dem von ihnen einzunehmenden Land an Armen niemals fehlen wird (5. Mos. 15, 11). Er meint zwar, daß unter ihnen keine Armen zu sein brauchten, wenn sie nur den göttlichen Weisungen strikten Gehorsam entgegenbringen wollten (5. Mos. 15, 4—5); aber er sieht eben ganz richtig voraus, daß dies nicht immer der Fall sein wird, nicht immer der Fall sein kann. So erscheint hier die Armut als das unvermeidliche Produkt der unvermeidlichen Sünde. Gilt sie als unumgänglich, dann besteht keine Aussicht, sie durch irgendeine Umgestaltung der Wirtschaftsordnung ganz und gar aus der Welt zu bringen. Die Bibel manifestiert sich von diesem Standpunkt aus als durchaus anti-kommunistisch.

Dabei verkennt sie nicht etwa die Gefahren, welche aus der Armut und dem zu ihr gehörigen Gegensatz, dem Reichtum, hervorgehen; sie ist sich vielmehr über diese Gefahren durchaus im klaren. In seinen Sprüchen richtet Agur an Gott die Bitte, ihn weder mit Reichtum noch mit Armut zu bedenken, damit er weder aus Fülle in gottlosen Hochmut verfallende noch aus Mangel zum gottlosen Dieb werde (30, 8—9). In dieser Abwehr sowohl des großen Reichtums wie auch der großen Armut, in der hier hervortretende Tendenz auf soziale Ausgleichung, geht die Heilige Schrift mit der platonischen „Politeia“ konform. Beidemale wird darauf hingewiesen, daß Reichtum und Armut der sittlichen Betätigung nicht gerade förderlich sind, daß einerseits oft genug der Reichtum und die Tugend in einem umgekehrten Verhältnis zueinander stehen, daß andererseits nicht selten die Armut zu mannigfachen Verfehlungen führt. Wenn es bei Platon in bezug auf das letztere heißt, daß in einem Staat, in dem sich Bettler finden, auch Eigentumsvergehen und weitere Laster anzutreffen sein werden, so erinnert dies an Agurs eben erwähnte Furcht, er könne aus Dürftigkeit zum Diebe werden.

Demselben Gedankengehalt begegnet man im Judentum auch noch an anderem Ort. Jesus Sirach bemerkt, daß die Armut

dem, welcher nicht gottesfürchtig ist, viele böse Worte in den Mund legt (13, 30); allein er sagt hier nicht minder, daß der Reichtum nur dann gut ist, wenn er ohne Sünde gebraucht wird, und dieser Meinung verleiht er auch sonst noch Ausdruck (31, 8—11). Wohl weiß er um die Bitterkeit der Armut; jedoch weiß er genau so um die Verlockung zur Unmoral, welche dem Trachten nach Geld und Gut eigen ist, um die schweren Sorgen, welche dieses Trachten im Gefolge hat, um die Vergänglichkeit des Reichtums (31, 1—7). Auf diese wird auch im Buche Baruch hingewiesen, wo die Gier nach Silber und Gold mit Rücksicht darauf als sinnlos erachtet wird, daß man ja doch sterben muß (3, 17—19). Jesus Sirach, um auf ihn zurückzukommen, betont insbesondere die Vergänglichkeit des unredlich zustande gebrachten Reichtums (40, 12). Ausdrücklich warnt er den Menschen davor, sich auf seinen unrechtmäßig erworbenen Besitz zu verlassen (5, 10); er erklärt, daß der, welcher sein Haus auf anderer Leute Kosten erbaut, Steine zu seinem Grabe sammelt (21, 9). Auch die Schrift über die Weisheit Salomos wendet sich einmal gegen die, welche überall Gewinn suchen, selbst mit üblen Mitteln (15, 12).

Sind die eben herangezogenen Stellen dem apokryphen Schrifttum entnommen, so ist dieses dennoch, wie schon das vorherige Zitat aus den Sprüchen zeigt, keineswegs ausschließlich oder auch nur in erster Linie dasjenige, in welchem man der angegebenen Auffassung begegnet. Diese tritt hervor, wenn im Buch Koheleth die Eitelkeit des Reichtums und die mit ihm oft genug verbundenen Kummernisse dargelegt werden (5, 9—16; 6, 1—2). Auch der Psalmist ermahnt, das Herz nicht an den Reichtum zu hängen, vor allem nicht erpreßtem, geraubtem Eigentum zu vertrauen (62, 11). Hauptsächlich wettern die Propheten wider die, welche auf schlimme Weise zu vieler Habe gelangen; sie künden ihnen ein Ende mit Schrecken an. So stößt Jesaja einen gewaltigen Weheruf aus im Hinblick auf die, welche solange Haus an Haus, Acker an Acker reihen, bis sie allen alles gestohlen haben (5, 8—10); ihnen stellt er die Rechtschaffenen gegenüber als solche, welche sicher und sorglos leben werden (33, 15—16). Das ist auch ganz und gar im Sinne des zweiten Jesaja. Dieser läßt speziell seine Unzufriedenheit mit den Führern des Volks offenbar werden, indem er sie als freßgierige Hunde kennzeichnet, welche niemals satt werden (56, 11). Hosea jedoch richtet sein Augenmerk auf die bereits satt Gewordenen; er erblickt gleich Agur die Gefahr für die Gesättigten in dem drohenden Verluste

ihrer Gottesfurcht, in der naheliegenden Möglichkeit ihrer Selbstüberhebung (13, 6). Micha wiederum stimmt mit Jesaja ein Wehegeschrei an wegen derer, welche gewaltsam Häuser und Äcker an sich bringen, dem Arglosen vom Rock den Mantel herunterziehen; ihnen weissagt er Unheil für die Zukunft (2, 1—11). Insbesondere gilt auch sein Zorn, wie der des zweiten Jesaja, den Oberen des Volks, welche diesem die Haut vom Leibe und das Fleisch von den Knochen reißen (3, 1—4). Er prophezeit denen, welche sich auf nicht einwandfreie Art bereichern, die strengste Strafe, nämlich den Untergang (6, 10—16). Dasselbe tut Habakuk, bei dem ebenfalls eine eindringliche Wehklage über die Habgierigen ertönt (2, 5—11). Durchweg herrscht hier die Überzeugung, daß Gott den auf krummem Wege erlangten Reichtum für die Dauer nicht dulden wird.

Gott wird überhaupt nicht viel Sympathie für die Reichen zugeschrieben, und zwar natürlich ebendarum, weil sie sich so oft zweifelhafter Mittel bedienen; er erscheint vielmehr als ein ausgesprochener Freund gerade der Armen im weitesten Sinne. Der Psalmist schildert den Segen der Gottesfurcht im allgemeinen und der Barmherzigkeit im besonderen (112); er zweifelt nicht daran, daß der Herr den Unterdrückten ihr Recht verschaffen (10, 18; 146, 7), die Geringen aus dem Staub emporführen wird (113, 7—8). Judith erklärt, daß er keinen Gefallen findet an den Stolzen, Hoffärtigen, wohl aber am Gebet der Elenden, Demütigen (9, 13). Auch Jesus Sirach sagt, daß Gott das Gebet der Elenden erhört, den Armen hilft und die Unbarmherzigen vernichtet (35, 16—26). Im Buch der Weisheit ist zu lesen, daß den Kleinen Gnade zuteil wird, den Großen aber, wenn sie es verdienen, große Strafe (6, 7).

3. Der hier hervortretende Gedanke, daß Gott die straft, welche die Geringen vergewaltigen, ist auch sonst noch in der Weisheitsschrift anzutreffen. Ihr zweites Kapitel schildert die Vorstellungswelt der Gottlosen. Dabei wird die Neigung dieser erwähnt, den mittellosen Gerechten Unrecht anzutun, und es wird bemerkt, daß ihnen in ihrer Bosheit das heimliche Gericht Gottes verborgen bleibt, welches sie treffen wird (21—25). Wirklich macht sich die Auffassung, daß Gott die Bedränger der Armen mit seinem Grimme nicht verschonen wird, überall in der Bibel geltend. Sehr schön heißt es in den Sprüchen zweimal, daß der, welcher des Dürftigen spottet, seinen Schöpfer schmäht und das zu büßen haben wird (14, 31; 17, 5). Vor allem sind in diesem

Zusammenhang die Propheten zu nennen. Jesaja kündigt das göttliche Gericht den Vorstehern des Volkes an, welche das Gut der Armen geraubt und sie erbarmungslos zertreten haben (3, 14—15); er ruft Wehe über die politischen Führer, welche Rechtsgesetze erlassen, um den Geringen das wahre Recht vorzuenthalten (10, 1—4). Jeremia weissagt den göttlichen Zorn über die, welche das unschuldige Blut der Armen vergossen haben (2, 34—35). Nach Ezechiel findet die an Notleidenden verübte Erpressung eine gerechte Vergeltung von seiten Gottes (18, 12—13; 22, 29—31). Den von ihm vorausgeschauten Untergang des Landes Israel begründet Amos nicht zum wenigsten mit dem Hinweis darauf, daß man dort das Recht des Armen beugt, ihn mißhandelt, ja, für ein lumpiges Paar Schuhe als Sklaven verkauft bzw. kauft (2, 6—7; 5, 11—12). Hierbei wendet er sich zum Teil speziell wider die Frauen (4, 1) und die Kornwucherer (8, 4—6). Sacharja sieht die Ursache für die von Gott bewirkte Vertreibung der Juden aus der Heimat in ihrem Mangel an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, auch gerade gegenüber den nicht Begüterten (7, 8—14).

So ist hier allenthalben die Anschauung anzutreffen, welche die zweite Rede Zophars im Buche Hiob mit leidenschaftlicher Emphase zum Ausdruck bringt, die Anschauung, daß Gott die den Armen zugefügte Unbill nicht ungesühnt läßt (20, 15—20). Zophar tritt für diese Anschauung so energisch ein, weil er in Widerspruch zu Hiob, der angesichts seines schrecklichen Loses die Gerechtigkeit Gottes in Zweifel zieht, an der Behauptung dieser Gerechtigkeit unverbrüchlich festhält. Er vermag das, was Hiob geschehen ist, einzig zu verstehen als eine göttliche Züchtigung Hiobs wegen irgendwelcher Sünden, etwa wegen lieblosen Betragens zu bedürftigen Leuten. Allein Hiob erklärt wiederholt, ihm habe ein derartiges und sonstiges sündiges Betragen ferne gelegen und er könne ebendarum sein trauriges Schicksal nicht begreifen. Er betont, daß er immer mit den Unglücklichen Mitleid gehabt habe (30, 25), daß er stets der Retter und Vater der Elenden, der Verfechter ihres Rechts, der Feind jedweden Frevels an ihnen gewesen sei (29, 12—17), daß er den Armen nie einen Wunsch versagt habe, ihnen ein väterlicher Schützer gewesen sei, sie gekleidet, mit seiner eigenen Lämmer Wolle erwärmt habe (31, 16—23).

Wie Hiob seinen Aussagen nach im Verhältnis zu den Armen nicht bloß jedwede Unbarmherzigkeit vermieden, sondern auch Barmherzigkeit betätigt hat, so stellt überhaupt das Judentum in

der Tat nicht bloß das bisher betrachtete negative Verbot auf, die Armen zu bedrängen, sondern auch das nunmehr zu betrachtende positive Gebot, sich ihrer anzunehmen. Dieses positive Gebot kehrt in der Heiligen Schrift immer wieder. Schon das mosaische Gesetz verlangt, daß man seine Hand weit aufzutut gegenüber dem bedürftigen Nächsten und ihm alles borgt, was er braucht, da dann der göttliche Segen nicht ausbleiben wird (5. Mos. 15, 7—11). In den Sprüchen heißt es, daß keine irgendwie mögliche Wohltat verweigert werden soll (3, 27), daß sich versündigt, wer den Unglücklichen verächtlich behandelt, und Heil findet, wer sich um ihn kümmert (14, 21), daß der, welcher das letztere tut, dem Herrn leiht und von diesem Belohnung empfangen wird (19, 17), daß der Ruf dessen, der sein Ohr dem Schrei des Armen verschließt, auch nicht gehört werden wird (21, 13), daß der Barmherzige keinen Mangel haben, der Unbarmherzige verflucht sein wird (28, 27), daß es insbesondere zu den Tugenden einer guten Hausfrau gehört, die Notleidenden zu unterstützen (31, 20). Der zweite Jesaja äußert, daß das Licht dessen wie Morgenrot leuchten, daß der Hilfe bei Gott finden wird, welcher dem Hungrigen Brot gibt, dem Obdachlosen ein Asyl gewährt, den Nackten kleidet (58, 7—9). Jeremia erblickt eine der Ursachen des göttlichen Zorngerichts über die Juden darin, daß diese die Rechtssachen der Armen nicht gefördert haben (5, 28). Das Königshaus in Juda ermahnt er, den Bedrückten aus der Hand des Gewalttätigen zu erretten (21, 12; 22, 3); dem ungerechten König Jojakim hält er in dieser Absicht das Beispiel seines gerechten Vaters vor Augen, des Königs Josia (22, 13—19). Das Buch Tobias zeigt in dem älteren Titelhelden einen Mann, welcher dem Postulat der Armenfürsorge voll und ganz Genüge leistet. Denen, die es nötig haben, übermittelt er Nahrung und Gewänder, und er verschafft den Erschlagenen eine letzte Ruhestätte (1, 20). Seinen Sohn fordert er auf, ebenso zu handeln, unermüdlich, zum Beispiel auch beim Begräbnis der Frommen, Almosen zu spenden, weil solche von der Sünde und der Not, selbst von der des Todes, erlösen (4, 7—12 u. 17—18). Diese erlösende Kraft der Almosen wird den beiden Tobias denn auch vom Engel Raphael bestätigt (12, 9). Vor seinem Hinscheiden gebietet der Vater seinem Sohn und seinen Enkeln, sie mögen ihre Kinder lehren, Almosen zu reichen (14, 11). Über die Bedeutung der Almosen ist mit dem Verfasser des Tobias-Buches Jesus Sirach einig. Diesem zufolge löscht das Almosen die Sünden aus wie das Wasser ein bren-

nendes Feuer (3, 33). Niemand sei, so legt Jesus Sirach dar, hartherzig gegenüber dem Elenden; denn der Schöpfer des Elenden erfüllt sein Gebet, wenn es über den Hartherzigen klagt (4, 1—6). Man hat die Hand nicht immer bloß aufzutun zum Zwecke des Nehmens, vielmehr auch da, wo es sich um das Geben handelt (4, 36). Niemand darf lässig sein, Almosen zu schenken (7, 11); denn die Wohltat macht den, welcher sie vollführt, vor Gott und Menschen angenehm (7, 36—40). Wer an einem fröhlichen Tag den Armen nicht vergißt, dem wird diejenige Freude zuteil werden, welche er sich wünscht; überhaupt erweist der, welcher anderen Gutes tut, sich selbst etwas Gutes (14, 13—16). Deshalb soll man seinem Nächsten leihen, sogar dann, wenn man dabei auf Undank stößt und sein Geld einbüßt; man gewinnt auf diese Weise nämlich einen Schatz, der besser ist als Gold, da das Almosen den Spender aus allem Unglück errettet und beim Streit wider seinen Feind wichtiger ist als Speer und Schild (29, 1—17).

Nicht zum wenigsten erscheint es der Bibel als die Aufgabe der Höchsten im Staate, sich um die Unterstützung der Elenden und die Durchsetzung ihres Rechtes zu bemühen. Das wurde bereits aus den erwähnten Vorhaltungen ersichtlich, welche innerhalb der Prophet Jeremia dem Herrscherhaus in Juda macht. Schon die Psalmen geben der Erwartung Ausdruck, daß der König und die Gewalthaber den Geringen helfen und Übergriffe gegen sie nicht dulden (72, 1—4 u. 12—14; 82, 3—4). In den Sprüchen wird es als die Bedingung für die Erhaltung des Throns bezeichnet, daß der, welcher auf ihm sitzt, den Niedrigen ihr Recht verschafft (29, 14). In diesem Sinne warnt hier die Mutter ihren Sohn Lemuel, den König von Massa, vor dem Genuß berauschender Getränke, weil dieser ihn veranlassen könnte, das Recht der Armen zu beugen (31, 4—5); sie fordert ihn aus- und nachdrücklich auf, für dieses Recht einzutreten (31, 8—9). Daniel rät Nebukadnezar von Babylon dringend, seine Sünden wiedergutzumachen durch Gerechtigkeit und Erweisung von Barmherzigkeit an Unglücklichen (4, 24). Das 1. Buch der Makkabäer rühmt die Regierung des Hohenpriesters Simon im Lande Juda, und zwar auch im Hinblick darauf, daß Simon die Unbemittelten im Volke vor Gewalttat schützte (14, 14).

Es wirkt wie ein Gegenstück zu diesem Berichte über das Verhalten Simons, wenn in Jeremias Brief, welcher das Schlußkapitel des Buches Baruch bildet, erzählt wird, daß die Heidenpriester die ihren Götzen dargebrachten Opfer restlos für sich verwenden und nichts davon den Bedürftigen abgeben (6, 28).

Ein solcher Mangel an sozialer Gesinnung muß verderblich wirken. Ezechiel weist hierfür auf das Beispiel Sodoms hin; denn er betrachtet als einen Grund des Unterganges dieser Stadt ihre satte, hochmütige Lieblosigkeit gegenüber den Notleidenden (16, 49—50). In Sodom dürfte eben das verbreitet gewesen sein, was Jesus Sirach als die Feinde allen Wohltuns anspricht, nämlich Habgier, Geiz und Neid (14, 3—10).

Freilich ist Jesus Sirach, der früheren Ausführungen zufolge so sehr viel für das Wohltun übrighat, der richtigen Meinung, daß man nicht jedem helfen, sich vielmehr den gründlich ansehen soll, welchen man unterstützt. Nur der Gute, Gottesfürchtige, nicht der Böse, Gottlose, ist zu fördern (12, 1—6).

4. Wo die Förderung angebracht ist und beabsichtigt wird, darf sie nach Jesus Sirach nicht unnütz aufgeschoben werden. Er sagt mit Recht, man habe den, der das Almosen braucht und dem man es zudenkt, nicht lange warten zu lassen (29, 11). Schon in den Sprüchen wird es verboten, eine Gabe auf morgen zu verschieben, die bereits heute gespendet zu werden vermag (3, 28). In alledem steckt viel Weisheit; denn erstens ist es möglich, daß die Gabe infolge von der Verzögerung zu spät kommt, und zweitens kann der Empfänger, welcher sich vielleicht wegen seiner Dürftigkeit sowieso schämt, noch dazu durch die in der saumseligen Erfüllung seiner Bitte liegende Nichtachtung tiefinnerlich verletzt werden.

Gerade eine derartige Verletzung wünscht die Heilige Schrift vermieden zu sehen, und sie manifestiert darin ein überaus großes Zartgefühl. So verlangt Mose, das Herz desjenigen dürfe nicht verdrossen sein, der einem anderen eine Unterstützung angedeihen läßt (5. Mos. 15, 10). Vor allem ist Jesus Sirach auch in diesem Zusammenhang wiederum zu nennen. Es heißt bei ihm, daß man gern helfen (14, 16), das Geschenk der Hilfe nicht durch harte Worte, durch unfreundliche, unhöfliche Behandlung des in Not Befindlichen selbst entwerten soll (18, 15—18; 20, 13—15).

5. Derartige detaillierte Bestimmungen, wie sie soeben gewürdigt worden sind, finden sich nun nicht bloß bezüglich der Form, in welcher die Nächstenliebe sich zu betätigen hat, sondern auch im Hinblick auf ihren Inhalt. Was diesen anbetrifft, so beschränkt sich die Bibel keineswegs auf das allgemeine Postulat der Nächstenliebe; sie entwickelt vielmehr eine Reihe

ganz spezieller Vorschriften. Einige dieser speziellen Vorschriften sind bereits im vorigen offenbar geworden, nämlich die, daß man für das Recht der Armen eintreten, ihnen Almosen geben und Geld sowie sonstiges Notwendige leihen möge. Auf den zuletzt genannten Punkt, dem die Heilige Schrift große Aufmerksamkeit widmet, muß vor der Betrachtung weiterer Einzelgebote zugunsten der Bedürftigen noch etwas näher eingegangen werden.

Wiederholt und mit großem Ernst untersagt das mosaische Gesetz dem Juden, einen anderen Juden, dem er etwas borgt, zu bewuchern, ja, auch nur Zinsen von ihm zu nehmen (2. Mos. 22, 24; 3. Mos. 25, 36—37; 5. Mos. 23, 20—21); hingegen gestattet es ihm, wie die dritte der zitierten Stellen zeigt, sich von jemand, welcher der jüdischen Gemeinschaft nicht angehört, Zinsen geben zu lassen. Die Bemerkung könnte an sich als überflüssig erscheinen, daß hiergegen nicht die geringsten moralischen Bedenken geltend zu machen sind; allein eine tatsächlich erfolgte Fehlinterpretation zwingt dazu, dies ausdrücklich zu konstatieren und zu begründen. Erstens wird der Jude nur ermächtigt, jedoch nicht verpflichtet, auf eine Verzinsung seines an einen Ausländer gegebenen Darlehens zu dringen; zweitens und vor allem handelt es sich eben um Verzinsung und nicht etwa um Bewucherung. Es kann darum gar keine Rede davon sein, daß der Nichtjude hier als Freiwild für den Juden hingestellt wird. Wenn überhaupt ein Einwand wider den biblischen Standpunkt erhoben werden kann, so ist es sicherlich kein sittlicher, gewiß nicht der, daß der Jude dem Volksfremden Zinsen abverlangen darf; es vermag sich höchstens unter dem Gesichtswinkel des modernen Kreditsystems um einen ökonomischen Einwand zu handeln, nämlich um das Erstaunen darüber, daß die Erlaubnis, auf der Verzinsung ausgeliehenen Kapitals zu bestehen, einzig im Hinblick auf den Volksfremden erteilt wird und nicht auch, wie es heute allgemein üblich ist, im Hinblick auf den Angehörigen desselben Volks. Indem die Heilige Schrift hierauf verzichtet, was ihr freilich durch den damaligen Zustand der Wirtschaft erleichtert wird, tut sie wieder einmal die große Höhe des moralischen Niveaus kund, auf dem sie sich befindet.

In ihr spielt Moses Zins- und Wucherverbot eine nicht geringe Rolle; an die Beachtung dieses Verbotes werden die Juden mehr als einmal erinnert. So führt der 15. Psalm unter den Qualitäten, welche dazu berechtigen, Gast im Hause des Herrn zu sein, auf seinem heiligen Berg zu weilen, auch die Vermeidung jedweden Wuchers an (5). In den Sprüchen heißt es, daß der,

welcher sein Vermögen durch Zins und Wucher vermehrt, davon nichts haben wird, sondern es nur für den sammelt, welcher den Armen Barmherzigkeit erweist (28, 8). Nach Ezechiel ist es eine Bedingung der Gerechtigkeit und folglich der Erhaltung des Lebens durch Gott, daß man davon absteht, Zinsen zu nehmen und Wucher zu treiben (18, 8—9 u. 17); in dem gegenteiligen Verhalten erblickt Ezechiel ein ungerechtes und darum zum Tode führendes (18, 13). Die in Jerusalem getätigten Zins- und Wuchergeschäfte erscheinen ihm als eine der Ursachen für die Vernichtung der Stadt (22, 12).

Angesichts einer solchen Einstellung kann es nicht wundernehmen, ist es vielmehr nur natürlich, daß auch das mosaische Pfandrecht ein außerordentlich mildes ist. So darf man die Handmühle, insbesondere den oberen Mühlstein, überhaupt nicht pfänden, weil man hierdurch die Existenz ruinieren, das Leben selbst pfänden würde (5. Mos. 24, 6). Auch das Kleid einer Witwe, die darauf angewiesen ist, soll nicht mit Beschlag belegt werden (5. Mos. 24, 17). Nimmt der Gläubiger ein Pfand, so hat er zu diesem Zweck nicht in das Haus des Schuldners einzudringen, sondern vor der Tür zu warten, auf daß ihm das Pfand herausgebracht werde (5. Mos. 24, 10—11). Diese letzte Bestimmung läßt wieder einmal das erstaunlich große Taktgefühl sichtbar werden, welches sich in den biblischen Vorschriften über die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens so oft geltend macht. Ein schöner Zug ist auch das Gebot, einem bedürftigen Menschen sein Pfandstück, etwa seinen Mantel, bei Sonnenuntergang auszuhändigen, sofern es gebraucht wird, wie beispielsweise der Mantel zum Zudecken beim Schlafen (2. Mos. 22, 25—26; 5. Mos. 24, 12—13). Ezechiel rechnet auch eine solche Rückgabe gepfändeter Gegenstände zu den Haupterfordernissen menschlicher Gerechtigkeit und der allein durch diese bewirkten Erhaltung des menschlichen Lebens von Seiten der Gottheit (18, 7—9; 33, 15); die Verweigerung der Rückgabe spricht er als ungerecht an, als ein todeswürdiges Verbrechen (18, 12—13). In der Kritik, welche Amos am Lande Israel übt, wendet er sich u. a. wider die, welche in ihnen verpfändeten Gewändern die Altäre aufsuchen (2, 8); er sieht in einem derartigen Betragen einen der Gründe für das Verhängnis, welches das ganze Israel bedroht (2, 13—16).

Geht aus alledem hervor, wie sehr die Heilige Schrift bemüht ist, die Lage des Schuldners zu erleichtern, so zeigt diese Bemühung ihren Höhepunkt in dem Gesetz, nach 7 Jahren, im

Sabbathjahr, jedwede Schuld zu erlassen, freilich nur die Schuld eines Juden (5. Mos. 15, 1—3). Wenn auch hier wieder die Nichtjuden ausdrücklich ausgenommen werden, so ist weniger dies erstaunlich als vielmehr der Umstand, daß der jüdische Empfänger eines Darlehens dieses nach Eintritt des Sabbathjahres nicht zurückzahlen braucht. Heutzutage würde eine solche Usance gar nicht durchführbar sein, schon ganz einfach deshalb nicht, weil unter einer derartigen Voraussetzung kein Mensch noch etwas verborgen würde, zum mindesten dann nicht, wenn das 7. Jahr nicht mehr fern ist. Diese Gefahr muß selbst bei dem relativ primitiven Zustand der damaligen Wirtschaft schon bestanden haben; denn Mose richtet eindringliche Worte der Warnung an die, welche meinen, sich ihrer Pflicht, anderen zu leihen, mit Rücksicht auf die Nähe des Erlaßjahres entziehen zu dürfen (5. Mos. 15, 9). Liegt nun diese in ökonomischer Hinsicht recht ernst zu nehmende Gefahr bereits zu Moses Zeit vor, so ist das von ihm statuierte Gesetz über die Schuldenstreichung im Sabbathjahr unter moralischem Gesichtswinkel nur um so höher einzuschätzen, nur um so lebhafter zu bewundern.

Das Gesetz über die Schuldenstreichung ist nun keineswegs das einzige, in welchem die soziale Funktion des Sabbathjahres hervortritt; diese macht sich vielmehr in einer ganzen Reihe weiterer Verordnungen geltend. Zu ihnen gehört nicht zum mindesten die, welche in jedem 7. Jahr den Ertrag des Bodens den Unbemittelten zur Verfügung stellt. Auch der Boden soll nämlich seinen Sabbath haben, sein Ruhejahr, und das hierauf bezügliche Gebot, welches landwirtschaftlichen Erwägungen entspringt, ergänzt Mose eben durch den Hinweis darauf, daß die Armen sich von dem nähren mögen, was der Acker produziert, obschon er nicht bearbeitet worden ist. Entsprechend ist es mit den Weinbergen und Ölbaumgärten zu halten (2. Mos. 23, 10—11). In diesem Zusammenhang darf noch erwähnt werden, daß in den je 6 Jahren, während welcher das Land kultiviert wird, dieses nicht restlos abgeerntet werden, daß keine Nachlese stattfinden soll. Auch diese Bestimmung, welche ebenfalls auf den Weinbau ausgedehnt wird, dient zur Unterstützung der Armen (3. Mos. 19, 9—10; 23, 22). In der Tat profitiert von der Bestimmung zum Beispiel Ruth, welche auf dem Feld des Boas die von den Schnittern zurückgelassenen Ähren sammelt (2, 2—3). So ist die Versorgung der Bedürftigen mit Lebensmitteln gewiß nicht etwa auf das Sabbathjahr beschränkt!

Von noch größerer sozialer Bedeutung als dieses ist das 50.,

das Jubeljahr. Auch in bezug auf dieses wird vorgeschrieben, daß der Acker nicht bestellt werden darf (3. Mos. 25, 11—12); es wird aber noch mehr vorgeschrieben, in erster Linie dies, daß man wieder zu seinem Eigentum kommt (3. Mos. 25, 13). Sieht sich ein Jude dazu gezwungen, einen Teil seines Bodens zu verkaufen, dann ist er zwar jederzeit dazu berechtigt, das Verkaufte zurückzukaufen oder zurückkaufen zu lassen; allein im Jubeljahr, von dessen Nähe oder Ferne jeweils der Verkaufs- und der Rückkaufspreis abhängen, wird der verkaufte Boden wieder frei, fällt er auf jeden Fall, und zwar ohne irgendeine Zahlung, dem Verkäufer aufs neue zu (3. Mos. 25, 25—28). Dasselbe gilt für die ländlichen Grundstücke sowie für die Häuser der Leviten in ihren Städten (3. Mos. 25, 31—33), für die sonstigen städtischen Wohngebäude freilich nicht (3. Mos. 25, 29—30).

6. Wenn ungeachtet aller dieser Schutzmaßnahmen einer von den Juden verarmt, dann muß man ihm soweit helfen, daß er seinen Unterhalt findet (3. Mos. 25, 35). Besteht für ihn die Notwendigkeit, sich einem anderen zu verdingen, so soll sein Herr nicht hart zu ihm sein und ihn nicht etwa wie einen Leibeigenen, sondern wie einen Tagelöhner behandeln. Im Jubeljahr ist ihm und den Seinen die Unabhängigkeit zu schenken, damit er in den Besitz seiner Väter einzutreten vermag, der ihm doch den vorangegangenen Ausführungen zufolge in dieser Zeit aufs neue zuteil wird (3. Mos. 25, 39—43). Niemals darf ein Jude zum Sklaven herabgewürdigt werden. Wer sich gar gewaltsam eines anderen Juden bemächtigt, sei es um ihn selbst als Sklaven zu verwenden, sei es um ihn als Sklaven zu verkaufen, zahlt für ein solches Unterfangen mit seinem eigenen Leben; auf Menschenraub zum Zwecke der Versklavung steht die Todesstrafe (2. Mos. 21, 16; 5. Mos. 24, 7). Für die Dauer leibeigen sein können immer nur auswärtige oder einheimische Fremde, nicht aber Juden (3. Mos. 25, 44—46). Dies gilt selbst in dem Fall, daß ein Jude infolge von seiner Verarmung in den Dienst eines Nichtjuden treten muß. Auch dann soll sein Dienst sich weniger in der Art eines Leibeigenen als vielmehr in der eines Tagelöhners vollziehen; denn er kann sich jederzeit lösen und lösen lassen, wobei die Höhe des Lösegelds sich wiederum nach der Nähe oder Ferne des Jubeljahrs richtet, und in diesem erlangt er mit den Seinen unter allen Umständen ohne irgendwelches Lösegeld die Freiheit (3. Mos. 25, 47—54). Besonders schön und tief ist die Begründung dieser Verordnung. Sie besagt, daß die Juden Gottes Knechte sind und

darum nicht Knechte von Menschen sein dürfen (3. Mos. 25, 42 u. 55). So ist es denn kein bloßer Utilitarismus. Eudämonismus, der die Juden als zu schade für die Sklaverei ausgibt; sondern der Ausschluß dieser erhält eine sachliche Rechtfertigung. Es ist die religiös-sittliche Aufgabe der Juden als der Gottesknechte, welche ihre Degradierung zu Menschenknechten als unangemessen erscheinen läßt.

Die Überzeugung von dieser religiös-sittlichen Aufgabe erklärt die bisher betrachteten und die nun noch zu würdigenden sozialen Schutzbestimmungen für die hebräischen Arbeitnehmer; sie erklärt speziell auch ihre Beschränkung auf Angehörige des jüdischen Volks. Der hier zugrunde liegende Standpunkt kann nicht treffender und dabei zugleich schlichter zum Ausdruck gebracht werden, als es durch Jesus Sirachs Forderung geschieht, daß man einen frommen Knecht liebhaben und an der Freiheit nicht hindern solle, wenn er sie begehrt (7, 23). Jeder israelitische Knecht hat ein frommer, d. h. ein Gottesknecht zu sein und verdient unter diesem Gesichtswinkel die Freiheit. Darum bestimmt schon das mosaische Gesetz, daß der von einem Israeliten gekaufte israelitische Knecht samt der von ihm zugebrachten Familie im Sabbathjahr freizulassen und sogar bei seiner Freilassung gehörig auszustatten ist, sofern er nicht spontan auf dieses Recht verzichtet und den lebenslänglichen Dienst bei seinem Herrn vorzieht (2. Mos. 21, 2—6; 5. Mos. 15, 12—18). Ein Verstoß gegen dieses Gebot ruft den Protest des Propheten Jeremia hervor, welcher von grimmigem Zorn erfaßt wird über die Entheiligung des Freijahrs zur Zeit des Königs Zedekia (34, 8—22).

In diesem Zusammenhang, in welchem über die Verweigerung der in Aussicht gestellten Unabhängigkeit gesprochen wird, ist übrigens nicht nur von Arbeitnehmern, sondern auch von Arbeitnehmerinnen die Rede (34, 9—11 u. 16). Dies ist auch schon im Pentateuch der Fall. Hier wird ausdrücklich verlangt, daß man es in betreff der Magd genau so halte wie mit dem Knecht (5. Mos. 15, 12 u. 17). Dem widerspricht freilich jene andere Stelle der mosaischen Gesetzgebung, an welcher gesagt wird, es dürften die Mägde nicht genau so wie die Knechte in Freiheit gesetzt werden (2. Mos. 21, 7). Daß diese Anordnung nicht etwa zuungunsten, vielmehr umgekehrt zugunsten der Magd erfolgt, erhellt aus den unmittelbar folgenden Darlegungen. Diese weisen mit ernstern Worten den Herrn auf seine Pflicht gegenüber der Magd hin und verfügen, daß er, wenn er dieser Pflicht durchaus

nicht Rechnung tragen will, die Magd gegen Entgelt lösen oder unentgeltlich ziehen lassen, keineswegs jedoch an irgendeinen Fremden verkaufen soll, da dies eine Treulosigkeit sein würde (2. Mos. 21, 8—11). Es handelt sich demnach um Bestimmungen zum Schutze der Magd, welche über die zum Schutze des Knechtes noch hinausgehen. Gerade in ihnen bricht wieder einmal der soziale Sinn der Bibel mit ganz besonders großer Leuchtkraft hervor.

Dieser soziale Sinn der Bibel, welcher so oft in die Erscheinung tritt, geht bis zu der Forderung, einen Sklaven, der seinem Herrn entlaufen ist, diesem nicht zu überantworten und auch nicht im geringsten zu drangsalieren, ihm vielmehr Asylrecht einzuräumen (5. Mos. 23, 16—17). Gewiß, man hat ihn nicht an sich zu ziehen. Bereits das 10. Gebot untersagt es, nach des Nächsten Knecht oder Magd zu trachten (2. Mos. 20, 17), und nach *Jesus Sirach* muß sich schämen, wer aus sexuellem Motiv eines anderen Magd begehrt (41, 27). Immerhin: darf man auch nichts dazu tun, um Knecht oder Magd ihrem Herrn zu entfremden, so soll man sie ihm nichtsdestoweniger nicht ausliefern, wenn sie entflohen sind. Diese Verordnung wird von dem gewiß naheliegenden Gedanken bestimmt, daß die Flucht vermutlich ihren guten Grund haben wird, daß der Herr den Knecht oder die Magd wahrscheinlich nicht angemessen behandelt hat.

Über die angemessene Behandlung finden sich verschiedene Vorschriften. In *Moses Gesetz* heißt es, der, welcher seinen Knecht oder seine Magd so schlägt, daß der sofortige Tod die Folge ist, sei dafür zu bestrafen (2. Mos. 21, 20) und der, welcher seinem Knecht oder seiner Magd einen nennenswerten körperlichen Schaden zufügt, möge ihn resp. sie zur Entschädigung freilassen (2. Mos. 21, 26—27). Ihre übertriebene Züchtigung soll eben vermieden werden. Insbesondere *Jesus Sirach* warnt davor, ihnen zuviel zuzusetzen. Man darf, so legt er dar, gegen das Gesinde nicht wüten (4, 35). Speziell ein treuer und fleißiger Knecht muß es gut haben (7, 22). Der böse Knecht ist freilich zu bestrafen (42, 5). Dies ist zum Beispiel nötig, wenn er ungehorsam ist und die ihm übertragenen Arbeiten nicht vollbringt; im übrigen soll man aber schonend und pfleglich mit ihm verfahren und ihm nicht mehr auferlegen, als er zu leisten imstande ist (33, 25—32). Vor gar zu radikaler Ausnutzung seiner Arbeitskraft sucht das Dienstpersonal schon das *mosaische Gesetz* zu schützen. Das 4. Gebot, welches die Heiligung des Sabbaths durch Arbeitseinstellung festsetzt, dehnt die Forderung

dieser ausdrücklich auch auf Knecht und Magd aus, sogar dann, wenn sie keine Juden, sondern Fremde sind (2. Mos. 20, 10). Bei der späteren Wiederholung der 10 Gebote wird die Sabbathruhe geradezu als eine solche hingestellt, die nicht zum wenigsten zugunsten von Knecht und Magd eingeführt wird (5. Mos. 5, 14). Dasselbe geschieht bereits an einer früheren Stelle, welche sich ebenfalls mit der Sabbathruhe beschäftigt (2. Mos. 23, 12). Allein nicht nur die Feier des Sabbaths, sondern die aller Feste überhaupt soll dem Gesinde ermöglicht werden; auch dieses soll sich bei den Freudenfesten freuen. In solchem Geiste wird sowohl in bezug auf das Wochen- (5. Mos. 16, 11) wie auch in bezug auf das Laubhüttenfest (5. Mos. 16, 14) verlangt, der Herr möge mit seinem Knechte und mit seiner Magd fröhlich sein, selbst in dem Falle, daß diese keine Israeliten sind. Die gemeinsame Fröhlichkeit von Hebräern und den bei ihnen wohnenden Fremdlingen wird übrigens auch bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte im göttlichen Heiligtum gewünscht (5. Mos. 26, 11). Die Juden und die in ihrer Mitte lebenden Nichtjuden, die Besitzenden und die Besitzlosen, umschlingt bei derartigen frohen Gelegenheiten ein einheitliches Band. Darum verordnet Mardochai laut dem Buche Esther bei der Einsetzung des Purimfests, daß man sich gegenseitig und insbesondere die Armen durch Geschenke erfreue (9, 22).

Zu den Armen, von welchen in den ganzen letzten Betrachtungen die Rede war, nämlich zu denjenigen, welche ihre Arbeitskraft Bessersituierten widmen müssen, gehören nicht bloß die leibeigenen Sklaven, sondern auch die freier gestellten Tagelöhner. Auch auf ihren Schutz ist die Heilige Schrift bedacht. Die mosaische Gesetzgebung verbietet es ganz allgemein, die Tagelöhner irgendwie zu bedrücken, mag es sich um jüdische oder nicht-jüdische handeln (5. Mos. 24, 14), und sie verbietet es insbesondere, ihnen ihren Lohn vorzuenthalten, ja, seine Zahlung auch nur hinauszuzögern (3. Mos. 19, 13; 5. Mos. 24, 15). Gegen die Übertreter dieses Verbots sind die Propheten Jeremia (22, 13) und Maleachi (3, 5) von loderndem Zorn erfüllt. Als der alte Tobias am Ende seines Lebens angelangt zu sein glaubt, ermahnt er seinen Sohn, dem Arbeiter den verdienten Lohn ohne Verzug zu geben (4, 15). Dasselbe fordert Jesus Sirach (34, 27). Auch hieraus ist wieder zu ersehen, wie sehr der Bibel die Sorge für die Armen am Herzen liegt.

7. In ihr werden zugleich mit diesen überaus häufig die

Witwen und Waisen genannt. Gewiß ist das durchaus verständlich und berechtigt; denn die ihres Ernährers beraubten Witwen und Waisen werden oft genug zu den Bedürftigen gehören, und zwar um so mehr, als sie wegen ihrer geschäftlichen Unerfahrenheit sehr leicht schamlosen Ausbeutern ins Garn laufen. Ihr Wohlergehen läßt sich darum die Heilige Schrift in hohem Grade angelegen sein. Das zeigen viele der im vorigen zitierten Stellen, an welchen in die zugunsten der Armen getroffenen Bestimmungen ausdrücklich auch die Witwen und Waisen einbezogen werden. Diese Stellen sind nunmehr unter dem neuen Gesichtswinkel, dem des Schutzes der Witwen und Waisen, zu sammeln und durch weitere zu ergänzen, die einen solchen Schutz ins Auge fassen.

Wie der Gott des Judentums früheren Betrachtungen zufolge als ein besonderer Freund der Armen überhaupt im weitesten Sinne hingestellt wird, so auch speziell der Witwen und der Waisen. Jeremias Brief im 6. Kapitel des Buches Baruch setzt geradezu eines der Kriterien dafür, daß es sich bei den Götzen der Heiden nicht um echte Gottheiten handelt, in den Umstand, daß sie sich der Witwen und Waisen nicht zu erbarmen vermögen (38). Demgegenüber erscheint für den biblischen Gott ein derartiges Erbarmen als charakteristisch. Das ist nicht zum wenigsten den Psalmen zu entnehmen. Hier wird er als ein Helfer der Verwaisten angesprochen (10, 14), als der, welcher ihnen ihr Recht verschafft (10, 18), als Vater der Waisen und Anwalt der Witwen (68, 6), als ihr Erhalter (146, 9). Auch Jesus Sirach macht darauf aufmerksam, daß Gott ihr Gebet erhört, wenn sie über ihre Bedränger klagen und weinen (35, 17—19).

Diese Überzeugung findet sich bereits im Pentateuch. Dort wird jedwedes Unrecht an Witwen und Waisen untersagt, und es wird hinzugefügt, daß Gott auf das Schreien über ein solches Unrecht achten, die, welche es begehen, durch das Schwert sterben lassen, mithin ihre eigenen Frauen und Kinder zu Witwen bzw. Waisen machen wird (2. Mos. 22, 21—23). Wie laut dem vorigen in den Psalmen, so hat schon hier Gott die Funktion, das Recht der Witwen und Waisen durchzusetzen (5. Mos. 10, 18). Diesem Recht der Witwen und Waisen steht das ihrer Gegner nach; die letzteren dürfen selbst ihre begründeten Ansprüche nicht bis ins Extrem verfolgen, zum Beispiel einer Witwe Kleid nicht pfänden (5. Mos. 24, 17). Auf das strengste wird an derselben sowie an einer weiteren Stelle (5. Mos. 27, 19) nun vollends die Rechtsbeugung verboten. In den Sprüchen wird insbesondere

davor gewarnt, die Grenze des Ackerlandes der Witwen und Waisen zu verrücken; es wird bemerkt, daß Gott dies nicht zulassen wird (15, 25; 23, 10—11). In diesem Sinne stimmt Jesaja den Weheruf an über die Führer des Volks, welche durch den Erlaß nichtswürdiger juristischer Satzungen mit dem Anschein der Legalität das Eigentum der Witwen und Waisen an sich bringen (10, 1—2). Jesaja lehnt auch an anderem Ort (1, 17 u. 23) den Bruch des Rechts der Witwen und Waisen ab. Dasselbe tut Jeremia (5, 28). Er erklärt seinen Mitbürgern, daß sie einzig dann auf die Dauer in ihrem Lande bleiben werden, wenn sie auf jedwede Willkür gegenüber den Witwen und Waisen verzichten (7, 6—7), und dem Königshaus von Juda stellt er diesen Verzicht als die Bedingung für seinen Bestand dar (22, 3—5). Ubrigens ist auch der Psalmist der Meinung, daß sich speziell die Obrigkeit, wie um das Recht der Armen überhaupt, so um das der Verwaisten zu kümmern habe (82, 3). Um aber auf die Propheten zurückzukommen, so wenden sich wider die Bedrückung der Witwen und Waisen noch Ezechiel (22, 7), Sacharja (7, 10) und Maleachi (3, 5). In der Schrift von der Weisheit Salomos wird der Mangel an Rücksicht auf die Witwen unter den bösen Eigenschaften angeführt, welche die Gottlosen kennzeichnen (2, 10) und ihr Verderben durch Gott im Gefolge haben (2, 21—25).

Da Hiob sich weder dieser noch sonstiger für den Gottlosen charakteristischer Eigenschaften bewußt ist, vermag er das von Gott über ihn gebrachte Verderben nicht zu begreifen. Wie er früheren Ausführungen gemäß darauf hinweist, daß sein Verhalten zu den Armen ganz allgemein ein einwandfreies gewesen ist, so tut er das auch bezüglich der Waisen und Witwen im besonderen. Er bemerkt, daß er die hilflose Waise rettete und das Herz der Witwe jubeln machte (29, 12—13), daß er die Augen der letzteren nicht schmachten ließ und den Verwaisten speiste, diesem ein Vater und jener ein Beschützer war (31, 16—18), daß er gegen den Verwaisten nie die Hand erhob (31, 21). Danach hat sich Hiob nicht passiv darauf beschränkt, von jedweder Gewalttat wider die Witwen und Waisen Abstand zu nehmen; er hat sich auch stets aktiv bemüht, sie zu unterstützen. Damit hat er allerdings ganz und gar im Geist der Heiligen Schrift gehandelt.

In dieser ist nicht nur das negative Verbot anzutreffen, die Witwen und Waisen auf keine Art zu bedrängen; sie kennt vielmehr auch das positive Gebot ihrer hilfreichen Förderung. Wenn in seinem apokryphen Werke Jesus Sirach, was an die eine

der soeben zitierten Stellen erinnert, den Menschen ermahnt, zu den Waisen wie ein Vater und zu ihrer Mutter, der Witwe, wie ein Ehemann zu sein (4, 10), so bringt er damit nur die Intention zum Ausdruck, welche bereits die gesamte biblische Literatur beherrscht. Das bezeugen nicht zum wenigsten verschiedene Maßnahmen, welche im Interesse der Witwen und Waisen schon die mosaische Gesetzgebung trifft. So verlangt diese, daß die Erntereste, wie laut den vorangegangenen Darlegungen den Armen überhaupt, so auch speziell den Witwen und Waisen zur Verfügung gestellt werden. Auf dem Feld vergessene Garben dürfen nicht geholt, geschüttelte Olbäume nicht nochmals untersucht, der aufgelesene Wein nicht nachgelesen werden, damit die Residuen eben den Witwen und Waisen zustatten kommen (5. Mos. 24, 19—22). Ja, diese sollen nicht bloß das erhalten, was zufällig übrigbleibt; es wird vielmehr darüber hinaus angeordnet, daß in jedem dritten, dem Zehntenjahre, der zehnte Teil des Ernteertrags den Witwen und Waisen zum Zwecke ihrer Sättigung zu übergeben ist (5. Mos. 14, 28—29; 26, 12—13). Noch von dem alten Tobias wird in der gleichnamigen Schrift lobend gesagt, daß er sich immer dementsprechend verhalten hat (1, 7). Eine schöne Sitte der jüdischen Spätzeit ist auch die im 2. Makkabäer-Buch überlieferte, welchem zufolge die Bedürftigen, insbesondere auch die Witwen und Waisen, stets einen Anteil an der Kriegsbeute erhalten (8, 28 u. 30). Durch derartige Einrichtungen wird dem Nächsten wirkliche Hilfe zuteil, erfährt der Gedanke der Nächstenliebe seine praktische Durchführung.

## B. DER FREMDE.

1. Solche Institutionen werden nun vielfach in den Dienst nicht bloß des Nächsten, sondern sogar des Fremden gestellt. Es ist schon früher offenbar geworden, daß manche von den Vorschriften über das Verhalten zum Gesinde sich auf das hebräische und auf das nichthebräische in gleicher Weise beziehen. Damit erweitert sich der Gedanke der Nächstenliebe zu dem der Fremdenliebe. Die Erweiterung schließt es freilich nicht aus, daß gewisse Unterschiede in der Behandlung des Nächsten und in der des Fremden statuiert werden, von denen einige bereits im vorigen sichtbar geworden sind; allein diese Unterschiede sind erstlich nicht eben zahlreich und zweitens sachlich stets vertretbar, manch-

mal vielleicht unter sittlichem Aspekt nicht gerade notwendig, jedoch selbst dann moralisch immerhin möglich, zulässig.

Hierhin gehört etwa die schon einmal gewürdigte Aufhebung des Zinsverbotes für den Fall, daß der Schuldner ein Ausländer ist (5. Mos. 23, 21). Diese Aufhebung bedeutet ja nicht etwa, wie man gemeint hat, die Erlaubnis zur Bewucherung des Ausländers; denn ein anderes ist es, angemessene Verzinsung zur Verfügung gestellten Kapitals zu verlangen, ein anderes, Wucher zu treiben. Vom heutigen Standpunkt aus ist der biblische um so weniger verwerflich, als es in der modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung bekanntlich durchweg üblich ist, Zinsen zu nehmen, nicht bloß vom Ausländer, sondern auch vom Inländer.

Ebensowenig ist es unter dem Gesichtswinkel einer Zeit, welche überhaupt die Leibeigenschaft kennt, zu beanstanden, daß der Jude zwar keinen seiner Mitbrüder, wohl aber einen Fremden zum Leibeigenen machen darf (3. Mos. 25, 44—46). Dasselbe gilt von der Verordnung, umgekehrt habe der Fremde, welchem ein Israelit sich verdingt, in diesem einen freier gestellten Tagelöhner und nicht einen völlig unfreien Sklaven zu erblicken (3. Mos. 25, 47—55). Es ist da, wo die Ökonomie nun einmal auf dem System der Leibeigenschaft beruht, durchaus verständlich, ja, selbstverständlich, daß ein Volk die zu ihm Gehörenden für die Herren und die nicht zu ihm Gehörenden für die Knechte hält. So sieht Aristoteles in den Nichtgriechen einzig von den Griechen zu versklavende Barbaren; ausdrücklich spricht er das Barbarentum, welches zunächst doch bloß die Ausländer-Eigenschaft bezeichnet, und das Sklaventum als von Natur identisch an. Es ist in der Tat mit der Sache selbst gegeben, daß solange, wie das Institut der Sklaverei dauert, der Sieger den Besiegten, wenn er ihn nicht vernichtet, zur Sklavenarbeit bestimmt. Hiervon bilden die Juden keine Ausnahme, und sie können das auch gar nicht. In diesem Sinne macht Josua die Gibeoniten zu Hörigen der jüdischen Gemeinde und ihres göttlichen Heiligtums (9, 21 u. 23 u. 27). Salomo zieht alle einheimischen Fremdlinge zum Tempelbau heran (2. Chron. 2, 16—17); überhaupt verwendet er sie als Frondienstleute (1. Kön. 9, 20—21; 2. Chron. 8, 7—8).

Schon wegen dieser ihrer sozialen Stellung kommt keiner von ihnen als Führer der Juden in Betracht. Das mosaische Königsgesetz untersagt es den Israeliten, einen Nichtisraeliten als König über sich zu setzen (5. Mos. 17, 15). Diese Vorschrift ist für ein autonomes Volk eine allgemeine moralische und spezielle politische Selbstverständlichkeit.

Ebenfalls politisch, und zwar aus Gründen vergangener Politik, erklärt sich das Verbot einer Einbürgerung der Ammoniter und Moabiter, welches durch den Hinweis darauf begründet wird, daß jene den Juden während ihrer Wüstenwanderung unfreundlich entgegengetreten sind (5. Mos. 23, 4—7). Nach ihrer Rückkehr aus dem babylonischen Exil sondern die Juden denn auch wirklich im Hinblick auf dieses Verbot, wie aus dem Buche *Nehemia* hervorgeht, die Ammoniter und Moabiter sowie auch sonstige Fremde von sich ab (13, 1—3).

Ein rein religiöses Motiv hingegen hat die von *Esra* bewirkte Verjagung der ausländischen Ehegattinnen (9, 1—2; 10, 10—12 u. 19). Hierzu treibt die Furcht, diese Ehegattinnen möchten durch ihren Einfluß ihre Männer dem Herrn abspenstig machen. Daß diese Furcht allerdings nicht ungerechtfertigt ist, beweisen frühere Geschehnisse, zum Beispiel das in Sittim, wo sich die Juden durch fremde Frauen zum Götzendienst verleiten lassen (4. Mos. 25). Trotz der Größe der Gefahr verschließen selbst die Regierenden vor ihr die Augen. Aus der Aufzählung der dem König *David* geborenen Söhne mit ihren Müttern ist zu ersehen, daß unter den letzteren nichtjüdische sind (2. Sam. 3, 2—5; 1. Chron. 3, 1—9). Vor allem finden sich in der großen Zahl von Weibern, die *David*s Sohn *Salomo* heiratet, viele Ausländerinnen. Sie verführen denn auch wirklich *Salomo* zur Untreue gegenüber dem Gotte seiner Väter, und die spätere Spaltung des Reichs wird als eine Folge dieser Untreue dargestellt (1. Kön. 3, 1; 11, 1—13 u. 29—37). Hierauf bezieht sich *Jesus Sirach* bei dem historischen Rückblick, den er am Ende seiner Schrift vornimmt (47, 21—25). So geben in diesem Betracht die Monarchen dem Volk ein schlechtes, weitreichendes Beispiel. Noch der Prophet *Maleachi* sieht sich dazu gezwungen, wider derartige Eheschließungen zu wettern (2, 10—12), und zwar tut er das auch aus keinem anderen als aus religiösem Grunde.

Daß gerade auf religiösem Boden die Differenz zwischen Juden und Nichtjuden zutage tritt, ist unvermeidlich, und ebenso unvermeidlich ist es, daß das Gesetz der Juden, denen ihre Religion doch alles ist, dieser Differenz Rechnung trägt. Wenn es den Juden untersagt wird, das Fleisch gefallener Tiere zu ihrer Speise zu machen, so ist nicht einzusehen, warum das etwa auch den Nichtjuden verwehrt werden sollte. In der Tat erhalten die bei den Juden lebenden Nichtjuden die Erlaubnis, derartiges Fleisch zu kaufen und zu essen (5. Mos. 14, 21). Dies bedeutet keineswegs, wie man fälschlich gesagt hat, daß nach der Auf-

fassung der Juden sie selbst zwar zu schade seien, Aas zu genießen, dieses jedoch für die Nichtjuden gerade gut genug sei. Schließlich werden die in Palästina befindlichen Nichtjuden zur Verwendung von Aas bloß ermächtigt, aber nicht gezwungen. Was die Bestimmung zum Ausdruck bringt, ist nicht jüdischer Hochmut, sondern jüdische Religiosität, welche in diesem Falle, wie ja auch in manchem anderen, auf eine hygienische Einsicht zurückgehen dürfte. Ebenso hat es religiösen Sinn, wenn Ezechiel verlangt, daß unbeschnittene Ausländer in dem von ihm prophetisch vorausgeschauten neuen Tempel keinerlei Anstellung erhalten, keinerlei Dienstleistungen verrichten dürfen, wie es im alten Tempel geschah (44, 7—9). Ferner ist noch zu bemerken, daß nach einer Verfügung Moses kein Fremder an der Passahmahlzeit teilzunehmen hat, es sei denn, daß er sich und die männlichen Seinigen zuvor beschneiden läßt (2. Mos. 12, 43—45 u. 48).

Überhaupt ist, wie hierzu bemerkt werden muß, dem zweiten Jesaja zufolge bekehrten Fremden, welche die Satzungen der Juden halten, die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft dieser durchaus möglich (56, 3 u. 6—7). Käme eine Einordnung von Ausländern ins jüdische Volk gar nicht in Betracht, dann würde das früher erwähnte ausdrückliche Verbot einer solchen Einordnung von Ammonitern und Moabitern überflüssig sein. Noch dazu ist in unmittelbarem Anschluß an dieses Verbot die Vorschrift anzutreffen, daß die Nachkommen von Edomitern und Ägyptern im dritten Gliede eingebürgert werden können (5. Mos. 23, 8—9). Es vermag eine Aufnahme von Nichtjuden ins Judentum mithin stattzufinden, die freilich nicht bloß in bezug auf die Ammoniter und Moabiter, sondern auch im Hinblick auf Fortpflanzungsunfähige und Bastarde eingeschränkt wird (5. Mos. 23, 2—3). Die Aufgenommenen sollen dieselben Pflichten und dieselben Rechte haben wie die eigentlichen Juden. Einerseits untersagt Ezechiel jenen wie diesen, Götzendienst zu treiben und dennoch die Propheten Gottes durch Befragung für sich in Anspruch zu nehmen (14, 7—8); andererseits wünscht er, daß in dem nach der babylonischen Gefangenschaft erneuerten Reich auch die Fremden Land als Erbesitz erhalten sollen, und zwar innerhalb des jüdischen Stammes, bei dem sie hausen (47, 21—23).

Hiermit ist der Übergang zu den Anordnungen erreicht, welche nicht auf die Differenzierung, sondern auf die Gleichstellung der Israeliten und der bei ihnen lebenden Nichtisraeliten gerichtet sind.

2. Ist es früheren Darlegungen zufolge einem unbeschnittenen Fremdling nicht gestattet, vom Passah-Lamme etwas zu genießen, so hat er nichtsdestoweniger die jüdischen Bräuche für seine Person zu respektieren; auch in seinen Mund hat während jener Zeit kein gesäuertes Brot zu kommen (2. Mos. 12, 19). Es steht ihm frei, sich an der Feier zu beteiligen. Zu dem großen, gar 14 Tage dauernden Passah-Fest, welches der König Hiskia in Jerusalem veranstaltet und von welchem es heißt, daß es das gewaltigste seit den Tagen Salomos ist, erscheinen auch Nichtjuden, und zwar nicht allein im Lande Juda, vielmehr auch im Lande Israel wohnhafte, und sie geben sich gemeinsam mit den Juden der Freude hin (2. Chron. 30, 25—26). In der Tat sollen nicht bloß die Knechte und Mägde sowie die Witwen und Waisen, sondern genau so die anwesenden Fremden an den jüdischen Festen fröhlich sein. Diesem Wunsch wird Ausdruck verliehen im Hinblick auf das Wochenfest (5. Mos. 16, 11), das Laubhüttenfest (5. Mos. 16, 14) und die Darbringung der Erstlingsfrüchte im göttlichen Heiligtum (5. Mos. 26, 11). Freilich muß der ortsansässige Fremdling nicht minder dem Ernst der Feiertage Rechnung tragen. Auch er soll am Versöhnungstage fasten und sich jedweder Arbeit enthalten (3. Mos. 16, 29); auch für ihn gilt das Gebot der Sabbathruhe (2. Mos. 20, 10; 5. Mos. 5, 14).

In Anbetracht von alledem ist es selbstverständlich, daß er zu Gott in seinem heiligen Tempel beten darf. Das darf sogar der nur vorübergehend in Jerusalem weilende Ausländer. Salomo ersucht Gott, auch das Gebet eines solchen Ausländers zu erhören (1. Kön. 8, 41—43; 2. Chron. 6, 32—33).

Wie die Fremden, welche ihren dauernden Aufenthalt bei den Juden haben, ihnen in allen diesen religiösen Dingen gleichgestellt sind, ebenso sind sie es bezüglich der Opfer. Auch sie können dem Herrn opfern; aber auch sie können es einzig an der dafür bestimmten Stätte, nämlich im Heiligtume Gottes (3. Mos. 17, 8—9). Für sie bestehen überhaupt dieselben Opfervorschriften wie für die Juden (3. Mos. 22, 18—19; 4. Mos. 15, 14—16). Mit diesen werden sie entschuldigt durch das Sündopfer, welches für unwissentliche Vergehen angeordnet ist, mag es sich dabei um Vergehen der ganzen Gemeinde oder eines einzelnen handeln (4. Mos. 15, 22—29).

Was nun die wissentlichen Vergehen anbetrifft, so sind sie bei den Fremden, die sich inmitten der Juden befinden, nicht minder strafwürdig als bei diesen selbst (4. Mos. 15, 30—31). Die Gotteslästerung zum Beispiel müssen auch die Fremden mit dem

Tode büßen (3. Mos. 24, 10—16). Ferner wird auf sie ausdrücklich die Strafbarkeit desjenigen ausgedehnt, welcher infolge von Leichenberührung unrein geworden ist, sich nicht in der vorgeschriebenen Weise gesäubert und so die Wohnung Gottes entweicht hat (4. Mos. 19, 10—13). Hier wird bemerkbar, daß die Befolgung der für die Juden vorgesehenen Reinheitsgesetze und Reinigungszeremonien auch von den Fremden verlangt wird. Tatsächlich sollen diese so wenig wie die Juden Blut genießen (3. Mos. 17, 10—14). Zwar ist es ihnen, wie berichtet wurde, im Unterschied zu den Juden erlaubt, das Fleisch gefallener Tiere zu essen; nichtsdestoweniger sollen sie sich gleich den Juden reinigen, nachdem sie es getan haben (3. Mos. 17, 15—16).

Allein nicht bloß in der spezifisch religiösen Sphäre, von der bis jetzt die Rede war, auch sonst erscheinen die Verfehlungen Fremder als genau so strafenswert wie die von Juden. Die Überleitung von dem im engeren Sinne religiösen zu anderen Bereichen mag die Erwähnung des Umstands bilden, daß den Juden wie den Fremden, die unter ihnen leben, in gleicher Weise der Tod in Aussicht gestellt wird für den Fall, daß sie ihre Kinder töten, um dem Moloch ein Opfer darzubringen (3. Mos. 20, 2). Daß natürlich überhaupt der Totschlag den Fremden ganz wie den Juden bei der Androhung der Verwirkung des eigenen Lebens verboten ist, geht daraus hervor, daß die sechs Freistädte für versehentliche Totschläger ausdrücklich auch den Fremden zur Verfügung gestellt werden (4. Mos. 35, 15; Jos. 20, 9). Ferner wird die Vermeidung der Sexualdelikte, welche die mosaïsche Gesetzgebung in einer langen Liste aufführt (3. Mos. 18, 6—23), im Lande Jehovas vom Auswärtigen ebenso gefordert wie vom Einheimischen (3. Mos. 18, 26).

Aus alledem folgt die grundsätzliche Gleichstellung der Fremden mit den Juden, bei denen sie sich angesiedelt haben, in juristischer Beziehung. Gewiß gibt es von dieser grundsätzlichen Gleichstellung einige Ausnahmen, auf die im vorigen besonders hingewiesen worden ist; aber diese Abweichungen im einzelnen besagen nichts gegen das Prinzip der Rechtseinheit, welches die Bibel tatsächlich im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden statuiert, soweit die letzteren bei den Juden leben. Mehrfach wird im Pentateuch mit Energie betont, daß es für beide nur ein einziges Recht, ein und dieselben Satzungen geben solle (2. Mos. 12, 49; 3. Mos. 24, 22; 4. Mos. 15, 15—16). Aus keinem anderen Grunde als aus diesem wird ja denn bestimmt, daß die Fremdlinge zugegen zu sein haben, wenn in einem jeden

Erlaßjahr am Laubhüttenfest das mosaische Gesetz dem ganzen Israel aufs neue verkündet wird (5. Mos. 31, 10—13). Auch sind die Fremdlinge dabei, als Josua bei dem großen Opferfeste nach der Errichtung des Altars auf dem Berge Ebal dem ganzen Volk Moses Gesetz vorliest (Jos. 8, 33—35). So hat das Judentum das ungeheure, gar nicht genug zu rührende Verdienst, fast alle juristischen Schranken zwischen den Einheimischen und denjenigen Auswärtigen, welche sich dauernd bei jenen aufhalten, niedergerissen, die Rechtseinheit, Rechtsgleichheit aller Staatsangehörigen als allgemeine These proklamiert zu haben.

3. Wenn Gott mithin die Befolgung seiner Gebote vom Fremdling genau so verlangt wie vom Juden, dann ist es nur konsequent, daß er den Schutz des Fremdlings genau so übernimmt wie den des Juden. Schon Mose erklärt in bezug auf Gott, daß er den Fremdling liebhat und ihm Brot sowie Kleidung gibt (5. Mos. 10, 18). Der Psalmist spricht den Herrn als den Behüter der Fremden an (146, 9).

Aus einer solchen Stellungnahme Gottes zu dem Fremdling folgt ohne weiteres, daß ihm der Mensch nicht zu nahe treten darf. Dies wird den Juden bereits im Pentateuch immer wieder untersagt, und zwar oft genug mit dem charakteristischen Hinweis darauf, daß sie ehemals selbst in Ägypten Fremdlinge gewesen sind und darum wissen müssen, wie diesen zumute ist. Die Heilige Schrift steht demnach hier wie überhaupt auf dem richtigen Standpunkt, daß man aus der Geschichte etwas lernen kann und soll, was freilich leider so gut wie nie geschieht. Die Erinnerung an die Drangsalierung der Juden in Ägypten führt stets aufs neue zu dem Verbot einer derartigen Drangsalierung. So wird mehrfach ganz allgemein befohlen, den Fremdling nicht zu bedrücken (2. Mos. 23, 9; 3. Mos. 19, 33). Einmal findet sich zusammen mit diesem allgemeinen Befehl der speziellere, den Fremdling nicht zu übervorteilen (2. Mos. 22, 20). Zum Beispiel ist von der Übervorteilung Abstand zu nehmen, welche in der Vorenthaltung des zustehenden Lohnes liegt; die früher erwähnte Forderung pünktlicher Lohnzahlung bezieht sich auf den jüdischen und auf den nichtjüdischen Tagelöhner in gleicher Weise (5. Mos. 24, 14—15). Überhaupt darf das Recht eines Nichtjuden genau so wenig gebeugt werden wie das eines Juden (5. Mos. 24, 17—18; 27, 19). Insbesondere wird jedwede Benachteiligung eines Fremden vor Gericht ausgeschlossen; es ist auch dann gerecht zu ent-

scheiden, wenn es sich um einen Prozeß zwischen einem Israeliten und einem Nichtisraeliten handelt (5. Mos. 1, 16).

Diese Gedanken kehren im Prophetismus wieder. Jeremia bezeichnet es als eine Bedingung für das Verbleiben der Hebräer im Lande ihrer Väter, daß sie die Fremden nicht bedrängen (7, 6). Hierzu ermahnt er vor allem auch das königliche Haus in Juda (22, 3). Ezechiel klagt Jerusalem wegen gewalttätigen Vorgehens gegen die Fremdlinge an (22, 7), wegen ihrer rechtswidrigen Ausbeutung (22, 29). Sacharja warnt vor ihrer Unterdrückung (7, 10). Maleachi endlich sieht das göttliche Gericht über die kommen, welche ihre berechtigten Ansprüche verletzen (3, 5).

Allein auch hier wieder wird nicht bloß negativ Vermeidung jedweder Unbill, sondern zugleich positiv hilfreiche Förderung verlangt. Wenn dem Vorangegangenen zufolge Gott den Fremden liebhat, dann muß auch der Mensch es tun (5. Mos. 10, 19). Wie ein Einheimischer ist er vom Juden zu behandeln; dieser soll ihn lieben wie sich selbst (3. Mos. 19, 34). Darum sind in der mosaischen Gesetzgebung verschiedene soziale Maßnahmen zugunsten des Fremden anzutreffen. Es handelt sich um dieselben Maßnahmen, welche der Unterstützung des Bedürftigen überhaupt dienen und in anderen Zusammenhängen bereits gewürdigt worden sind. Sie sind nunmehr unter dem neuen Gesichtspunkt zu betrachten!

So ist zu konstatieren, daß die Arbeitsruhe am Sabbatthage auch im Interesse des fremden Arbeitnehmers vorgeschrieben wird (2. Mos. 23, 12). Wie vom Sabbatthage, so soll der Fremdling nicht minder vom Sabbathjahr Nutzen haben; denn es wird bestimmt, daß auch er sich von dem nähren darf, was der Boden in jenem Jahr hervorbringt, ohne bestellt worden zu sein (3. Mos. 25, 6). Allein die Sorge für die fremden Armen ist so wenig wie die für die jüdischen Armen auf das siebente Jahr beschränkt. Dieser Sorge gelten im Hinblick auf die sechs übrigen Jahre die Verordnungen, daß man auch zu Nutz und Frommen des Fremdlings das Ackerfeld nicht restlos abernten (3. Mos. 23, 22), dort vergessene Garben nicht holen (5. Mos. 24, 19), auf dem Weinberg keine Nachlese vornehmen und abgefallene Trauben nicht einsammeln (3. Mos. 19, 10; 5. Mos. 24, 21), bereits abgeklopfte Ölbäume nicht nochmals schütteln soll (5. Mos. 24, 20). Endlich ist noch die Satzung zu erwähnen, daß ein jeder alle drei Jahre den zehnten Teil des Ertrages seiner Ernte wie den jüdischen, so auch den nichtjüdischen Bedürftigen zur Verfügung zu stellen hat

(5. Mos. 14, 28—29; 26, 12—13). Die Ausführung dieser Satzung durch den alten Tobias preist das gleichnamige Buch (1, 7).

4. Der soziale Gehalt dieses Fremdenrechtes ist ein ganz enormer; er kann gar nicht genug gerühmt werden. Was ihn ermöglicht und bewirkt, ist zwar in hohem Grade, wie bemerkt wurde, jedoch keineswegs allein die geschichtliche Erinnerung der Juden an die Zeit, in welcher sie selbst in Ägypten Fremdlinge waren; von ebenso großer, ja, letztlich noch größerer Wichtigkeit ist der wundervoll schöne und tiefe metaphysische Gedanke, daß im Grunde alle Menschen in Anbetracht von ihrem kurzen Leben Fremdlinge auf Erden vor dem ewigen Gotte sind, nur seine Gäste. Diesem Gedanken wird wiederholt und an ganz verschiedenen Orten, in ganz verschiedenen Zusammenhängen, Ausdruck gegeben (3. Mos. 25, 23; 1. Chron. 29, 15; Ps. 39, 13; 119, 19). Er bildet die fundamentale, fundamentalste Schicht, auf welcher die gesamte biblische Einstellung zum Fremden ruht.

Sind nun sämtliche Erdenbürger bloße Fremdlinge vor Gott, nur seine Gäste, und folgt ebendaher die Pflicht zur guten Behandlung der Fremden, so vermag diese Pflicht nichts anderes zu bedeuten als die zur guten Behandlung eines jeden menschlichen Lebewesens überhaupt. Fremdlinge vor Gott, seine Gäste, sind doch zugleich mit den einheimischen Juden nicht nur diejenigen Auswärtigen, welche dauernd im Kreise jener weilen und von denen bis jetzt fast durchweg allein die Rede war, vielmehr auch die, welche in ihrem eigenen Lande leben, selbst dann, wenn eine Spannung zwischen ihnen und den Juden vorhanden ist. In derselben Weise wie diese sind auch ihre Gegner während des Erdendaseins Fremdlinge vor Gott, seine Gäste, und darum muß auch ihnen Respekt, ja, nötigenfalls Hilfe zuteil werden, darf und kann das Gebot der Fremdenliebe sogar vor ihnen nicht Halt machen. Damit ist ein weiteres, das letzte, höchste Problem der biblischen Sozialethik erreicht, das Problem des Verhältnisses zum Feind.

### C. DER FEIND.

1. Freilich sieht es zunächst ganz gewiß nicht so aus, als werde in der Heiligen Schrift der Juden der Feind gerade mit Liebe bedacht; denn nicht selten werden die wildesten Verwünschungen wider ihn ausgestoßen, und oft genug wird seine

Vernichtung von Gott erfleht. Man nehme etwa die Psalmen! Der vor Sauls Nachstellungen bange junge David bittet den Herrn, ihn seine Lust an seinen Gegnern sehen zu lassen, diese in die Irre zu treiben und herabzustürzen, in ihrem eigenen Hochmut zu fangen und völlig zu vertilgen (59, 11—14). Als der inzwischen selbst König gewordene David vor seinem eigenen Sohn Absalom fliehen muß und Gott um Rettung ersucht, weist er darauf hin, daß Gott doch auch sonst Davids Feinde auf die Backen geschlagen und die Zähne der Gottlosen zerschmettert habe (3, 8).

Bei dieser Stelle ist es vor allem bemerkenswert, daß die Feinde Davids als gottlos angesprochen, also zugleich als Feinde Gottes betrachtet werden. Durchgängig herrscht die Überzeugung bei den Juden, daß ihre politischen Widersacher die Gottes sind. Sehr klar tritt diese Überzeugung etwa in dem 2. Psalm hervor. Hier heißt es, daß die Fürsten der Erde sich zusammenschließen und verschwören gegen den Herrn und seinen Gesalbten, nämlich den jüdischen König (1—3), und es wird ihnen geraten, sich Gott zu unterwerfen und seinen Sohn zu küssen, eben den König der Juden (10—12). Weil diese zu jener Zeit eine von sämtlichen übrigen abweichende Gottesauffassung, als einzige den echten Gottesglauben haben und auf ihn ihre Moral gründen, welche von der der damaligen Völker verschieden ist, sie weit übertrifft, dürfen, ja, müssen sie in ihren Gegnern die Gottes und der von ihm statuierten Moral erblicken. Nur unter diesem Gesichtswinkel wird der so oft geäußerte Wunsch nach Vernichtung der Feinde überhaupt verständlich, im höheren Sinne allererst möglich; dieser Wunsch hat eine religiös-sittliche Grundlage, ein religiös-sittliches Recht.

Von da aus wird es begreiflich, daß die in Kanaan eindringenden Juden wider die Einwohner vielfach recht rigoros vorgehen, sie zum Teil nicht bloß unterwerfen, sondern mit ihrem Vieh ausrotten. So geloben die Israeliten Gott vor dem Streit mit dem Kanaaniterkönig von Arad, daß sie im Falle ihres Sieges an seinen Ortschaften den Bann vollstrecken werden, und sie handeln dann auch dementsprechend (4. Mos. 21, 1—3). Dasselbe befiehlt Josua im Hinblick auf Jericho, und die Juden machen nach der Einnahme dieser Stadt alles nieder, was sich in ihr an Menschen und Tieren befindet (6, 17—21). Genau so verfahren sie mit der kanaanäischen Stadt Zephath (Richt. 1, 17). Was sie hierzu treibt, ist nichts anderes als die Angst, sie möchten von den Angehörigen der besiegten Völker, wenn sie diese leben ließen, zum Kultus

fremder Gottheiten verleitet werden. Daß dem so ist, ergibt sich aus einer Vorschrift Moses als klare Folgerung. Wenn, dies ist die Vorschrift, nach der Besitzergreifung Kanaans durch die Israeliten in irgendeinem ihrer Orte jemand seine Mitbürger zur Untreue an Gott verführt hat, dann soll an dem betreffenden Ort der Bann vollzogen werden (5. Mos. 13, 13—19). So ist es in der Tat einzig die Furcht der Juden vor einem Zurücksinken auf die mühselig genug überwundene Stufe des Götzendienstes, welche ihren Radikalismus sowohl gegenüber ihren von der wahren Religion abgefallenen Freunden wie auch gegenüber ihren ungläubigen Feinden hervorruft, und diese Furcht ist gewiß nicht unbegründet angesichts der starken und häufigen Versuchungen, denen das kleine Wüstenvolk inmitten einer götzdienerischen Welt ausgesetzt ist. Gerade daraus, daß die Hebräer im Namen ihres, des einzigen Gottes und seiner Moral die Fehde wider die Ureinwohner Kanaans aufnehmen, erklärt sich ihre Härte; sie ist begründet in dem über den rein politischen weit hinausgehenden Sinn dieser Fehde. Was ihn anbelangt, so stellt schon Mose den Seinigen ihren zukünftigen Sieg über die kanaänischen Völker als einen solchen des Göttlich-Moralischen über menschliche Verworfenheit dar (5. Mos. 9, 5; 18, 9—14). Auch die Schrift über die Weisheit Salomos gibt dem Kampf der Juden gegen die noch Menschenfleisch essenden und Menschenblut trinkenden Kanaaniter eine religiös-sittliche Bedeutung (12, 3—7). Weil dieser Kampf zugleich ein religiös-sittlicher und nicht bloß ein politischer ist, wird er von seiten der Juden mit einem solchen Radikalismus durchgeführt.

Bei der Würdigung dieses Radikalismus ist zu bedenken, daß die Israeliten, indem sie auch das Vieh des Feindes töten, sich selbst ganz gewiß nichts nutzen, vielmehr sich aus Idealismus materiellen Schaden zufügen. Daß sie diesen Schaden durchaus als einen solchen erkennen und ihm keineswegs immer gern auf sich nehmen, beweist der Bericht über den Krieg zwischen Saul und dem Amalekiterkönig Agag in dem 15. Kapitel des 1. Buches Samuel. Dem ausdrücklichen göttlichen Geheiß zum Trotz, an dem Feind den Bann zu vollstrecken (3), lassen Saul und die Seinen nicht bloß den König Agag, sondern auch die wertvollsten Stücke der amalekitischen Herde leben (8—9). Saul sucht wenigstens einen Teil der Schuld auf seine Untergebenen abzuwälzen (24); dennoch kostet ihn seine Nachgiebigkeit gegenüber diesen, die darin liegende Unfolgsamkeit, seine Königskrone (23 u. 26—28; 1. Chron. 10, 13—14). Zwar behauptet Saul,

seine Kriegersleute hätten die besten Tiere nur geschont, um sie dem Herrn zu opfern (15 u. 21); allein selbst in diesem Falle, in welchem die Kriegersleute versuchen würden, sich durch ihr Opfer bei Gott beliebt zu machen, würde sich bloß zeigen, wie schwer es den Juden fällt, den Bann auch an dem Vieh zu vollziehen, wie groß gerade in dieser Hinsicht bei ihnen der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung ist. Daß bei diesem Konflikt die Pflicht über die Neigung zu siegen hat, bringt Samuel durch die Feststellung zum Ausdruck, daß Gehorsam besser ist als Schlachtopfer (22). In der Tat: nach der Überzeugung der Juden gibt ihnen einzig der Gehorsam gegenüber Gott, einzig das vorangetragene Feldzeichen des Herrn, das Recht zur Kriegsführung überhaupt und zu dem Rigorismus ihrer Kriegsführung im besonderen.

2. Diese Überzeugung hat eine weitreichende Konsequenz. Irgendwelchen äußeren, materiellen Umständen wird auf solche Weise keinerlei Bedeutung zugeschrieben; aller Wert wird der inneren, auf Gott gerichteten Gemütsverfassung beigemessen. Die Entscheidung über Sieg und Niederlage wird ausschließlich in die Hand des Herrn gelegt, welcher sie ganz und gar von der ihm entgegengebrachten Treue, von der Beobachtung seiner Gesetze abhängig macht.

So sagt das 2. Buch der Makkabäer im Anschluß an den Erfolg des Judas über Nikanor, daß die Juden unüberwindlich sind, weil sie die göttlichen Gebote erfüllen (8, 36). Das Bewußtsein dieser Erfüllung begründet die sittliche Überlegenheit der Juden über ihre Gegner, und diese sittliche Überlegenheit hat die militärische zur notwendigen Folge. In diesem Sinne bezeichnet dasselbe Buch, als es sich um den Kampf des Judas wider Timotheus handelt, die freudige Zuversicht zum Herrn als ein sicheres Zeichen des Sieges (10, 28). Schon der Psalmist singt, daß Gott nicht Lust an der Stärke des Rosses und nicht Gefallen an den Schenkeln des Mannes hat, sondern an denen, die ihn fürchten und auf seine Gnade hoffen (147, 10—11). Ebenso erklärt der Prophet Sacharja, daß es nicht auf Heeresmacht und Gewalt, sondern auf den göttlichen Geist ankommt (4, 6).

Der hier hervortretende Gedanke, daß bei der Erzielung des Triumphes über den Gegner das Schwergewicht nicht auf den Waffen, sondern auf Gott ruht, kehrt häufig wieder. Laut dem 33. Psalm ist der König nicht geschützt durch seine große Armee,

der Kriegsheld nicht durch seine riesige Stärke, ist betrogen, wer von Rossen den Sieg erwartet, hat man einzig im Herrn seine Hilfe und seinen Schild zu erblicken (16—21). Daran anklingend heißt es in einem der Sprüche, daß das Roß für den Tag der Schlacht bereit gehalten wird, der Sieg jedoch beim Herrn steht (21, 31). Weil er von einem solchen Geist beseelt ist, fürchtet Judas den gewaltigen Nikanor nicht; er ist sich nach dem 2. Makkabäer-Buch dessen bewußt, daß der Erfolg nicht durch die Waffen, sondern durch Gott zustande kommt (15, 21).

Wird der Erfolg überhaupt nicht auf die Waffen, so wird er nun schon ganz und gar nicht auf die Quantität der Soldaten zurückgeführt. Jonathan, der im Begriff ist, einen Vorposten der Philister anzugreifen, durch die Ausführung seiner Absicht dann ihr ganzes Heer in Verwirrung bringt und so seinem Vater Saul einen glorreichen Sieg ermöglicht, meint gegenüber seinem Waffenträger, es bestehe für den Herrn kein Hindernis, durch eine kleine Schar ebenso gut wie durch eine große das Ziel zu erreichen (1. Sam. 14, 6). Als die Ammoniter, Moabiter sowie die Bewohner des Gebirges Seir das Reich Juda angreifen, ermuntert der Levit Jahasiel den König Josaphath und seine Untertanen mit dem Hinweis auf Gott, vor der Übermacht nicht zu erschrecken (2. Chron. 20, 14—15). In ihrem Gebet stellt Judith, welche im Anschluß an eine vorhin erwähnte Stelle aus den Psalmen äußert, daß der Herr nicht Lust an der Stärke der Rosse hat, auch ausdrücklich fest, daß er selbst den zahlenmäßig Schwachen den Sieg verleihen kann (9, 13). Dem kleinen, noch dazu vom Fasten erschöpften Trupp, der Judas zum Streit wider Apollonius zur Verfügung steht, setzt er auseinander, daß ein geringer einen großen Haufen zu überwinden vermag, daß Gott genau so durch wenige wie durch viele den Sieg zu geben weiß, daß dieser vom Himmel stammt und nicht von der hohen Zahl (1. Makk. 3, 16—19). Als Judas gegen Gorgias zu Felde zieht, ermahnt er seine nur höchst mangelhaft ausgerüsteten Leute, sich weder vor der großen Menge noch vor der Macht der Feinde zu ängstigen, da der Herr helfen werde (1. Makk. 4, 6—11). Dieselbe Ermahnung läßt er vor der Schlacht gegen Nikanor den Seinen im Vertrauen auf Gott zuteil werden (2. Makk. 8, 16—18).

Dieser ist es demnach so recht eigentlich, welcher mit den Juden, für sie die Kämpfe unternimmt und die Siege gewinnt. Der 46. Psalm, welcher Gott als die feste Burg der Juden preist, spricht ihn insbesondere auch als den an, welcher den Streitig-

keiten ein Ende macht, die Bogen der Feinde zerbricht, ihre Speere zerschlägt und ihre Wagen verbrennt (10). Dieser Auffassung begegnet man auch sonst. Einerseits sagt die überhaupt in den Psalmen bewanderte Judith von dem Herrn zweimal, daß er es ist, welcher den Kriegen ein Ziel setzt (9, 8; 16, 3); andererseits heißt es in dem 76., dem Siegespsalm zum Lobe Gottes, daß dieser die sämtlichen Waffen der Gegner zertrümmert, ihre Wagen und Rosse vernichtet, sie selbst getötet und ausgeplündert hat (4—7).

Allein die Heilige Schrift bringt nicht bloß ganz allgemein, wie es an den soeben zitierten Stellen der Fall ist, den Ausgang der Fehden in direkte Abhängigkeit von Gott; ihn läßt sie vielmehr auch im einzelnen oft genug unmittelbar in die Fehden eingreifen, diese durchfechten. Wie der Herr die Juden schon während ihrer Wüstenwanderung am Tage als Wolken- und in der Nacht als Feuersäule führt (2. Mos. 13, 21), so begibt er sich an ihre Spitze bei dem Einmarsch in Kanaan, um die dortigen Völkerschaften aufzureiben und in ihren Besitz die Juden einzusetzen (5. Mos. 9, 3). Auch der Psalmist konstatiert aus- und nachdrücklich, daß Gott selbst die Kanaaniter vertrieben hat, daß die Juden den Sieg über sie nicht ihrem eigenen Arm, sondern dem Gottes verdanken (44, 3—4). Dies wird vortrefflich illustriert durch die Schilderung des Kampfes mit den Amoritern im Buche Josua. Hier wird erzählt, daß der Herr Josua noch vor dem Beginn des Kampfes Mut einflößt durch die Mitteilung, er habe die Feinde in Josuas Gewalt gegeben, daß er dann den Amoritern einen plötzlichen Schrecken vor den Juden verursacht, daß er jene durch einen Steinhagel vertilgt, daß er, um Josua die Möglichkeit zu ihrer völligen Niederwerfung zu verschaffen, der Sonne und dem Monde stillzustehen gebietet, daß er eben selbst für die Juden streitet (10, 8—14). Dies tut er auch noch nach der Eroberung Kanaans, sogar bei dem unseligen Bruderzwist zwischen den jüdischen Stämmen. Er ist es, der Jerobeam und die Israeliten vor Abia und den Judäern die Flucht ergreifen und jene diesen anheimfallen läßt (2. Chron. 13, 15—16). Nicht minder ist es Gott, welcher die Kuschiten so schlägt, daß sie von dem Judäerkönig Asa völlig vernichtet werden, und welcher über ihre Städte ein solches Entsetzen bringt, daß sie Asas Beute werden (2. Chron. 14, 11—14). An der bereits in einem anderen Zusammenhang zitierten Stelle, an welcher Jahasiel, der Levit, Josaphath von Juda und die Seinen zu bewegen trachtet, die Übermacht der Ammoniter, der

Moabiter und der Leute vom Gebirge Seir nicht zu fürchten, begründet er diesen seinen Zuspruch mit der Behauptung, daß der Kampf doch gar nicht die Sache der Juden, sondern die des Herrn ist (2. Chron. 20, 14—15). Als die Assyrer unter Saneherib Jerusalem bedrohen, spendet der dortige Fürst Hiskia den Bewohnern Trost durch die Worte, daß mit den Juden ein Stärkerer ist als mit den Assyrern, nämlich Gott, welcher den Juden hilft und ihre Kriege führt (2. Chron. 32, 7—8). Gott führt wirklich auch diesen Krieg der Juden wieder; er bereitet der assyrischen Armee den Untergang und errettet so die Bürger Jerusalems (2. Chron. 32, 21—22). Die hier überall anzutreffende Überzeugung davon, daß der Herr ihre Kriege führt, durchzieht die gesamte Heilige Schrift der Juden und auch noch die apokryphe Literatur. Das letztere zeigen das Buch Judith, in welchem die Titelheldin darüber jubelt, daß Gott für sein Volk streitet und es vor den Feinden schützt (16, 4), sowie das 2. Makkabäer-Buch, in welchem der schon erwähnte Sieg des Judas über Nikanor als Beweis dafür betrachtet wird, daß Gott für die Juden gekämpft hat (8, 36).

Aus einer solchen Auffassung ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz, daß man nicht etwa sich selbst, sondern einzig Gott zu vertrauen hat. Der Sänger des 44. Psalms erklärt, sich nicht auf seinen Bogen und sein Schwert, vielmehr nur auf die vom Herrn gewährte Hilfe verlassen zu wollen (7—8). Judas setzt den Unterschied zwischen Nikanors und seinen eigenen Scharen darein, daß jene auf ihre Waffen trotzen und diese sich auf den allmächtigen Gott stützen (2. Makk. 8, 18). So rüstet er denn zum Kampf gegen Nikanor seine Truppen mit der Hoffnung nicht auf Speer und Schild, vielmehr auf Gottes Worte aus (2. Makk. 15, 11).

Ein derartiges Verhalten wurzelt in der universellen Tendenz des Judentums, nichts der eigenen Kraft, dafür aber alles dem göttlichen Beistand zuzuschreiben. Diese Tendenz ist insofern eine universelle, als sie sich keineswegs bloß auf dem speziellen militärischen Gebiet bemerkbar macht. Bevor die Juden in Kanaan einrücken, warnt sie Mose vor der Einbildung, daß der Wohlstand, zu dem sie dort gelangen werden, ihren Fähigkeiten zu verdanken sei, lenkt er ihren Blick darauf, daß der Herr ihnen die Fähigkeit zum Erwerb des Wohlstandes verleiht (5. Mos. 8, 17—18). Dieselbe Gesinnung wird in der Feststellung Davids kund, daß die zu dem geplanten Tempelbau so reichlich beigesteuerten Gaben eigentlich gar nicht von ihm und seinem

Volk, sondern aus der Hand Gottes stammen, dessen Geschenk aller Reichtum ist (1. Chron. 29, 12—16).

Aus dieser allgemeinen Einstellung folgt jene besondere, die im vorigen bezüglich der Bekämpfung der Feinde offenbar geworden ist. Gerade im Hinblick auf diese werden die Juden wieder und wieder zu demütiger Bescheidenheit ermahnt. Das ist bereits an zahlreichen Stellen offenbar geworden; es wird auch noch an vielen anderen gezeigt. So erklärt Mose seinen vor dem Einzug in Kanaan stehenden Leuten, es sei gewiß nicht ihr Verdienst, daß die kanaanäischen Völker von ihnen ausgerottet werden (5. Mos. 9, 4—6). Schon er weist sie darauf hin, daß ihnen in Kanaan große und schöne Ortschaften zuteil werden, die sie nicht errichtet, Häuser mit Gütern, die sie nicht hineingeschafft, Zisternen, die sie nicht in die Felsen gehauen, Weinberge und Olivengärten, die sie nicht angelegt haben (5. Mos. 6, 10—11). In gleichem Sinne läßt Josua Gott den Juden nach ihrer Ansiedlung in Kanaan sagen, er habe ihnen ein Land gegeben, um welches sie sich nicht zu bemühen brauchten, und Städte, welche sie nicht bauten (Jos. 24, 13). Ueberaus charakteristisch ist die Aufforderung Gideons durch den Herrn zur Verringerung seiner Truppen im Krieg gegen die Midianiter. Diese Aufforderung findet mit der Berufung darauf statt, die Israeliten möchten sich sonst nach dem Siege ihrer Kraft rühmen und behaupten, daß diese und nicht der Herr sie gerettet habe (Richt. 7, 2). So werden sie immer aufs neue davor gewarnt, auf ihre eigene Stärke zu pochen, immer aufs neue darum ersucht, alle Hoffnung auf Gott zu setzen.

3. Dieser versagt seinen Beistand dem, welcher statt auf seine Hilfe auf sich selbst stolz ist. In ihrem Gebet bemerkt Judith, daß dem Herrn noch nie die Hoffärtigen, wohl aber allezeit die Demütigen gefallen haben (9, 13). Daß er nur diesen Erfolg gibt, jenen jedoch Mißerfolg, ist bereits biblische Überzeugung. Hosea begründet seine Prophezeiung der drohenden Zerstörung des Reiches Israel insbesondere auch damit, daß seine Bürger nicht Gott, vielmehr ihren Kriegswagen und der Menge ihrer Truppen vertrauen (10, 13—15). Allein nicht nur dem jüdischen, auch fremden Völkern nimmt Gott übertriebenes Selbstvertrauen übel. So zweifelt Jesaja nicht im mindesten daran, daß der Herr mit den Assyrern Abrechnung halten wird wegen ihres hochmütigen Trotzes, der sie dazu veranlaßt, sich nicht als bloße göttliche Werkzeuge zu fühlen,

sondern ihre großen Taten der Gewalt des eigenen Armes zuzuschreiben. Der Prophet fragt, ob sich denn die Axt gegenüber dem brüsten darf, der mit ihr spaltet, die Säge gegenüber dem, der mit ihr schneidet; er fragt weiter, ob der Stab den schwingt, der ihn in die Hand nimmt, der Stecken den, der nicht von Holz ist. Mit völliger Gewißheit sieht Jesaja über die Assyrer das Gericht hereinbrechen (10, 12—19). Nachdem dieses gekommen, nachdem der König Sanherib aus dem von ihm besetzten Judäa geflohen ist, erscheint das noch dem Verfasser des Buches Tobias als etwas Gottgewirktes, als ein notwendiges Produkt der Lästerung Gottes durch die Assyrer (1, 21).

Wie man hieraus ersieht, führt die Heilige Schrift nicht bloß das Waffenglück, sondern auch verlorene Schlachten und Kriege auf den Herrn zurück. Dies wurde bereits ganz klar, als im vorigen die biblische Auffassung erwähnt wurde, daß die kanaanäischen Stämme wegen ihrer Irreligiosität und Unmoral von Gott verworfen und den Juden preisgegeben wurden. Es liegt auf der Hand, daß mit den Siegen dieser auch die Niederlagen ihrer Feinde vom Herrn stammen. Freilich gelten keineswegs nur die Niederlagen der Feinde, sondern nicht minder die eigenen Niederlagen der Juden als vom Herrn bestimmt, nämlich als göttliche Strafen für begangene Sünden. Dies kann gar nicht prägnanter und zugleich schlichter zum Ausdruck gebracht werden, als es das Buch Judith in einer die ganze jüdische Geschichte zusammenfassenden Schau durch den Mund des Ammoniters Achior tut. Dieser setzt Holofernes auseinander, daß die Juden ihren Gegnern stets überlegen waren, wenn sie ihrem Gott die Treue hielten, jedoch stets unterlegen, wenn sie sich von ihrem Gott abwandten, und er erteilt mit Beziehung hierauf Holofernes den Rat, nachforschen zu lassen, wie jetzt die Juden zu ihrem Gotte stehen, da für Holofernes Aussicht auf ihre Unterwerfung einzig in dem Fall vorhanden ist, daß sie an ihrem Gott gefrevelt haben (5, 15—23). Ganz in diesem Geiste argumentiert Judith, welche die Ältesten von Bethulia dringend ermahnt, Holofernes die Stadt nicht auszuliefern, daß die dortigen Juden Gott nicht verlassen haben und darum von ihm Rettung erwarten dürfen (8, 15—17). Im übrigen ist sie allerdings der Meinung, daß die Leiden der belagerten Stadt eine Züchtigung durch den Herrn wegen irgendwelcher Verschuldung des Volkes sind (8, 22), und dieses selbst denkt darüber ganz genau so (7, 17—19). Das ist in der Tat der Standpunkt, welcher auch schon durch die gesamte biblische Literatur

hindurchgeht; überall wird der Mißerfolg sowohl des einzelnen Juden wie der ganzen jüdischen Gemeinschaft als die Reaktion Gottes auf ein Vergehen gedeutet.

Dies zeigt die Schilderung der Historie der hebräischen Könige von ihrem Anfang an. Bereits dem Geschlechte Sauls, des ersten Königs, so stellt die Schilderung es dar, wird der Thron genommen wegen Sauls Ungehorsam gegenüber einem ihm durch Samuel übermittelten göttlichen Befehl (1. Sam. 15, 23 u. 26—28); weil er ungehorsam ist und überdies eine Totenbeschwörerin aufsucht, statt den Herrn um eine Offenbarung zu bitten, verliert er nicht nur die Krone, sondern auch sein Leben (1. Chron. 10, 13—14). Als Simei, ein Anhänger des gestürzten Saulschen Königshauses, den vor Absalom fliehenden nunmehrigen König David mit Verwünschungen überschüttet und mit Steinen wirft, ist dieser fest davon überzeugt, daß Simei von Gott selbst dieses feindliche Verhalten eingegeben worden ist (2. Sam. 16, 5—13). Davids Sohn und Nachfolger Salomo bezeichnet in seinem Gebet anlässlich der Tempelweihe verlorene Kriege der Juden und eine aus ihnen sich ergebende etwaige Gefangenschaft als von dem Herrn verordnete Folgen irgendwelcher Sünden (1. Kön. 8, 33—34 u. 46.; 2. Chron. 6, 24—25 u. 36). Für die Spaltung des Reichs, zu welcher es nach Salomos Tode kommt, gilt der Götzendienst, dem Salomo in seinen späteren Lebensjahren anheimfällt, als Ursache (1. Kön. 11, 9—13 u. 29—37). Noch bei Jesus Sirach ist das der Fall (47, 21—25). Überhaupt tritt der Götzendienst, in welchem die Bibel den Quell und Inbegriff aller Unmoral erblickt, fast durchweg als der Grund für das ungünstige Schicksal der Hebräerkönige auf.

Was zunächst die vom Stamme Davids anbetrifft, so läßt Gott — immer nach der Auffassung der Heiligen Schrift —, weil Joram ihm untreu wird, es zu, daß Edom und Libna sich von der Oberherrschaft des Staates Juda lösen, daß diesen Philister und Araber brandschatzen, welche auch Jorams Frauen und — von dem jüngsten abgesehen — seine Söhne rauben, daß Joram von einer unheilbaren Krankheit heimgesucht wird und unter qualvollen Schmerzen stirbt (2. Chron. 21, 6—20). Nicht minder erfolgt der Untergang des Joram allein gebliebenen Sohnes und Nachfolgers Ahasja wegen seines gottlosen Lebenswandels (2. Chron. 22, 3—9). Ebenso werden für ihre Abgötterei bestraft Joas, der das Land seines Vaters Ahasja später übernimmt, durch Drangsalierung von seiten

der Syrer (2. Chron. 24, 24), sein Sohn Amazja durch den unglücklichen Verlauf seines Krieges mit dem feindlichen Bruderreiche Israel (2. Chron. 25, 20—24) und Ahas durch die Niederlagen, welche gleichfalls im Kampf mit Israel, aber auch mit den Syrern und anderen Völkern über ihn kommen (2. Chron. 28, 1—8 u. 16—25). Hiskia, der fromme Sohn und Erbe des unfrommen Ahas, führt die militärischen Mißerfolge seiner Vorfahren ausdrücklich auf ihre Abkehr vom Herrn zurück (2. Chron. 29, 6—9). Nichtsdestoweniger ist sein Kind und Nachfolger Manasse wiederum götzendienerisch, und er wird deshalb solange in assyrische Gefangenschaft gegeben, bis er zum Gott seiner Väter zurückkehrt (2. Chron. 33, 9—13). Der von der apokryphen Literatur beigebrachte Wortlaut des Gebets, welches er während seines unfreiwilligen Aufenthalts zu Babel verrichtet, ist ein Beweis dafür, daß schließlich auch er zur Erkenntnis seiner Sünden sowie seines Schicksals als der Vergeltung für jene Sünden gelangt (9—14). Allein aus dieser Erkenntnis, welche sich Manasse schwer genug erwirbt, ziehen die nachherigen Inhaber der Regierungsgewalt keinen Nutzen. So ist auch und gerade das traurige Ergehen Zedekias, des letzten Königs im alten jüdischen Staat, mit dessen Los sich zugleich das dieses ganzen Staats erfüllt, die Konsequenz der Verschuldung des Volks im allgemeinen und Zedekias im besonderen (2. Chron. 36, 11—20). Klipp und klar konstatiert der Chronist, daß die Judäer wegen ihrer Untreue ins babylonische Exil geführt wurden (1. Chron. 9, 1). Genau dies ist der Standort, welchen auch die Bücher Esra (5, 12; 9, 7 u. 13) und Nehemia (9, 33—37) einnehmen sowie im apokryphen Schrifttum das Buch Baruch (1, 13 u. 15—22; 2, 1—13 u. 20—29; 3, 1—13; 4, 6—13; 6, 2).

Ebender Gesichtspunkt, unter welchem die Bibel die Vorgänge im Reiche Juda betrachtet, beherrscht auch ihre Würdigung der Entwicklung im Reiche Israel, welche im Grunde mit der des Bruderreiches parallel verläuft, freilich eine noch ungesündere ist und darum noch früher zur Katastrophe führt. Diese Katastrophe wird von dem Propheten Ahia bereits Jerobeam vorausgesagt, dem ersten König des selbständig gewordenen israelitischen Landes, und zwar in Hinblick auf seinen Ungehorsam gegenüber den göttlichen Geboten. Ahia kündigt ihm, daß wegen dieses Ungehorsams sein erkranktes Kind sterben, überhaupt seine gesamte männliche Nachkommenschaft der Ausrottung und die Herrscherwürde einem anderen Geschlecht anheimfallen, am Ende

das ganze Israel der Zerstreuung jenseits des Euphratstroms preisgegeben werden wird (1. Kön. 14, 8—16). Diese Prophezeiung findet denn auch Wort für Wort ihre Erfüllung. Der kranke Knabe stirbt (1. Kön. 14, 17). Radab, der Sohn und Erbe Jerobeams, welcher den gotteslästerlichen Weg seines Vaters beschreitet, geht mit seinen sämtlichen männlichen Angehörigen bei der Revolution zugrunde, durch die Baesa das Königtum an sich reißt, und wieder heißt es ausdrücklich, daß dies zur Strafe für die Sünden geschieht, welche Jerobeam begangen und zu welchen er die Israeliten verführt hat (1. Kön. 15, 25—30). Schließlich kommt es dann auch zu der geweissagten Zerstreuung dieser. Sie hebt unter der Regierung Pekahs an, von dem in unmittelbarem Zusammenhang hiermit gleichfalls berichtet wird, daß er auf Jerobeams Spuren wandelt und also das tut, was dem Herrn mißfällt (2. Kön. 15, 28—29). Auch bezüglich des Beginnes der Vertreibung Israels aus seiner Heimat durch die assyrischen Könige stellt der Chronist schlicht und prägnant fest, daß jener Beginn seinen Grund in der Untreue gegenüber Gott hat (1. Chron. 5, 25—26). Dasselbe gilt in den Augen der Heiligen Schrift von der Fortsetzung der Vertreibung, von der Vertreibung der Letzten. Im Anschluß an den Bericht über den Untergang der Hauptstadt Samaria und die Wegführung ihrer Einwohner in assyrische Gefangenschaft, wodurch der Schlußstrich unter die Geschichte des Reiches Israel gesetzt wird, findet sich die Bemerkung, es handele sich um die Vergeltung dafür, daß die Israeliten den Weisungen des Herrn nicht gefolgt sind, den Bund mit ihm gebrochen haben (2. Kön. 18, 9—12).

Es wird mithin die Zerstörung der beiden jüdischen Bruderstaaten als eine selbstverschuldete angesehen, als eine Verfehlungen halber von Gott verfügte. Wie schon im vorigen das Beispiel Ahias beweist, ist das auch der Standpunkt der Propheten. Nicht zum mindesten gerade sie geben dieser Überzeugung mit eindringlichem Ernste Ausdruck; sehr viele Stellen ihrer Reden zeigen das. Im voraus sehen sie den politischen Untergang der Juden als göttliche Strafe kommen, und nach seinem Eintritt verstehen sie ihn ganz und gar in diesem Sinne. Das kann gewiß nicht wundernehmen; denn natürlich muß speziell das größte Unglück, welches die Juden als Volk trifft, die Vernichtung ihrer selbständigen staatlichen Existenz, als verdient erachtet werden, wenn allgemein in jedwedem Unglück, welches den Juden widerfährt, sei es dem einzelnen, sei es der Gemeinschaft, ein Produkt himmlischer Gerechtigkeit erblickt wird.

Diese Auffassung ist auch noch lange nach den Propheten anzutreffen. Selbst in viel späterer, in makkabäischer Zeit erscheint jüdische Not als vom Herrn verhängte Folge jüdischer Sündhaftigkeit. Das 2. Makkabäer-Buch legt hierfür verschiedentlich ein beredtes Zeugnis ab. So wird die Beraubung des Tempels durch Antiochos Epiphanes auf Vergehen der Einwohner Jerusalems zurückgeführt, als von Gott angeordnete Sühne für diese Vergehen interpretiert (5, 15—20). Nachdem der Verfasser die Verunreinigung, die Entweihung des Tempels geschildert hat, schaltet er eine persönliche, und zwar belehrende Bemerkung ein. Er ermahnt den Leser, sich über das Berichtete nicht zu ärgern, sondern daran zu denken, daß es sich um eine von Gott auferlegte Buße handelt, welche insofern ein Beweis seiner großen Gnade ist, als sie die Menschen warnt, auf ihrem lasterhaften Wege weiterzuschreiten, und hierdurch vor völligem Verderben rettet (6, 12—16). Die 7 Söhne, welche mit ihrer Mutter den Märtyrertod erleiden, sind tief davon drungdrungen, wie aus den Worten der beiden letzten ersichtlich wird, daß das unendliche Leid, welches über sie und ihr ganzes Volk hereingebrochen ist, eine voll und ganz berechtigte Strafe des Herrn für vorangegangene Verschuldung darstellt (7, 18 u. 32—33 u. 38).

4. Dieser Gesichtspunkt beherrscht demnach die gesamte biblische und apokryphe Literatur des Judentums bei ihrer Würdigung der historischen Geschehnisse. Er ist insofern ein moralistischer, als er prinzipiell ein Produkt des moralischen Verhaltens in der Abfolge der geschichtlichen Phänomene erblickt und ebendaher den Kausalkonnex zwischen ihnen herstellt. Diese moralistische Geschichtsbetrachtung ist mit einer beispiellosen Energie durchgeführt, mit einer imponierenden Konsequenz. In dieser Durchführung, außerdem freilich gewiß auch in den moralistischen Tendenzen der griechischen Philosophie, hauptsächlich in der platonischen Lehre vom Primat der Idee des Guten, wurzeln alle die neuzeitlichen Versuche, das historische Leben auf sittlicher Grundlage zu begreifen, besonders etwa der großartige, welcher in der Philosophie des deutschen Idealismus anzutreffen ist. Die Spuren des durch das Christentum vermittelten Einflusses der Heiligen Schrift der Juden auf die moralistische Geschichtsphilosophie Kants, Fichtes und Hegels, welche dem historischen Werden ein sittliches Ziel setzen, sind ganz unverkennbar. Anders ausgedrückt: der religiöse Einschlag ist in dieser Geschichtsphilosophie gar nicht zu übersehen.

Dies ist nämlich das Entscheidende, daß in der Bibel als einem religiösen Werk der sittliche Faktor natürlich in der Form des religiösen auftritt, als religiöser. Gott soll es doch sein, der die Moral im geschichtlichen Geschehen durchsetzt, in ihm für das rechte Verhältnis zwischen Tugend und Lohn sowie Laster und Strafe Sorge trägt. Auf diese Weise offenbart sich die moralistische Geschichtsauffassung als eine religiöse. Das Sittliche bildet einen integrierenden Bestandteil des Religiösen. Die moralistische Geschichtsauffassung erscheint als eingebettet in die religiöse, als eine notwendige Konsequenz der letzteren. Diese, welche in allem historischen Fortgang den Finger Gottes wirksam findet, ist zutiefst und zuletzt das, was in der jüdischen Heiligen Schrift mit so enormer Folgerichtigkeit vertreten wird. Auf sie gehen sämtliche späteren Bemühungen zurück, die in dem von ihr beeinflussten Kulturkreis jemals unternommen worden sind, eine religiöse Geschichtsphilosophie zu schaffen. Wenn zum Beispiel Augustin, welcher der erste Geschichtsphilosoph wirklich großen Stiles, ja, überhaupt der erste eigentliche Geschichtsphilosoph ist, den mannigfachen historischen Ereignissen dadurch eine einheitliche Bedeutung zuerteilt, daß er sie zusammenschließt als Stadien einer kontinuierlichen Entwicklung zu dem auf christliche Art verstandenen Gottesreich, so ist eine solche wie alle Geschichtsphilosophie des Christentums nur möglich, weil ihr das Judentum mit der religiösen Sinngebung des Historischen bereits vorangegangen war.

Die religiöse Sinngebung des Historischen ist gewiß eine einseitige; denn dieses wird einzig in seiner Abhängigkeit von Gott und also gar nicht in seiner Autonomie betrachtet. Indessen wird eine jede Betrachtung des Historischen, welche dieses einem bestimmten Prinzip unterordnet und allein dadurch den Namen einer philosophischen verdient, durch jene Unterordnung notwendig zu einer einseitigen. Dazu kommt, daß gerade die religiöse von allen Geschichtsauffassungen noch die verhältnismäßig am wenigsten einseitige ist. Wie im vorigen ersichtlich geworden ist, schließt sie die moralistische ein; ja, sie schließt noch weit mehr ein. Nicht bloß den Willen strebt sie durch das Gute zu bilden, zum Guten; vielmehr wendet sie sich zugleich an das Denken des Wahren und das Fühlen des Schönen. Sie birgt nicht nur die moralistische Geschichtsauffassung keimhaft in sich, sondern auch die intellektualistische und die ästhetizistische. Diese drei haben in ihr den sachlichen und historischen Ursprung, wie die ganze Kultur von der Religion stammt; sie gehen aus ihr

durch Verselbständigung hervor. In dieser Hinsicht ist die religiöse Geschichtsauffassung geradezu eine universelle. Daß sie die intellektualistische, moralistische und ästhetizistische in gleicher Weise umfaßt, liegt daran, daß Gott, auf dessen Eingreifen das Historische hier zurückgeführt wird, als der vollkommen verwirklichte Inbegriff sowohl des Wahren wie des Guten und auch des Schönen gedacht wird und in der Tat gar nicht anders gedacht werden kann, so daß sich aus ihm freilich sämtliches Historisch-Kulturelle schlechthin erklären läßt. Der genannte Umstand, daß in Gott die alle geschichtliche Kultur beherrschenden Ideen des Wahren, Guten und Schönen als absolut realisiert vorgestellt werden, und die hiermit unzertrennlich verknüpfte Tatsache, daß die Überzeugung vom zukünftigen Eintritt des Gottesreichs zum Dogma der Religion wird, begründen den Absolutismus, den Dogmatismus ihrer Würdigung des Historischen. Dieser Absolutismus, dieser Dogmatismus der religiösen Geschichtsauffassung bedeutet nun allerdings eine Einseitigkeit, obschon eine ganz andere, als sie bei den übrigen Geschichtsauffassungen anzutreffen ist, deren Einseitigkeit gerade in ihrer Relativität liegt. Mag auch Gott der Quell aller geschichtlichen Kultur sein, mögen auch die diese bestimmenden Gesetze aus dem göttlichen entstanden sein, so ist es nichtsdestoweniger einseitig, den Blick immer nur auf das göttliche Gesetz zu richten und gar nicht auf die aus ihm entstandenen. Auf diese Weise wird das historisch-kulturelle Leben stets unter dem Aspekt der Heteronomie, nie aber in seiner Autonomie begriffen.

Ebenhierdurch unterscheidet sich die religiöse Geschichtsauffassung, wie von sämtlichen anderen, so auch speziell von der intellektualistisch-wissenschaftlichen. Kein wissenschaftlicher Forscher verwendet den Gottesbegriff als kausales Erklärungsprinzip; täte er es, dann würde er sich von vornherein den Weg zur Erkenntnis der Eigengesetzlichkeit des von ihm ins Auge gefaßten Objekts versperren. Darum hat der Geschichtswissenschaftler von seinem — rein wissenschaftlichen — Standpunkt aus ganz recht, wenn er die Annahme irgendeiner göttlichen Wirksamkeit ausschaltet. Allein es ist Klarheit darüber geboten, daß der wissenschaftliche Standpunkt ein begrenzter ist, daß die Ausschaltung der Annahme irgendeiner göttlichen Wirksamkeit zwar in wissenschaftsmethodologischer, nicht aber in jedweder methodologischen Hinsicht überhaupt gilt. Neben dem wissenschaftlichen gibt es weitere Gesichtswinkel, und derselbe Gegenstand, auf welchen die Wissen-

schaft Licht wirft, kann auch unter andere Aspekte gerückt werden; ja, er muß es sogar, wenn seine Beleuchtung eine vollständige, allseitige sein soll. Dies bedeutet, daß die religiöse Geschichtsauffassung zwar keinesfalls wissenschaftlich beweisbar, nichtsdestoweniger durchaus zulässig und sogar notwendig ist.

Eine solche theoretische Feststellung ist nicht zum mindesten auch darum erforderlich, weil die religiöse Geschichtsauffassung sehr viel stärkere praktische Auswirkungen hat als die rein wissenschaftliche. Daß man aus dieser nichts lernt, ist eine bekannte und gewiß nicht unbegründete Klage; die religiöse Würdigung der Dinge hat hingegen schon oft genug entscheidend in den Verlauf der historischen Begebenheiten eingegriffen. Man denke nur an die Kreuzzüge des Mittelalters sowie an die religiösen Kämpfe, welche Europa und speziell Deutschland zu Anfang der Neuzeit zerfleischen, wengleich sicherlich sowohl jene wie auch diese noch andere Ursachen haben. Auch sind doch schon sämtliche Kriege der Juden mit den Heiden seit der Eroberung Kanaans, wie frühere Ausführungen gezeigt haben und spätere desgleichen zeigen werden, in einem gewissen Sinne Religionskriege. Hierher gehört ferner die ebenfalls bereits erwähnte Tatsache, daß die Juden bei ihren Kriegen weder der Stärke ihrer Waffen noch der Zahl ihrer Streitkräfte entscheidende Bedeutung beimessen, sondern Gott. Ein derartiges Verhalten wurzelt gerade und nur in der religiösen Bewertung der historischen Erscheinungen und stellt eine wichtige Konsequenz dieser Bewertung in der Praxis dar. Zwar wird es gewiß nicht so liegen, daß die Juden auf Grund von ihrer Einstellung ihre Rüstung vernachlässigen; dennoch ist kein Zweifel darüber möglich, und es geht auch klar aus verschiedenen im vorigen beigebrachten Zitaten hervor, daß jene Einstellung sie verhindert, sich durch das Bewußtsein kriegstechnischer und numerischer Unterlegenheit wesentlich deprimieren zu lassen, sie vielmehr trotz dieses Bewußtseins zu Siegen führt.

Damit hängt etwas höchst Charakteristisches zusammen, was bislang noch nicht besprochen worden ist, nämlich der Mangel an Respekt vor Bündnissen von seiten der Juden. Wenn diese weder die Macht der Streitmittel noch die Menge der Krieger sehr hoch einschätzen, dann ergibt sich hieraus ohne weiteres, daß sie auch militärischen Bündnisverträgen nicht gar soviel Wichtigkeit zuschreiben können. Weder haben sie sonderlich große Angst vor Bündnissen, die ihre Feinde eingehen, noch setzen sie sonderlich große Hoffnung auf Bündnisse, die sie selbst abschließen.

Wirklich vermögen und brauchen die Juden sich nicht einmal in dem Falle erhebliche Sorge zu machen, daß ihre Gegner sich vereinigen; denn sie vertrauen sich dem Schutze Gottes an in der festen Überzeugung, daß er sein Volk beschirmen wird, wenn es sich nicht an ihm versündigt hat. In diesem Sinne läßt Jesaja den Herrn selbst die Aufforderung aussprechen, einzig ihn zu fürchten und nicht die Pläne derer, welche sich gemeinsam wider die Juden verschwören (8, 11—13). Wo Gott mitstreitet, weiß allerdings sogar die Zusammenarbeit der Feinde nichts auszurichten.

Andererseits ist da, wo Gott mitstreitet, eine Anlehnung an andere Nationen entbehrlich. Der Psalmist bittet den Herrn um Hilfe gegen den Feind mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß Menschenhilfe eitel ist (108, 13—14). Als Jonathan, so berichtet das 1. Buch der Makkabäer, eine Gesandtschaft zu den Spartanern schickt zwecks Erneuerung der mit ihnen getroffenen Abmachungen über gegenseitige Unterstützung mit den Waffen, teilt er ihnen mit, daß die Juden schwere Kriege zu führen hatten, aber weder die spartanischen noch sonstige Bundesgenossen bemüht haben, weil sie vermöge göttlichen Schutzes allein mit ihren Widersachern fertig wurden (12, 13—15). Wie aus dieser Stelle und auch aus mancher anderen alsbald zu nennenden ersichtlich ist, verabsäumen die Juden den Abschluß von Militärbündnissen mit fremden Völkern so wenig wie ihre eigenen Rüstungen, legen sie aber jenen Militärbündnissen gleich diesen Rüstungen keinen letztlich maßgebenden Wert bei, stehen sie zum mindesten auf dem Standpunkt, daß kein derartiger Wert beigelegt werden sollte.

Diesem Standpunkt verleihen speziell die Propheten beredten Ausdruck. Ihnen ist der Anschluß der Juden an auswärtige Mächte ein Dorn im Auge, und zwar nicht bloß aus etwaigen politischen, sondern auch aus religiösen Gründen. Wie durchweg bei den Juden die Politik nicht ohne Zusammenhang mit ihrer Religion zu denken ist, ja, zutiefst einzig das Interesse dieser verfolgt, so sehen die Propheten in den freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem jüdischen und fremden Völkern außer der politischen Gefahr, welche gegebenenfalls daraus erwächst, auch die religiöse, welche in der Verleitung der Juden durch jene freundschaftlichen Beziehungen zum Abfall von Gott besteht. Dieser religiösen Gefahr erliegen die Juden in der Tat oft genug. Von hier aus erklärt sich der Protest Hoseas dagegen, daß das Reich Israel mit Ägypten sowie Assyrien kokettiert und sich von

ihnen zur Untreue am Herrn verlocken läßt (7, 8—16). Als Resultat des götzdienerischen Buhlers um Ägypten und Assyrien sagt Hosea eine neue ägyptische und eine assyrische Gefangenschaft der Israeliten voraus (8, 7—9, 6). Er verlangt ihre Rückkehr zu Gott, ihren Verzicht auf die Hilfe Assyriens (14, 2—4). Dasselbe Verlangen äußert Jesaja; er kündigt den Tag an, an welchem die nach dem Strafgericht über Israel übriggebliebenen sich auf den Herrn stützen werden und nicht mehr auf das inzwischen ebenfalls gezüchtigte Assyrien (10, 20). Wie vor dem Vertrauen auf dieses, so warnt er auch davor, einen Schutz gegenüber Assyrien in Ägypten und Äthiopien zu erblicken, und er prophezeit von diesen beiden, daß sie selbst eine Beute Assyriens sein werden (19; 20). Einen Weheruf erhebt er über seine Brüder, welche gerade im Begriff sind, aus Angst vor Assyrien ein von ihm als nutzlos erkanntes Bündnis mit Ägypten abzuschließen (30, 1—7; 31, 1—3); er wünscht, daß sie sich von diesem Wege abwenden und eine ruhige Zuversicht auf den Herrn setzen (30, 15), dessen Donnerwort Assyrien erschrecken wird, wenn er es mit seinem Stabe schlägt (30, 31). Über das Bedenkliche jenes Weges ist sich auch Jeremia im klaren. Ganz allgemein ist ihm zufolge der Mann verflucht, welcher auf Menschen, derjenige hingegen gesegnet, welcher auf Gott baut (17, 5—8). Im besonderen fragt er, was die Juden nach Ägypten und Assyrien zu laufen haben, um das Wasser des Nils und des Euphrats zu trinken (2, 18), und er weissagt ihnen, daß sie durch Ägypten dieselbe Enttäuschung erleiden werden, welche ihnen von seiten Assyriens bereits zuteil geworden ist (2, 36—37). Ihm ist die Bewältigung Ägyptens durch Babylonien nicht zweifelhaft (43, 8—13; 46, 13—26). Die Überzeugung hiervon ist nicht minder bei Ezechiel anzutreffen. Auch er sieht die Niederwerfung der Ägypter durch die Babylonier kommen, und zwar als göttliche Strafe dafür, daß die Ägypter die Juden nicht stark genug geschirmt haben, und von den letzteren erwartet er, daß sie sich nach der Schwächung der Ägypter auf diese nicht mehr verlassen werden (29). In seinem Gleichnis von dem treulosen Weinstock verurteilt er es in moralischer und politischer Hinsicht auf das schärfste, daß Zedekia den eidlich bekräftigten Vertrag bricht, welchen er mit dem babylonischen König eingegangen ist, und wider diesen bei dem ägyptischen Pharaos Anschluß sucht, welcher ihm doch nicht hinreichend helfen wird (17, 1—21).

Ezechiel zeigt hier einen nicht geringen Scharfblick. Ganz richtig erfaßt er das Kräfteverhältnis zwischen den ver-

schiedenen Nationen. Er weiß, daß das kleine Judäa sich gegenüber dem großen Babylonien auf die Dauer nicht zu halten vermag, und er weiß ferner, daß Ägypten nicht mächtig genug ist, um Judäa vor Babylonien zu retten. Darum empfiehlt er geradezu die Anlehnung an Babylonien und verdammt mit Entschiedenheit die an Ägypten wider Babylonien. So verfolgt er dieselbe allein vernünftige politische Richtung wie *Jeremia*. Dieser rät gleich *Ezechiel* den Judäern und übrigens auch ihren Nachbarvölkern dringend und in aller Offenheit, das Joch der babylonischen Herrschaft auf sich zu nehmen, damit sie wenigstens in ihren Heimatländern bleiben können (27; 28). In Hinblick hierauf stellt nach dem Eintritt der Katastrophe und der Vertreibung der Judäer ins babylonische Exil das Buch *Baruch* ausdrücklich fest, ihr trauriges Schicksal sei die Folge davon, daß sie dem ihnen durch die Propheten übermittelten Gotteswort nicht gehorcht, sich nicht freiwillig dem babylonischen König ergeben haben (2, 21—26).

Dieser erscheint unter einem solchen Aspekt als ein Werkzeug Gottes, als das Instrument, vermittels dessen Gott die Juden für ihre Sünden büßen läßt. Wenn früheren Darlegungen gemäß jedwedes militärisch-politische Fiasko der Juden als eine vom Herrn bewirkte Sühne ihrer Vergehen gegen ihn zu verstehen ist, so müssen fraglos diejenigen, durch welche die Juden jenes Fiasko erleiden, als Gesandte des Herrn gelten. In diesem Sinne nennt *Jesaja* Assyrien die Rute des göttlichen Zorns, spricht er davon, daß es den göttlichen Grimm als Peitsche in der Hand hat, daß Gott es gegen die Völker aufbietet, welche ihm zum Ärgernis gereichen (10, 5—6); er sieht in ihm die Axt, mit welcher Gott spaltet, die Säge, mit welcher er schneidet, den Stab, welchen er erhebt, den Stecken, welchen er benutzt (10, 15). Nach der Vernichtung Assyriens geht die Funktion, die Strafbefehle Gottes auszuführen, auf Babylonien über. So sieht *Jeremia* in *Nebukadnezar* nichts als den, welcher den göttlichen Ratschluß durchsetzt, und deshalb bezeichnet er ihn als den Knecht Gottes (27, 6; 43, 10). Diese Auffassung teilt *Ezechiel*, der den Herrn einmal sagen läßt, daß *Nebukadnezar* für ihn gearbeitet hat (29, 20).

Gleich *Nebukadnezar*, der die Juden ins babylonische Exil schickt, wird natürlich auch und sogar erst recht *Kyros*, welcher dem Exil ein Ende macht, als ein Bote Gottes gedeutet. Der zweite *Jesaja* spricht *Kyros* als den Hirten Gottes und Vollbringer seines auf die Wiedererrichtung des Tempels in

Jerusalem abzielenden Willens an (44, 28), als den Gesalbten, Geliebten und Berufenen des Herrn, dem dieser zum Erfolg verhilft (45, 1; 48, 14—15), als den, welchen Gott seinem Heilsplan entsprechend aufweckt, welchem Gott die Wege ebnet, damit er die gefangenen Israeliten befreit und den Neubau der heiligen Stadt vornimmt (45, 13).

5. Die Befreiung der in Babel gefangenen, aber auch der irgendwoandershin versprengten Israeliten und der Neubau der heiligen Stadt sowie ihres Tempels ist den Propheten von vornherein gewiß, genau so gewiß, wie die vorherige Bestrafung der Israeliten für ihre Sünden. Es sind Jesaja (27, 13; 35, 9—10), Deuterjesaja (43, 5—7; 44, 26; 48, 20; 49, 17—20 u. 24—26; 51—52, 12; 54; 55, 12—13; 60, 4—9; 61; 62; 66, 20), Jeremia (46, 27; 50, 19 u. 33—34), Ezechiel (28, 24—26), Joel (4, 7), Obadja (17), Micha (4, 6—10; 7, 11) und Sacharja (9, 11—12; 10, 8—12), welche die Überzeugung zu Worte kommen lassen, daß die Juden in ihr Land heimkehren und dort fortan in Ruhe und Frieden leben werden. Der Verfasser der Tobias-Schrift schreibt dem älteren der beiden Titelhelden eine Weissagung zu an den jüngeren, seinen Sohn, und zwar sowohl über die Vertreibung der Juden und die Zerstörung Jerusalems nebst seinem Gotteshaus als auch über die Zurückführung der Juden und die Restitution der heiligen Stadt mit ihrem Tempel (14, 6—7). Ebenso läßt der Autor des Buches Baruch den zu Babel Festgehaltenen ihre Entlassung in sichere Aussicht stellen und Jerusalem zur Freude über die Wiederkunft seiner Kinder auffordern (4, 36—5, 9). Diese zuversichtliche Hoffnung auf die Zukunft wurzelt in einer ganz bestimmten Anschauung, welche Jesaja (27, 7—9), Jeremia (46, 28) und das Buch Baruch (4, 6) zu klarem Ausdruck bringen. Es handelt sich um die Anschauung, daß der Herr die ungetreuen Seinigen durch die Verjagung aus der Heimat freilich zum Zwecke ihrer Besserung züchtigen, nicht aber ganz verderben will, wie er es mit ihren Feinden tun wird.

Der schließliche völlige Untergang dieser erscheint nämlich als gewiß. Kein Zweifel herrscht darüber, daß die Babylonier wegen ihres rücksichtslosen Verhaltens gegenüber den Juden der Fluch Gottes treffen wird. Mag man auch sein Werkzeug in Nebukadnezar erblicken, das Werkzeug des göttlichen Zorns, so schließt eine solche Auffassung die andere nicht aus, daß das Reich, dem die traurige Mission vom Herrn zuteil geworden ist,

sein Volk zu unterdrücken, für ebendiese Unterdrückung dennoch wird büßen müssen. Wie in bezug auf die Vernichtung der Assyrer, dieser Bedränger des Landes Israel, Jesaja (10, 12; 14, 24—27; 21, 1—10; 30, 31; 31, 8—9), Micha (5, 4—5), Nahum (1—3), Zephanja (2, 13—15), Sacharja (10, 11) und dem alten Tobias (14, 6 u. 12—13) prophetische Worte in den Mund gelegt werden, so werden in bezug auf die Vernichtung der Babylonier, dieser Bedränger des Landes Juda, welche die Gewalt von den Assyrern übernehmen, Jesaja (13—14, 23), Deuterjesaja (43, 14; 46, 1—2; 47), Jeremia (50; 51), Joel (2, 20), Habakuk (2, 5—20) und dem Buche Baruch (4, 21—35) prophetische Worte in den Mund gelegt. Jeremia und Joel geben als Grund für den von ihnen vorausgeschauten Untergang der Babylonier ausdrücklich ihr gewaltsames Auftreten wider die Juden an.

Vor ihrem eigenen Ende sollen die Babylonier allerdings noch eine Aufgabe im Interesse der Juden erfüllen, nämlich die, das Ende der Nationen herbeizuführen, welche eine Gefahr für die jüdische bilden. Die Propheten sind tief davon durchdrungen, daß die Juden nach der Restauration ihres eigenen nicht bloß über das babylonische, sondern über das sämtlichen ihnen feindlichen Reiche triumphieren werden. Jesaja (17, 12—14), Deuterjesaja (41, 11—16), Ezechiel (28, 26), Joel (4) und Obadja (15—16) sehen das Gericht hereinbrechen über alle Völker, welche das jüdische verächtlich behandelt und ihr Mütchen an ihm gekühlt haben. Im einzelnen wird von den mannigfachen Propheten verkündet die Niederwerfung der Elamiter, Syrer, Phönizier, Ägypter, Philister, Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Araber und Äthiopier. Nach dem Zusammenbruch aller dieser Staater, das ist die Meinung, wird der wiederhergestellte jüdische die unumschränkte Herrschaft antreten. Daniel zufolge wird von denen, welche während der Zerstreuung der Juden die Träger der Macht sind, diese auf das neugegründete, in alle Ewigkeit unzerstörbare jüdische Reich übergehen (2, 44), dem die gesamten übrigen untertan sein werden (7, 27).

Die gesamten übrigen Reiche werden dem jüdischen freilich nur dann untertan sein, wenn dieses es verdient. Israel muß erst den inneren Feind besiegen, den in der eigenen Brust, bevor und damit ihm das Regiment über die äußeren zufallen kann. Der innere Feind ist der Götzendienst, welchen die Heilige Schrift als die Zusammenfassung alles Unmoralischen überhaupt betrachtet. Wenn Hosea Israel Rettung verheißt und dabei bemerkt, daß

sie nicht durch Bogen, Schwert und sonstige Waffen, auch nicht durch Rosse und Reiter erfolgen werde (1, 7), so meint er damit offenbar die sittliche Rettung als Bedingung für die politische. Deshalb fordert er, daß man sich dem Herrn wieder zuwende, stellt er für diesen Fall Heil in Aussicht (6, 1—3; 14, 2—9). Alle Propheten haben schließlich keine andere Aufgabe als die, zu einer solchen Umkehr zu ermahnen, wie es beispielsweise Ezechiel (18, 30—32) und Zephanja (2, 1—3) tun. Für den ersteren ist es keine Frage, daß die Juden in ihrem, durch ihr Exil etwas lernen und nach der Wiederkunft in ihre Heimat die falschen Götter entfernen (11, 16—20), daß sie sich ihrer früheren Sünden schämen und diese nicht erneuern (16, 53—63; 36, 24—32), daß sie nur noch den Kult des wahren Gottes pflegen werden (20, 39—44).\*

6. Dieser wird ihnen dafür anhaltende Ruhe und Sicherheit gewähren; denn der Triumph über alle Feinde, dessen Voraussetzung der Verzicht auf den Götzendienst ist, wird natürlich einen dauernden Frieden im Gefolge haben. Ein solcher Frieden wird nicht bloß über die Israeliten kommen, sondern auch über ihre Gegner, nachdem diese nun einmal niedergeworfen worden sind; die ganze Welt wird also Frieden haben. Ihn schildert man in der anschaulichsten Weise, mit den leuchtendsten Farben. Bei Jesaja heißt es, die Schwerter würden zu Pflugscharen umgeschmiedet und die Lanzen spitzen in Winzermesser verändert werden, kein Volk würde mehr wider ein anderes das Schwert erheben und den Krieg vorbereiten (2, 4). Diese Stelle findet sich wortgetreu bei Micha (4, 3). Der zweite Jesaja sieht die Tore der restaurierten Stadt Jerusalem beständig offen stehen (60, 11), weil in ihr der Frieden die Obrigkeit und mithin jedwede Gewalttätigkeit ausgeschlossen ist (60, 17—18); er sieht ferner Wolf und Lamm miteinander weiden, den Löwen Stroh, das Rind und die Schlange Staub zur Nahrung nehmen (65, 25). Nach Ezechiel werden die Nachbarstaaten kein stehender Dorn, kein schmerzender Stachel für den jüdischen Staat mehr sein (28, 24); denn mit diesem wird Gott selbst einen Friedensbund schließen (34, 25; 37, 26), so daß er nicht noch einmal eine Beute heidnischer Reiche sein wird (34, 28). Dieselbe Einstellung ist bei den sogenannten kleinen Propheten anzutreffen, wie schon im vorigen das Beispiel Michas gezeigt hat. Hosea legt dem Herrn die Absicht bei, im heiligen Land der Zukunft Bogen, Schwerter und alles sonstige Kriegsgerät zu zerbrechen (2, 20).

Sacharja sagt, daß bis jetzt die Arbeit der Menschen und des Viehs vergeblich war, weil ihr Ertrag den Feinden anheimfiel, daß aber die kommende eine Saat des Friedens sein wird (8, 10—12); er erklärt, daß die Umwandlung der an sich so ernsten Fasttage in fröhliche Festtage, in Tage der Freude und des Jubels, der Lohn der Friedensliebe sein wird (8, 19). Frieden der Gerechtigkeit wird laut dem Buche Baruch der von Gott für immer verliehene Name Jerusalems sein (5, 4).

Die Bewirkung eines solchen Friedens in Jerusalem und des ihm vorangehenden, ihn allererst ermöglichenden Sieges über sämtliche Gegner gilt als die Sache des Messias. Nun wurde bereits erwähnt, daß dieser Sieg Israels über die äußeren Feinde den Sieg über den inneren, über seine Sündhaftigkeit, zur Bedingung hat. Darum heißt es bei Sacharja, als er den Davids-Sprößling prophezeit, daß zur Zeit seines Erscheinens die Juden ihrer Verfehlungen ledig sein und infolgedessen einander unter ihren Weinstöcken und Feigenbäumen einladen, d. h. das Glück des Friedens genießen werden (3, 8—10). Dieses Glück kann freilich ohne vorherigen Kampf nicht eintreten. So sieht Sacharja den messianischen König in Jerusalem einziehen, die Heidenvölker zum Frieden zwingen, die Herrschaft über sie weit ausdehnen und dann allerdings die Kriegswagen, Kriegsgrosse und Kriegsbogen ausrotten (9, 9—10). Genau so denkt Micha. Nach ihm wird der dem Hause Davids entstammende zukünftige Herrscher Assyrien und die sonstigen heidnischen Widersacher Israels niederwerfen und dadurch diesem zu Größe und Sicherheit verhelfen (5). Den zugleich kraftvollsten und schönsten Ausdruck verleiht Jesaja diesen Vorstellungen. Das Volk, welches in Finsternis wandelt, in arger Bedrängnis sich befindet, so führt er aus, wird ein großes Licht erblicken und viel Freude daran haben, nämlich das Licht, welches von dem kommenden Nachfahren Davids ausgestrahlt wird. Dieser Nachfahre Davids wird das Joch zerbrechen, welches auf den Juden lastet, ein umfassendes, mächtiges jüdisches Reich errichten. Nach der Errichtung dieses Reiches wird die Kleidung der Krieger verbrannt werden, wird des Friedens kein Ende mehr sein (8, 23—9, 6). Dieses von dem weisen und energischen Messias gegründete und betreute Friedensreich erscheint als ein solches der gerechten Ordnung bei Verzicht auf jedwede Gewaltsamkeit (11, 1—5). Im übrigen bewegt sich seine Schilderung durch den ersten Jesaja auf der Linie, welche schon im vorigen bei der Ausmalung des späteren Friedenszustands von seiten des zweiten

Jesaja sichtbar geworden ist. Der Wolf, so heißt es, wird der Gast des Lammes sein und der Panther sich neben dem Böcklein niederlegen. Das Kalb, der Mastochse und der junge Löwe werden gemeinsam weiden, und ihr Hirt wird ein kleiner Knabe sein. Auch Kuh und Bärin werden dieselbe Futterstätte haben, und ihre Jungen werden sich zusammen lagern. Der Löwe wird sich gleich dem Rind von Stroh nähren. Der Säugling wird mit der Otter und das eben entwöhnte Kind mit der Giftnatter spielen. Es wird demnach überhaupt nichts Böses mehr geben, weil das ganze Land voll sein wird von der Erkenntnis des Herrn, so voll, wie das Meer von Wasser (11, 6—9).

7. Das wird doch zu einer Zeit geschehen, zu welcher Israel das Regiment über sämtliche Völker ausübt; infolgedessen wird sein Gott nicht bloß im jüdischen, sondern in allen Ländern überhaupt respektiert werden. Darum sagt Habakuk in augenscheinlichem Anschluß an die zuletzt zitierte Jesaja-Stelle, daß die Erde von der Erkenntnis des Herrn so voll sein wird wie das Meer von Wasser (2, 14). Unter diesem Aspekt bedeutet der von dem Messias hergestellte ewige Frieden nichts anderes als die dauernde allgemeine Anerkennung Gottes; gerade zu ihr soll der unter der Leitung des Messias errungene totale Sieg der Juden über ihre Gegner führen.

Darin sind sich die Propheten einig; ja, bei ihrer Würdigung des messianischen Sieges- und Friedensreiches ist dieser religiöse Gesichtspunkt sogar der entscheidende, welcher zugleich ein sittlicher, der sittliche ist, da für das Judentum alle Moral in der Beobachtung der göttlichen Gebote liegt. Jesaja sagt eine derartige Beobachtung auch durch die Heiden voraus; diese sieht er in seinem Geiste auf den Wegen des Herrn wandeln und zu seinem Tempel strömen (2, 2—3). Insbesondere sieht er die Äthiopier Geschenke für den Herrn herbeischaffen (18, 7), die Ägypter ihm Opfer sowie Gelübde darbringen, überhaupt dienen, und zwar im Verein mit den Assyrern (19, 18—25), die Stadt Tyrus ihm ihren Handels- und sonstigen Gewinn weihen (23, 18). Dem zweiten Jesaja zufolge wird Gottes Gesetz alle Völker erleuchten (51, 4). Sie werden kommen und seine Herrlichkeit schauen (66, 18), selbst solche, welche Israel nicht kennt und welche ihrerseits Israel nicht kennen (55, 5). Völker und Könige werden zu dem Lichte wallen, das über Zion strahlt (60, 3), und ihre Reichtümer mit sich führen, speziell die Kamel- und übrigen Herden Arabiens, um sie dem göttlichen Heiligtum

zu stiften (60, 5—7). Fremde werden Zions Mauern bauen und ihre Herrscher ihm dienen; seine Tore werden bei Tag und bei Nacht offen stehen, um die von den Völkern und ihren Königen gespendeten Gaben hereinzulassen (60, 10—11). Jerusalem wird man, so heißt es bei Jeremia, den Thron des Herrn nennen, und um ihn werden sich die Heiden scharen, welche also nicht länger mit Starrsinn ihrem bösen Herzen nachgehen werden (3, 17). Von den Enden der Erde werden sie sich nahen, nachdem sie ihren bisherigen Götzendienst als einen solchen, als Trug, erfaßt haben (16, 19—21). Zephanja spricht davon, daß die am Meer heimischen Nationen Gott anbeten werden, eine jede von ihrem Wohnsitz aus (2, 11); ein anderes Mal läßt er die geographische Beschränkung fort, sagt er, daß sämtliche Nationen den Herrn anrufen und ihn preisen werden (3, 9). Nach Sacharja werden sich diesem viele Staaten der Heiden anschließen (2, 15), zum Beispiel auch die Philister (9, 7). Ganze Völker werden nach Jerusalem pilgern, um Gott zu befragen und durch Opfer gnädig zu stimmen (8, 20—23); Jahr für Jahr werden sie heranziehen, um ihm zu huldigen und das Laubhüttenfest zu feiern (14, 16). Dann ist der Herr König über die ganze Erde, der alleinige Gott (14, 9). Sein Name, so lehrt Maleachi, ist in den Reichen der Heiden groß vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne, und überall werden ihm Weihrauch und Opfer dargeboten (1, 11).

Diese Auffassung beherrscht demnach die gesamte prophetische Literatur. Wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, wie tief sie im innersten Wesen des Judentums verankert ist, so wird er dadurch geliefert, daß sie auch in den apokryphen Schriften anzutreffen ist. Als Judith Gott bittet, ihrem Unternehmen zum Erfolge zu verhelfen, ersucht sie ihn, dem heidnischen Feind durch seine Bewältigung zu zeigen, daß ein anderer Gott nicht vorhanden ist (9, 15). Der Herr wird genau so bei Jesus Sirach dazu aufgefordert, die fremden Völker seine Macht fühlen zu lassen und sie so davon zu überzeugen, daß es außer ihm keinen Gott gibt (36, 2—5). Im 6. Kapitel des Buches Baruch, dem sogenannten Briefe Jeremias, gilt es denn auch als unzweifelhaft, daß den Heiden und ihren Königen die von ihnen kultivierten Gottheiten dereinst als bloße Götzen offenbar sein werden (51). Derselben Zuversicht begegnet der Leser der Tobias-Erzählung. Ihr Urheber läßt den alten Tobias voraussehen, daß die Nichtisraeliten sich bekehren und den Herrn in Jerusalem anbeten werden (14, 8—9), daß man

diese Stadt allenthalben auf Erden ehren, zu ihr wallfahren und sie beschenken wird, um dort Gott zu dienen (13, 12—14).

Hieraus wird zur Genüge ersichtlich, wieviel, ja, daß letztlich alles den Juden auf die allgemeine Durchsetzung ihrer Religion und der in ihr enthaltenen Moral ankommt. Ungemein charakteristisch ist die Bemerkung im 2. Buch der Makkabäer, daß den von Nikanor stark bedrohten Juden weniger die große Gefahr für ihre Weiber und Kinder, Brüder und Freunde, als vielmehr die für ihren heiligen Tempel Sorge macht (15, 18). Das Verhältnis zu ihrem Feind rücken die Juden niemals ausschließlich unter den politischen, sondern stets zugleich unter den religiös-sittlichen Gesichtswinkel; das eine Moment ist für sie ohne das andere gar nicht zu denken. Beide bilden eine unzerreißbare Einheit. Nur theoretisch sind sie voneinander zu scheiden; in der Praxis gehen sie immer miteinander, ineinander über. Der politische Erfolg zielt auf den religiös-sittlichen ab, und der religiös-sittliche Erfolg hat umgekehrt den politischen zur Bedingung. Die politische Herrschaft der Juden erstrebt die religiös-sittliche Herrschaft Gottes, und die religiös-sittliche Herrschaft Gottes kann nach der damaligen Auffassung der Juden einzig in der Form ihrer politischen Herrschaft verwirklicht werden.

Diese Auffassung wurzelt in einer Zeit, welche sich eine über-nationale Verbreitung religiös-sittlicher Anschauungen einfach nicht vorzustellen vermag ohne die politische Unterwerfung der einen Nation durch die andere. Wie die Juden laut vorhin angegebenen Stellen zum Herrn flehen, er möge ihre Gegner dadurch zur Achtung vor ihm zwingen, daß er ihnen seine Kraft in politisch-militärischer Hinsicht zeigt, so ist man ehemals allgemein der Meinung, daß die Völker die Respektierung ihrer Gottheiten durch die übrigen bloß auf dem politisch-militärischen Wege zu erreichen imstande sind. Der politisch-militärische Triumph erscheint geradezu als das Kriterium für die Stärke, für die Wahrheit der verehrten Gottheiten, und von hier aus ist es nur folgerichtig, daß der Sieger die Anerkennung der eigenen triumphierenden Gottheiten von seiten des Besiegten erwartet und verlangt. Mit dieser Erwartung, mit diesem Verlangen stehen die Juden gewiß nicht etwa allein. Anlässlich ihrer Bedrängung durch Nebukadnezars Feldherrn Holofernes berichtet das Buch Judith, Nebukadnezar habe Holofernes befohlen, in den bewältigten Ländern alle dortigen Götterkulte auszurotten und durch den Kultus Nebukadnezars zu ersetzen (3, 11).

Holofernes selbst erklärt, daß Nebukadnezar der einzige Gott sei (6, 2), und die Hauptleute des Holofernes wünschen dies den Juden und allen Nationen überhaupt dadurch zu beweisen, daß sie diese in die Gewalt Nebukadnezars zu bringen trachten (5, 26). Genau so streben in jener Zeit die Juden danach, unter ihrer Führung ein Reich herzustellen, welches die ganze Welt umfaßt, und mithin das Regiment ihres Gottes eben in der ganzen Welt aufzurichten. Freilich liegt insofern ein gewaltiger Unterschied vor zwischen den Juden und dem Volk Nebukadnezars sowie sämtlichen anderen Völkern, als die jüdische Religion und ihre Moral ganz ungleich höher stehen und darum später in der Tat für einen großen Teil der Erde zur Grundlage aller echten Religiosität und Moralität werden. Diese Fernwirkung der jüdischen Religion und Moral gründet sich dann keineswegs auf die politische Unterjochung der übrigen Staaten durch den der Juden; aber früher kennen diese nun einmal so wenig wie irgend jemand sonst eine solche Fernwirkung außer der durch militärische Eroberung.

So befindet sich denn der politische Imperialismus der Juden im Dienste der religiös-sittlichen Idee; er ist das Instrument ihrer Verwirklichung. Wenn die Juden zu Anfang ihrer Geschichte in Kanaan eindringen im Namen Gottes und der von ihm gebotenen Moral, so ist es nur die Konsequenz ihres ursprünglichen Programms, seine notwendige Entwicklung, daß sie im Verlauf ihrer Geschichte dazu gelangen, das Banner des Herrn und der von ihm statuierten Sittlichkeit überall, an jeder Stelle, aufgepflanzt wissen zu wollen. Den Menschen die wahre Religion und die wahre Tugend zu übermitteln, darin sieht Israel seine welthistorische Aufgabe, die es ja auch wirklich in einem nicht geringen Maße erfüllt hat.

8. Zu der genannten Aufgabe und ihrer Erfüllung fühlen die Juden sich berufen; in diesem, nur in diesem Sinne betrachten sie sich als von Gott auserwählt. Dieser tut schon Abraham kund, daß in ihm bzw. durch seine Nachfahren alle Völker der Erde gesegnet werden sollen (1. Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18). Mit Recht weist Jesus Sirach in der geschichtlichen Skizze am Schlusse seines Werks auf diese Tatsache ausdrücklich hin (44, 22—23); denn sie ist allerdings von höchster Wichtigkeit. Wirft man die Frage auf, wodurch Abraham und seine Abkömmlinge zu einem Segen für die ganze Welt werden, so vermag die Antwort einzig die zu sein, daß der Bund, welchen Gott mit

jenen schließt, es den Juden ermöglicht, ja, sie sogar dazu verpflichtet, überall und immer für den Herrn und seine Gebote einzutreten, die Achtung vor ihnen zu erwirken. Mose sagt es den Hebräern, daß ebenhier ihre Weisheit nach dem Urteil der übrigen Nationen liegt, daß diese nicht umhin können werden, das nahe Verhältnis zwischen den Hebräern und Gott zu bewundern sowie die Gerechtigkeit der von diesem erlassenen Verordnungen anzuerkennen (5. Mos. 4, 6—8). Auf solche Weise ist, wie gleichfalls Mose konstatiert, das jüdische ein dem Herrn geheiligtes, sein Eigentumsvolk, welches er sich trotz der Kleinheit Israels aus allen Völkern erwählt hat wegen des mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bundes (5. Mos. 7, 6—8). Was in Hinblick auf diesen Bund die Auserwählung zu bedeuten hat, spricht Deuteromesaja mit großer Klarheit aus, indem er Gott die Worte in den Mund legt, Gott habe Israel seinen Geist gegeben, damit es die Wahrheit zu allen Völkern hinausbringe und nicht ruhe noch raste, bis es sie auf Erden fest gegründet hat (42, 1—4). Das Volk, so heißt es bei Deuteromesaja weiter, welches der Herr sich gebildet hat, soll seinen Ruhm verkünden (43, 21). Damit es diesen Auftrag auszuführen imstande ist, also um seines auserwählten Knechtes willen, schenkt Gott Kyros Gunst (45, 4), dem Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Die Befreiung ist notwendig; denn gerade an Israel, welches Gott von seiner Entstehung an berufen hat (49, 1 u. 5), will er sich verherrlichen (49, 3). Wie das Buch von der Weisheit Salomos so schön sagt, verherrlicht er sich an seinen Kindern insofern, als er gerade durch sie das unvergängliche Licht des Gesetzes der Welt zuteil werden läßt (18, 4). Hierzu sind die Juden auserwählt, werden sie immer wieder auserwählt. Deshalb hat der alte Tobias ganz recht, wenn er die Auserwählten des Herrn auffordert, ihn zu loben und zu preisen (13, 9). Ebenso erklärt sich von hier aus die Unsterblichkeit, welche Jesus Sirach in seinem Werke Israel ganz richtig beilegt (37, 28).

Diese Unsterblichkeit ist freilich keine reine Freude; teuer genug wird sie erkaufte durch stärkstes, stets erneutes Leiden. Das Leiden wird sowohl durch den inneren wie auch durch den äußeren Feind der Juden hervorgerufen. Ihr innerer Feind ist die eigene Sündhaftigkeit, welche sie immer wieder zum Abfall von Gott und seinen Geboten treibt und hierdurch der göttlichen Bestrafung aussetzt; ihr äußerer Feind ist die Sündhaftigkeit der anderen, welche ihre göttliche Mission nicht gelten lassen

wollen, in dem Bewußtsein dieser Mission eine Anmaßung erblicken und sie um dieser vermeintlichen Anmaßung willen drangsalieren. Die Not der Juden, so führt Deuterocesaja in Hinblick auf den messianischen Gottesknecht Israel aus, geht derartig weit, daß sein Aussehen ganz und gar entstellt und seine Gestalt überhaupt nicht mehr eine menschenähnliche ist (52, 14). Jedwede Schönheit mangelt ihm, so daß er niemand gefällt (53, 2). Keiner glaubt der durch ihn übermittelten Botschaft (53, 1); alle verachten und meiden ihn (53, 3). Willig erträgt er die Mißhandlungen; er tut dabei seinen Mund so wenig auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank gebracht wird, wie ein Schaf vor denen, die es scheren (53, 7). Dabei leidet er doch einzig im Interesse derer, die ihm das Leid zufügen; er wird von ihnen gepeinigt, weil sie nicht auf das Wort hören, welches er ihnen von Gott und seinen heiligen Satzungen zu ihrer Rettung predigt. So trägt er ihre Krankheit, läßt er sich ihre Schmerzen auf (53, 4). Wegen ihrer Übertretungen wird er durchbohrt und zerschlagen (53, 5); ihre Schuld fällt auf ihn (53, 6). Er übernimmt ihre Vergehen (53, 11), büßt für ihre Sünden und bittet dennoch für die Sünder (53, 12). Die Bedeutung dieses Standpunkts für das Christentum liegt auf der Hand; das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung Jesu wurzelt ganz und gar in der Auffassung Deuterocesajas, daß der messianische Gottesknecht Israel aus freien Stücken fremde Übeltaten durch seine Qualen sühnt. Aus diesen Qualen ziehen er und auch die anderen dem Propheten zufolge einen unermesslichen Gewinn. Im glühenden Ofen des Elends wird er geprüft und geläutert (48, 10). Die Frucht dieser Läuterung ist die Erkenntnis, und aus der Erkenntnis erwächst die Gerechtigkeit; durch seine Gerechtigkeit kann er aber vielen zur Gerechtigkeit verhelfen (53, 11). Ebendiesem Zweck zuliebe haben die Juden sogar ihre Heimat verloren, verlieren müssen. Der Autor der Tobias-Schrift läßt den älteren Titelhelden sagen, Gott habe die Juden zerstreut, damit sie allenthalben seine Wunder verkünden und die sämtlichen Völker von seiner Alleinherrschaft überzeugen (13, 3). In der Tat: hierin besteht die göttliche Sendung der Kinder Israel. Über die ganze Welt sind sie versprengt worden und werden sie stets aufs neue versprengt werden, weil sie in der ganzen Welt den Sieg des Herrn und seiner Forderungen durchsetzen sollen. Von hier aus wird der Sinn ihrer ewigen Leidensgeschichte offenbar. Diese hängt mit ihrer Berufung im Dienste Gottes unzertrennlich zusammen. Die Auserwähltheit der Juden erscheint von dem nunmehr erreichten

Gesichtspunkt aus als die Auserwähltheit zum Leiden. Das Leiden folgt mit Notwendigkeit aus der ihnen übertragenen Aufgabe.

Daß sie ihrer Aufgabe oft genug untreu werden, ist nicht zu bestreiten. Dies liegt gewiß zum Teil an ihnen selbst, jedoch eben nur zum Teil. Das religiös-sittliche Gewissen, welches sie innerhalb aller Völker darzustellen haben, wird von diesen nicht immer als angenehm empfunden; so kommt es nicht selten zu Maßnahmen gegen sie, welche die Erfüllung der Aufgabe verhindern oder zum mindesten erschweren. Mögen nun die Juden in der Realität aus inneren und äußeren Gründen noch so oft versagen und ganz anderen, sehr viel irdischeren Zwecken nachgehen, so ist und bleibt nichtsdestoweniger der Idee nach ihr Ziel, ihr einziges Ziel, die Erlösung gerade derer, die sie hassen, die ihnen zu ihrem riesengroßen Schmerze über ihre Zerstreuung noch weitere Schmerzen zufügen, die Erlösung ihrer Feinde.

9. Ist dem so, dann vermag die Feindschaft für den Juden gewiß nicht das letzte zu sein. Daß dies wirklich nicht der Fall ist, beweist schon die im vorigen eingehend gewürdigte Hoffnung der Bibel auf einen kommenden Friedenszustand, in welchem es weder im Inneren noch nach außen hin irgendwelche Feindschaft gibt. Dieses Zukunftsideal wirft seine Schatten naturgemäß auf die jeweilige Gegenwart und führt in Hinblick auf diese zu dem Postulat eines humanen Verhaltens auch gegenüber dem Feind.

Wohl soll dieser im Kriege rücksichtslos bekämpft und möglichst völlig überwältigt werden; aber der Krieg wird im Namen Gottes und mit seiner Hilfe geführt. Hieraus ergibt sich die Konsequenz, daß der Mensch seine Sache wider einen Gegner gar nicht selbst betreiben, vielmehr dem Herrn überlassen soll, insbesondere die Bestrafung eines Gegners für eine von ihm zugefügte Unbill. Wie stark die Heilige Schrift den Vergeltungsgedanken in bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch betont, so wenig will sie etwas von Vergeltung in bezug auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch wissen. Dieser wird in den Sprüchen davor gewarnt, das Böse zu vergelten, vielmehr dazu ermuntert, auf den Herrn zu harren (20, 22); er soll nicht sagen, daß er an jemand so handeln wolle, wie der Betreffende an ihm gehandelt hat (24, 29). Überhaupt braucht man sich über Übeltäter nicht gar so sehr aufzuregen, da Gott ihren Lebensfaden zeitig genug zerreißen wird (24, 19—20). Von demselben Geist zeigt Jesus Sirach sich beherrscht. Wer Rache übt, so legt er dar, an dem wird der Herr sich wieder

rächen. Der Mensch soll seinem Nächsten vergeben; dann wird auch ihm für seine Sünden Vergebung von Gott zuteil werden. Bei diesem wird keiner Gnade finden, welcher der Barmherzigkeit gegen seinesgleichen ermangelt. Im Gedanken an das Ende des menschlichen Daseins und an die göttlichen Gebote, an den mit Gott geschlossenen Bund, ist jedwede Drohung wider einen anderen zu unterlassen (28, 1—9).

Erhält nun dieser andere, welcher einem zunahe getreten ist, vom Herrn die verdiente Strafe, so darf man nicht etwa darüber jubeln. Unter den Argumenten, welche Hiob für seine Schuldlosigkeit beibringt, findet sich auch dieses, daß er nicht das Ableben seines Feindes gewünscht und sich nie gefreut hat, wenn jener von einem Mißgeschick betroffen wurde (31, 29—30). Ein derartiges Verhalten Hiobs ist gewiß ganz und gar im Sinne der Bibel; denn auch in den Sprüchen wird das Frohlocken über den Fall des Widersachers untersagt und der Zorn des Herrn dafür in Aussicht gestellt (24, 17—18). Jesus Sirach verbietet insbesondere das Frohlocken über den Tod des Gegners; er fordert den Überlebenden auf, daran zu denken, daß alle Menschen sterben müssen, also auch er einmal (8, 8).

Allein die Heilige Schrift beschränkt sich nicht auf das Postulat, daß der Feind nicht zu schädigen und sein etwaiger Schaden nicht mit Wonne zu begrüßen sei; sie steigt empor bis zu dem Verlangen, daß man den Feind vor Schaden bewahre und demnach Böses mit Gutem vergelte. Dieses Verlangen findet sowohl einen praktischen Ausdruck durch die Schilderung eines vorbildlichen Tuns als auch einen theoretischen Ausdruck durch den Erlaß gewisser Vorschriften.

Was zunächst jenes vorbildliche Tun angeht, so ist es laut dem 1. Buche Samuel zweimal bei David anzutreffen, und zwar in seinem Betragen gegenüber dem ihn verfolgenden Saul. Als der letztere in der Höhle bei Engedi in die Hand Davids fällt, läßt dieser sich nicht bereden, seinem — obschon ihm so ungnädigen — König etwas zuleide zu tun. Seine Handlungsweise bewegt denn auch Saul zu der Konstatierung, daß David der Gerechtere von ihnen beiden ist, da er Gutes auf Böses erwidert (24). David hat danach noch einmal Gelegenheit zu dem Beweise, daß er in der Tat der Gerechtere ist, der, welcher Gutes auf Böses erwidert. Als er sich in das Lager des ihm aufs neue nachstellenden Saul bei Gibeath-Hachila einschleicht, willigt er nicht darein, daß Saul getötet wird; denn der Gesalbte des

Herrn ist ihm selbst dann heilig, wenn er sein Widersacher ist (26).

Daß ein solches schonendes Vorgehen gegenüber dem Widersacher nicht etwa bloß gewünscht wird, falls dieser gerade der Gesalbte des Herrn ist, sondern ganz allgemein, zeigen einige ausdrücklich gegebene diesbezügliche Anordnungen. Die mosaische Gesetzgebung macht es dem Juden zur Pflicht, das verloren gegangene Haustier eines anderen Juden und überhaupt alles diesem abhanden Gekommene dem Besitzer zurückzubringen, eventuell, wenn dieser zu weit wohnt oder unbekannt ist, im eigenen Heim aufzubewahren, bis der Besitzer benachrichtigt resp. ermittelt worden ist. Auch soll man einem anderen Juden helfen, seinen zusammengebrochenen Esel und sein zusammengebrochenes Rind auf die Beine zu bringen (5. Mos. 22, 1—4). Bei diesen Bestimmungen wird das Eigentum des Feindes nicht etwa ausgeschlossen; es wird vielmehr in sie einbezogen. Dies wird an einer weiteren Stelle des mosaischen Gesetzes offenbar, wo es ganz speziell heißt, daß man das umherirrende Rind und den umherirrenden Esel seines Feindes diesem zuzuführen sowie den Feind zu unterstützen hat, welcher den unter seiner Last niedergesunkenen Esel aufzurichten sucht (2. Mos. 23, 4—5). Im übrigen ist dem Feind nicht bloß hinsichtlich seiner Habe, sondern auch hinsichtlich seines Lebens und seiner Gesundheit Schaden fernzuhalten, Gutes anzutun. In den Sprüchen wird gesagt, man möge den hungernden Feind mit Brot speisen und den dürstenden mit Wasser tränken, da man so glühende Kohlen auf das Haupt des Feindes sammelt und der Herr es vergelten wird (25, 21—22).

Es ist gar nicht zu verkennen, daß in diesen Vorschriften das Gebot der Feindesliebe zum Ausdruck gelangt, wie doch auch auf nichts anderes als auf dieses Gebot ganz augenscheinlich die Erzählung von dem mustergültigen Verhalten Davids gegenüber Saul abzielt. Zwar ist das Gebot der Feindesliebe nicht so wörtlich formuliert worden, wie es im Neuen Testament der Fall ist und wie es im Alten bei den Geboten der Nächsten- und der Fremdenliebe geschieht; allein nicht der Wortlaut, sondern der Sinn ist entscheidend, und über ihn ist wahrlich nicht der allermindeste Zweifel möglich. Darum ist im vorigen bei den einleitenden Betrachtungen über die gesellschaftsphilosophischen Anschauungen der Heiligen Schrift mit Recht die Behauptung erhoben worden, daß das Ideal der Feindesliebe bereits vom Judentum und nicht erst vom Christentum aufgestellt wird. Wenn Jesus in der Bergpredigt des Mat-

thäus - Evangeliums meint, daß den Kindern Israel gesagt worden sei, sie sollten ihren Nächsten lieben und ihren Feind hassen (5, 43), so ist das erstere freilich unbedingt, das letztere jedoch nur sehr bedingt richtig. Der Feind ist bloß als der Gottes zu hassen; einzig im Namen Gottes, mit diesem an der Spitze, darf man gegen ihn vorgehen. Ganz anders steht es, wenn der Feind ausschließlich als des Menschen eigener Feind betrachtet wird; da hat der Mensch nicht rücksichtslos zu verfahren, seine Sache vielmehr in die Hand des Herrn zu legen und dem Feind genau so Gutes zu erweisen, wie er jedweden Mitmenschen als dem Geschöpf, dem Ebenbild der Gottheit Gutes zu erweisen hat. Es muß daher wider Jesu „Ich dagegen sage euch: Liebet eure Feinde . . .“ (5, 44) ein starkes Bedenken geltend gemacht werden; denn das „Dagegen“ ist sachlich keinesfalls haltbar. Sicher ist Jesu Eintreten für die Feindesliebe ein sehr imponierendes und unermesslich wirkungsvolles, ein in der kulturellen Entwicklung fraglos nicht zu entbehrendes; aber dieses Eintreten erfolgt nicht im Widerspruch zum Alten Testament, sondern durchaus in seinem Geiste. Auf seinem Boden ist, wie das ganze Neue Testament überhaupt, so auch — und zwar in Verbindung mit Anregungen durch die Stoa — speziell die neutestamentliche Forderung der Feindesliebe erwachsen; sie ist die — gewiß von keinem mehr als von Jesus ans Licht gezogene — höchste Blüte der alttestamentlichen Sozialethik.

Diese vollendet sich allererst in jener Forderung. Von dem Gedanken der Nächstenliebe führt sie über den der Fremdenliebe empor bis zu dem der Feindesliebe. Demnach wird die Liebe für sämtliche Beziehungen verlangt, die zwischen Menschen irgendwie möglich sind. Eine Schranke findet die Barmherzigkeit weder innerhalb des Volkstums noch durch das Volkstum, an dem Volkstum. Dies wird einwandfrei bewiesen durch Deuter 10, 17, die erörterte Vorstellung, daß der messianische Gottesknecht Israel stellvertretend für alle Menschen überhaupt leidet. So gibt es für die Barmherzigkeit keine durch die Art des Verhältnisses der Menschen zueinander bestimmte Grenze. Gerade dieser Standpunkt bildet den ewigen Ruhmestitel der Sozialethik des Judentums. Er kann vorübergehend vergessen, jedoch nie völlig preisgegeben werden; denn er ist der Standpunkt jedweder echten Sozialethik als einer solchen. Manche einzelnen Verordnungen der jüdischen Gesellschaftsmoral mögen nur aus der Zeit heraus begreiflich werden, in welcher sie entstanden sind, und mit dieser Zeit vergangen sein; der Geist jedoch, der jene Moral beherrscht,

ist unvergänglich. Es ist der Geist, von welchem alle wahrhafte Sozialethik erfüllt ist, der Geist, welcher seinen klassischen Ausdruck in den Goetheschen Versen gewonnen hat:

Edel sei der Mensch,  
Hilfreich und gut!

---

## V. DIE GERECHTIGKEITSIDEE.

1. Es hieß im vorigen, und zwar gerade erst zuletzt wieder, daß die Barmherzigkeit keine personelle Grenze hat; damit ist freilich nicht gesagt und soll auch nicht gesagt sein, daß sie nicht auf eine sachliche Schranke stößt. Wie bereits erwähnt wurde, äußert Jesus Sirach, man solle sich den ordentlich ansehen, welchen man zu unterstützen gedenkt, man solle einzig dem Guten, Gottesfürchtigen helfen, nicht aber dem Bösen, Gottlosen. Zur Rechtfertigung dieses Standpunkts lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, daß auch der Herr ein Feind der Sünder ist und sie bestraft (12, 1—6). Jesus Sirach argumentiert hier ganz richtig; denn in der Tat betrachtet auch der Gott Moses den gründlich, welchem er seine Gnade zuwendet. Wohl erweist er nicht bloß einem einzelnen Menschen, sondern sogar Tausenden seiner Nachkommen Barmherzigkeit; allein er erweist sie nur Nachkommen derer, die ihn lieben und seine Gebote halten (2. Mos. 20, 6; 5. Mos. 5, 10; 7, 9). Dieser mosaïsche Gedanke kehrt im 103. Psalm wieder, einem Psalm Davids. In ihm ist die Rede von der Treue des Herrn in seinem Verhältnis zu den Kindeskindern derjenigen, welche an dem Bund mit ihm festhalten und seine Befehle ausführen (17—18). Hier legt David dar, daß der Höhe des Himmels über der Erde die Größe der göttlichen Gnade gegen die Menschen entspricht (11), daß Gott sich dieser erbarmt wie ein Vater seiner Kinder (13), daß Gottes Huld von Ewigkeit zu Ewigkeit währt (17); jedoch an allen drei Stellen findet sich der charakteristische Zusatz, daß dies von denen gilt, welche Gott fürchten. Im 36. Psalm bittet denn David den Herrn auch bloß darum, seine Gnade an den Leuten immer aufs neue zu betätigen, die ihn kennen (11). Derselben Auffassung wie David ist auch sein Sohn Salomo. Dieser bezeichnet gleich zu Anfang seines Gebets anläßlich der Tempelweihe Gott als den Bewahrer des

Bundes und der Gnade seinen Knechten gegenüber, welche mit ganzem Herzen vor ihm wandeln (1. Kön. 8, 23; 2. Chron. 6, 14). Entsprechend kennzeichnen Nehemia (1, 5) und Daniel (9, 4) Gott als den Erhalter des Bundes und der Gnade in Hinblick auf die, welche ihn lieben und seine Anordnungen respektieren. So zieht sich diese Überzeugung durch die ganze Bibel; sie ist noch in der apokryphen Literatur anzutreffen, wie schon vorhin das Beispiel Jesus Sirachs zeigte. Dieser verleiht ihr übrigens auch sonst noch Ausdruck. Er bemerkt, daß der Herr sich denen gnädig zeigt, die sich zu ihm bekehren (17, 28), daß er sich aller erbarmt, die sich von ihm weisen lassen und auf sein Wort achten (18, 14).

Zum mindesten in dem ersten der beiden letzten Zitate aus dem Buche Jesus Sirachs sind solche gemeint, die vom Pfad der Tugend abgewichen sind und ihn wiederum beschreiten wollen. Dies wird durch den Umstand erhärtet, daß sich unmittelbar vorher die Aufforderung findet, auf sündhaftes Leben zu verzichten und sich aufs neue zum Herrn zu bekennen, da dieser seine Gnade denen nicht vorenthält, die sich bessern (17, 20—24). Danach bedeutet Jesus Sirachs Postulat, daß der, welcher der göttlichen Gnade teilhaftig werden will, sich zu Gott zu bekehren hat, das Postulat eines Zurückkehrens zu ihm. Eine derartige Rückkehr wird häufig im jüdischen Schrifttum als Bedingung für das Erlangen der göttlichen Barmherzigkeit hingestellt. Bei der Einladung zu der großen Passah-Feier, die der König Hiskia veranstaltet, läßt er allen Bürgern seines Reiches Judäa und auch des Reiches Israel sagen, sie sollten sich dem Herrn, von welchem sie abgefallen waren, wieder zuwenden, da dieser es dann an seiner Gnade und Barmherzigkeit ihnen gegenüber nicht fehlen lassen und speziell ihre in assyrische Gefangenschaft geratenen Brüder erlösen werde (2. Chron. 30, 6—9). Der Prophet Joel, welcher in seinem Bilde von dem Angriff der Heuschrecken auf das jüdische Land die Zukunft dieses Landes mit den düstersten Farben malt, rät den Gott untreu gewordenen Juden zur Umkehr mit dem Hinweis darauf, daß in diesem Falle Gott in seiner großen Gnade und Barmherzigkeit von dem geplanten Unheil vielleicht Abstand nehmen wird (2, 12—14). Wie berechtigt eine derartige Hoffnung ist, das wird aus dem Geschick der bußfertigen Stadt Ninive ersichtlich. Ihr gelingt es durch ihre Reue, den Herrn umzustimmen, der um ihres schlimmen Tuns willen ihr Verderben beabsichtigt. Gerade diese Wandlung nimmt ihm der Prophet Jona übel, welcher der Stadt in gött-

lichem Auftrag den Untergang zu weissagen hat und nun, wie er es auf Grund von seiner Einsicht in das Wesen Gottes von vornherein erwartet, seine Weissagung als unzutreffend erkennen muß (3, 10—4, 2). Daß man einer solchen Auffassung des göttlichen Charakters auch in apokryphen Werken begegnet, dafür sind die im vorigen zuletzt beigebrachten Stellen aus der Spruchsammlung Jesus Sirachs ein Beweis; sie sind jedoch keineswegs der einzige. In der Tobias-Schrift erklärt Sara, daß der Herr die mit Vergebung ihrer bösen Handlungen bedenkt, welche ihn anrufen (3, 14), und der Vater Tobias ermuntert die Sünder, sich zu bekehren und Gutes zu tun, damit die göttliche Gunst ihnen zuteil werden kann (13, 7). Das Buch Baruch läßt das wegen der babylonischen Gefangenschaft seiner Kinder wehklagende Jerusalem zuversichtlich hoffen, daß seine Einwohner zurückkommen werden infolge von der Barmherzigkeit Gottes, wenn sie diesen mit Fleiß suchen und auf ihren früheren Götzendienst verzichten (4, 21—29). Aus alledem ergibt sich, daß der als Voraussetzung der göttlichen Gnade erachtete tugendhafte Lebenswandel eine Umkehr bedeutet, die Abkehr von der bisherigen Sündhaftigkeit, jedoch keineswegs vollendete Sündlosigkeit von Anfang an. Die letztere kennt das Judentum nur bei Gott, nicht aber bei den Menschen.

Freilich sind diese gemäß Koheleth als aufrichtige Wesen vom Herrn in die Welt gestellt worden, sind sie es selbst, die eifrig vielen lasterhaften Künsten nachgehen (7, 29). Auch laut Jesus Sirach sind sie durchaus nicht etwa böse geschaffen worden (10, 22), zwingt Gott niemand zu irgendwelchen Vergehen, läßt er den Menschen vielmehr die freie Wahl (15, 14—21), zeigt er ihnen zum Zwecke dieser Wahl sowohl das Rechte wie auch das Verwerfliche (17, 6). So ist denn hier die Vorstellung anzutreffen, daß die menschliche Natur ursprünglich, daß sie an sich gut ist.

Diese Vorstellung ist ein Produkt romantischer Geisteshaltung und darum in Philosophien zu finden, welche in dieser Geisteshaltung wurzeln, etwa vor allem in der Rousseaus. Bei diesem geht der Glaube an die anfängliche, an die prinzipielle Güte der menschlichen Natur fraglos auf den Einfluß des Beginns der Heiligen Schrift zurück. Es ist auch für den vorliegenden Zusammenhang entscheidend, daß jener Glaube ganz und gar harmoniert mit der biblischen Erzählung von den ersten Menschen. Diese geben sich dem Schlechten hin, obschon sie es offenbar nicht zu tun brauchten; müßten sie es tun, so würde nämlich das

ausdrückliche göttliche Verbot seinen Sinn verlieren. Einzig deshalb, weil sie vom Herrn zum Guten bestimmt sind und dennoch aus freien Stücken dem Bösen huldigen, können sie überhaupt als strafwürdig gelten, werden sie mit dem Verlust des Paradieses bestraft.

Das Paradies verlieren nun nicht allein Adam und Eva, sondern mit ihnen zugleich ihre sämtlichen Nachfahren. Dem ist so, weil Adam und Eva, die Ureltern des ganzen Menschengeschlechts, ihre Entscheidung für das Unrecht nicht bloß im eigenen, sondern im Namen aller Menschen überhaupt vornehmen. Diese kommen seitdem von der Sünde nie mehr völlig los. Es liegt auf der Hand, daß in einer solchen Auffassung das christliche Dogma von der Erbsünde wurzelt. Dieses christliche Dogma nimmt nur ein Motiv auf und führt es mit radikaler Konsequenz durch, welches schon im Judentum ganz unverkennbar hervortritt. Wie die Annahme der Güte der menschlichen Natur dem alttestamentlichen Standpunkt in Hinblick auf die Zeit vor dem Sündenfall entspricht, so entspricht die Annahme der Schlechtigkeit der menschlichen Natur dem alttestamentlichen Standpunkt in Hinblick auf die Zeit nach dem Sündenfall.

Der letztere Standpunkt wird denn auch wieder und wieder zum Ausdruck gebracht. Schon sehr bald nach der Schilderung des Sündenfalles heißt es, daß das Dichten und Trachten des Menschenherzens böse ist von Jugend auf (1. Mos. 8, 21). Ganz besonders häufig ist dieser Gedanke im Buche Hiob anzutreffen. Bereits in seiner ersten Rede bemerkt Eliphaz, daß nicht einmal ein Engel, geschweige denn ein Mensch gerecht und rein vor Gott zu sein vermag (4, 17—19), und in seiner zweiten Rede wiederholt Eliphaz diese Bemerkung (15, 14—16). Bildad fragt in seiner dritten Rede, wie wohl ein Mensch als fehlerfrei erscheinen könne gegenüber Gott, in dessen Augen sogar der Mond nicht hell leuchtet und die Sterne nicht fleckenlos sind (25, 4—6). Auch Hiob selbst, obschon er kein Vergehen zugeben will, für das er sein schreckliches Los verdient hätte, äußert immerhin, daß aus dem Kreise der Unreinen kein Reiner zu kommen imstande ist (14, 4). Der Psalmist konstatiert, daß niemand vor dem Herrn zu bestehen wüßte, wenn dieser die Verschuldungen anrechnen wollte (130, 3). In ebendiesem Sinne richtet David in einem anderen Psalm die Bitte an Gott, mit seinem Knecht nicht ins Gericht zu gehen, da vor ihm niemand gerecht ist (143, 2). In einem weiteren Psalm stellt David fest, daß er von seiner Mutter in Sünden empfangen und geboren worden ist (51, 7). Davids

Sohn Salomo weist in seinem Gebet bei der Einweihung des Tempels darauf hin, daß es keinen Menschen gibt, der sich nicht vergeht (1. Kön. 8, 46; 2. Chron. 6, 36). In einem der auf ihn zurückgeführten Sprüche wirft Salomo die Frage auf, wer wohl von sich sagen darf, daß er sein Herz unbefleckt erhalten habe und seiner Schuld ledig geworden sei (20, 9). Selbst der Salomo des Koheleth, welchem zufolge nach den vorherigen Darlegungen der Mensch aufrichtig von Gott geschaffen wurde, ist der Meinung, es sei niemand so gerecht, daß er stets Gutes und nie Böses tue (7, 20). Er hat sogar die Überzeugung, daß das Herz der Menschen während ihres ganzen Lebens voller Bosheit und Torheit ist (9, 3).

In Anbetracht von diesem so oft ausgesprochenen Sachverhalt kann für die Betätigung der göttlichen Gnade nicht absolute, sondern nur relative Sündenfreiheit gefordert werden, die Verringerung der Sündhaftigkeit, das ehrliche Streben nach dieser Verringerung. Ein derartiges Streben setzt nun voraus, daß man seine Sünden nicht etwa zu vertuschen sucht. Wenn die eben Genannten es offen zugestehen, daß kein Mensch ohne Sünden ist, dann tun sie dies damit auch in bezug auf sich selbst, und so soll jeder einzelne seine Sünden offen zugestehen. Das offene Zugeständnis der Sünden ist die Bedingung für ihre Vergebung. Jesus Sirach warnt davor, dem Zugeständnis infolge von falscher Scham aus dem Wege zu gehen (4, 31). Hiermit verfährt der Autor der apokryphen Schrift ganz und gar im Geist der Bibel. Laut einem der ihm zugeschriebenen Sprüche lehrt Salomo, daß es niemand gelingen wird, seine Übertretungen zu verheimlichen, daß hingegen dem, welcher sie bekennt und von ihnen läßt, verziehen werden wird (28, 13). Bereits sein Vater David schildert im 32. Psalm, wie er bei Tag und Nacht unter seiner Schuld leidet, bis er sie dem Herrn beichtet und daraufhin seine Huld wiedererlangt (1—5). Der ganze 51. Psalm stellt ein Schuldbekenntnis Davids wegen seiner Handlungsweise an Uria dar sowie die Bitte an Gott um Vergebung der Schuld.

In diesem Psalm erklärt David, daß der Herr nicht Gefallen haben würde, wenn er, der Sünder, Schlacht- und Brandopfer darbrächte, sondern einzig an seiner bußfertigen Zerknirschung (18—19). In dieser sieht David also ein größeres, wichtigeres, ein wirklich echtes Opfer. Damit verinnerlicht er den Opfergedanken ganz ungemein. Die Tendenz zu dieser Verinnerlichung ist in der Heiligen Schrift allenthalben wahrzunehmen, sowohl bei

David wie anderswo. Was David anbetrifft, so tritt sie auch im 40. Psalm hervor. Hier sagt er, daß Gott mehr Wert als auf Schlacht-, Speise-, Brand- und Sündopfer auf die Fügsamkeit gegenüber seinem Willen legt, auf die Befolgung seines Gesetzes, auf die Gerechtigkeit des Lebenswandels, daß nur ein entsprechendes Verhalten des Menschen seine Hoffnung auf göttliches Erbarmen als begründet erscheinen läßt (7—12). Saul, der Vorgänger Davids auf dem Königsthron, ist sich darüber noch nicht im klaren; denn sonst würde er im Krieg wider die Amalekiter dem Befehl des Herrn nicht trotzen. Deshalb muß er sich, wie schon früher einmal erwähnt wurde, von dem Priester Samuel darauf hinweisen lassen, daß Gehorsam besser ist als Schlachtopfer (1. Sam. 15, 22). Davids Nachfolger, sein Sohn Salomo, weiß das hingegen sehr wohl, obschon er sich nach diesem seinem theoretischen Wissen später in der Praxis nicht mehr richtet. In den ihm beigelegten Sprüchen heißt es, daß die Einhaltung des Rechts, die Übung der Gerechtigkeit, dem Herrn angenehmer ist als Opfer (21, 3), daß ihm besonders das Opfer des Gottlosen ein Greuel ist, zumal dann, wenn es um einer gelungenen Freveltat willen dargebracht wird (21, 27).

Diese Gedanken kehren bei den Propheten immer wieder. Jesaja bemerkt mit großer Eindringlichkeit, daß der Höchste keine Opfer und keine festlichen Zusammenkünfte an den Feiertagen wünscht, falls Gottlosigkeit herrscht und Blutschuld vorliegt, daß er vielmehr Reinigung von den Sünden will, gute Handlungen, Durchsetzung des Rechts (1, 10—17). Nach Deuterodesaja muß es büßen, wer in Sünden zum Opfer schreitet (66, 3—4). Jeremia zufolge schließen dieses und Weihrauch die Vergeltung für den Mangel an Respekt gegenüber dem göttlichen Wort, dem göttlichen Gesetz, nicht aus (6, 19—21), stellt Gott den Gehorsam weit höher als die Opfer (7, 22—23), halten die letzteren so wenig wie irgendwelche Gelübde das verdiente Strafgericht auf (11, 15—17), wird dieses über die Übeltäter trotz ihrer Opfer und ihres Fastens kommen (14, 12). Hosea predigt seinen Glaubensbrüdern, der Herr habe mehr Interesse als an den Opfern daran, daß man ihn liebt und erkennt (6, 6), und er werde die Israeliten ungeachtet ihrer Opfer um ihrer Frevel willen schwer heimsuchen (8, 13). Dasselbe prophezeit ihnen Amos, welcher Gott die Worte in den Mund legt, er wolle weder von den Opfern noch von den Festen und Festversammlungen der götzendienerischen Israeliten etwas wissen, sondern einzig vom Recht und von der Gerechtigkeit (5, 21—27). Auch laut

Micha fordert der Herr nicht Opfer, sondern das Recht und überdies noch Liebe sowie Demut (6, 6—8).

Von den Verfassern apokrypher Schriften ist es Jesus Sirach, der diese Einstellung wiederholt und mit ganz besonderer Energie zum Ausdruck bringt. Er ermahnt den Sünder, sich nicht einzubilden, daß er sich durch Opfer vor Gott zu justifizieren vermag (7, 9). Die Schuld, so wird ausgeführt, ist nicht durch noch so viele Opfer zu sühnen; denn diese sind dem Herrn verhaßt, wenn sie von Gottlosen stammen, vor allem in dem Falle, daß unrechtmäßig erworbenes, von einem Armen erpreßtes Gut dabei verwendet wird (34, 21—24). Nein, ein echtes Sühnopfer, überhaupt ein echter Gottesdienst ist einzig die Abkehr von der Sünde (35, 5); nur der, welcher die göttlichen Gebote hält, bringt ein wahrhaft reiches Opfer (35, 1), nämlich ein inneres. Freilich soll man deshalb nicht etwa die äußeren Opfer unterlassen; allein diese sind eben dem Höchsten bloß dann angenehm, wenn sie von einem Gerechten herkommen (35, 6—9).

Bei dieser seiner Bemühung um eine Verinnerlichung, Moralisierung des Opfers im allgemeinen wendet sich Jesus Sirach auch speziell dem Dankopfer zu. Allerdings ist die Tendenz zu seiner Vertiefung, Vergeistigung, schon sehr viel älter. Bereits in den Psalmen wird darauf hingewiesen, daß man nicht Tiere, sondern Dank opfern soll (50, 8—14 u. 23), daß dieser ein willkommeneres Opfer ist als jene (69, 31—32). Hosea rät den sündigen Israeliten, ihre Freveltaten zu bereuen und nach der Vergebung ihrer Schuld durch den Herrn diesem statt Farren Danklieder zu weihen (14, 3). Jona gelobt in seinem Gebete Gott, ihm nach seiner Rettung laute Danksagung als Opfer darzureichen (2, 10). Der Engel Raphael fordert die beiden Tobias auf, für die ihnen erwiesene Gnade Gott zu loben und ihm zu danken (12, 7—8 u. 20), und sie tun dies dann auch (12, 22). Dieselbe Aufforderung richtet Jesus Sirach, um nunmehr auf ihn zurückzukommen, an alle Menschen überhaupt, und zwar mehr als einmal (17, 8 u. 25—27; 39, 19—20 u. 41; 50, 24). In diesem Sinne beginnt auch er selbst das Gebet, welches das Schlußkapitel seines Werkes einleitet, mit dem Lobe Gottes und dem Dank an ihn (51, 1), und gegen das Ende des Kapitels erklärt er, der Herr habe ihm durch seine Erleuchtung mit Weisheit (51, 27) eine neue Zunge gegeben, damit er ihn lobe (51, 30). Ein solches Lob erscheint Jesus Sirach wichtiger als ein Opfer, ja, es erscheint ihm als das wahre Opfer, und er meint damit nicht nur ein rein äußerliches, bloß theoretisches Lob mit dem Munde,

sondern zugleich ein innerliches, welches in dem praktischen Verhalten des Menschen seinen Ausdruck findet. Dies geht daraus hervor, daß er speziell die Betätigung der Barmherzigkeit als das rechte Lobopfer kennzeichnet (35, 4). Der Einstellung Jesus Sirachs zu der Frage nach dem Lobe Gottes entspricht naturgemäß seine Einstellung zu der mit dieser Frage nahe zusammenhängenden nach dem Dank an Gott. Dieser Dank dünkt ihn das richtige Speiseopfer zu sein (35, 3). Wie beim Lob, so handelt es sich für ihn auch beim Dank nicht allein um ein Reden, vielmehr auch um ein Tun; durch sittliches Tun hat man ihm zufolge dem Herrn den schuldigen Dank abzustatten. Die Beachtung der göttlichen Gebote spricht Jesus Sirach als das echte Dankopfer an (35, 2). So tritt der gute, der gerechte Lebenswandel auch hier als der eigentliche Sinn des Opfers auf, als die Bedingung für seine Wirksamkeit.

Der gute, der gerechte Lebenswandel tritt nicht minder als der eigentliche Sinn des Fastens auf, als die Bedingung für seine Wirksamkeit. Vom Fasten ist einmal bereits im vorigen gesprochen worden; es wurde nämlich gemeinsam mit dem Opfern erwähnt an einer der zitierten Jeremia-Stellen, an welcher es heißt, daß das göttliche Strafgericht über die Frevler ihrem Fasten und Opfern zum Trotz hereinbrechen wird (14, 12). Auch der zweite Jesaja eröffnet den Juden, daß das Fasten der Bösen zwecklos ist, daß das wirkliche, Gott wohlgefällige Fasten die Übung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit voraussetzt, ja, in dieser Übung besteht (58, 3—8). Ebenso predigt Sacharja, daß es nicht auf das Fasten ankommt, sondern auf die Vermeidung von Unrecht und auf die Bezeugung von Liebe (7, 4—10). Jesus Sirach vergleicht den, der für seine Sünden fastet und dann aufs neue sündigt, mit einem Menschen, der sich nach der Berührung einer Leiche gereinigt hat und hinterher wiederum die Leiche berührt (34, 30—31). Wie für das Opfer, so ist mithin nicht minder für das Fasten von entscheidender Bedeutung das anständige Betragen; dieses ist die *conditio sine qua non* für das göttliche Wohlgefallen am Opfernden und Fastenden in gleicher Weise, die *conditio sine qua non* dafür, daß das Flehen sowohl des Opfernden als auch des Fastenden von Gott erhört wird.

Nichts vermag besser, klarer als diese Erörterung der Probleme des Opfers und des Fastens zu zeigen, daß die Gnaden-erweisungen des Herrn nicht etwa als blinde, willkürliche vorgestellt werden; es ist durch jene Erörterung vielmehr die Überzeugung kund geworden, daß der Herr seine Gnade sehend, mit

Bedacht erweist. Gnade muß durch Tugend verdient, die Barmherzigkeit eine gerechte sein. Dies gilt nicht bloß von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, sondern auch von der des Menschen, welcher doch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist und folglich ihm nachzueifern hat. Gleich Gott soll auch der Mensch seine Hilfe nur dem Würdigen zuteil werden lassen, wie Jesus Sirach es an einer schon zweimal herangezogenen Stelle verlangt (12, 1—6). Würdigkeit und Hilfe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Tugend und Gnade gehören demnach zusammen; sie sind voneinander gar nicht zu trennen. Darum wird auch die eine so oft in Verbindung mit der anderen genannt.

Wie sehr dies der Fall ist, das beweisen schon verschiedene der soeben anlässlich der Behandlung der Opfer- und Fastenfrage beigebrachten Zitate. Was zunächst die Opferfrage betrifft, so setzt Micha dem äußeren Opfer als inneres nicht bloß die Übung des Rechts und nicht bloß die Übung der Liebe, sondern die Übung sowohl des Rechts wie auch der Liebe entgegen (6, 8). Genau so erblickt Jesus Sirach das echte Opfer zugleich in der Gerechtigkeit (35, 8—9) und in der Barmherzigkeit (35, 4). Entsprechend kennzeichnet der zweite Jesaja das echte Fasten einmal als Verzicht auf jedwede Gewaltsamkeit und sodann als Pflege ausgedehnten Wohltuns (58, 6—8). Auch Sacharja hält für ungleich wertvoller als ein rein mechanisches Fasten einerseits das Vermeiden von Unrecht und andererseits das Gewähren von Liebe (7, 9—10).

Es gibt außer diesen noch eine ganze Reihe sonstiger Stellen, an welchen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gemeinsam aufgeführt werden. Solche finden sich zum Beispiel in den Psalmen. In einem von ihnen wird gesagt, daß der Herr das Recht schätzt, und in unmittelbarem Anschluß wird hinzugefügt, daß die Erde von der Güte des Herrn voll ist (33, 5). An Hand von einem anderen Psalm wurde im vorigen darauf hingewiesen, daß David Gott bittet, seine Gnade denen zu erhalten, die ihn kennen; es wurde jedoch dabei noch nicht bemerkt, daß David Gott sofort ferner bittet, seine Gerechtigkeit denjenigen zu bewahren, welche redlich gesinnt sind (36, 11). Auch konstatiert David in einem weiteren Psalm, daß der Höchste in all seinem Handeln sowohl gerecht als auch gütig ist (145, 17). Endlich mag noch erwähnt werden, daß der Prophet Hosea Israel durch den Herrn auffordern läßt, weder von der Liebe noch vom Recht zu lassen (12, 7).

Über den innigen, unzerreißbaren Zusammenhang beider ist auf Grund von alledem ein Zweifel gar nicht möglich. Dieser

Zusammenhang ist nun nicht etwa ein unklarer, ungeordneter, sondern ein eindeutig bestimmter, stufenmäßig gegliederter.

Hat zunächst einmal die Barmherzigkeit, wie dargelegt wurde, eine gerechte zu sein, so wurzelt sie eben in der Gerechtigkeit. Danach ist die Barmherzigkeit die höhere, höchste und die Gerechtigkeit die fundamentalere, fundamentalste Tugend des sozialen Lebens. Innerhalb des Konnexes zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stellt jene die erste und diese die zweite Stufe dar. Nur über die erste kann man zur zweiten Stufe gelangen. Einer Barmherzigkeit, welche sich nicht auf die Gerechtigkeit stützt, fehlt die Grundlage; sie schwebt gewissermaßen in der Luft. Das tut sie in der Tat beim Menschen gar nicht selten. Seine Barmherzigkeit ist durchaus nicht immer in der Gerechtigkeit verankert; er wird oft gerade in seiner, durch seine Barmherzigkeit ungerecht. Bei Gott geschieht das nie, und darum sollte es auch beim Menschen nicht der Fall sein, für dessen Barmherzigkeit die göttliche das Vorbild sein muß. Gottes, d. h. die echte Barmherzigkeit hebt unter gar keinen Umständen die Gerechtigkeit auf; sie läßt diese voll und ganz gewähren und folgt ihr nach, um die von ihr verursachten Schäden zu heilen.

Genau so wird es im Buche Tobias geschildert. Sara hegt die zuversichtliche Hoffnung, daß all ihr Unglück durch Glück wettgemacht werden wird; denn sie ist felsenfest davon überzeugt, daß der Gottesfürchtige nach der Anfechtung Trost, aus der Trübsal Erlösung, im Anschluß an die Züchtigung Gnade finden wird (3, 14 u. 22—23). Dieselbe Überzeugung hat der alte Tobias. Er dankt dem Herrn dafür, daß er ihm nach der Heimsuchung wieder geholfen hat (11, 17), und er erblickt hierin ein allgemeines Charakteristikum des Höchsten, von dem Tobias sagt, daß er erst zürne und dann seine Gunst zeige (13, 2). Tobias wird sein eigenes Schicksal zum Schlüssel für das Verständnis des Schicksals seiner Glaubensbrüder überhaupt, soweit diese damals im assyrischen Exil schmachten; denn er bemerkt in bezug auf die gefangenen Juden, daß Gott sie ihrer Sünden wegen bestraft hat, ihnen aber in seiner Güte Unterstützung gewähren wird (13, 4). In diesem Geiste sieht Tobias das zukünftige Los Jerusalems voraus. Es ist ihm nicht fraglich, daß die in dieser Stadt begangenen Frevel viel Leid über sie bringen werden; es ist ihm jedoch ebensowenig fraglich, daß der Herr sich hernach seiner Stadt aufs neue liebend zuwenden wird (13, 10). Nun könnte man das Problem aufwerfen, inwiefern denn eigentlich die fromme Sara und inwiefern vor allem

Tobias, von dem so besonders viel Rühmlches berichtet wird, das Unheil verdienen, welches sie trifft; dieses mutet mehr wie eine Prüfung als wie eine Strafe an. Immerhin ist hier, ganz wie bei Hiob, daran zu denken, daß nach der vorhin entwickelten jüdischen Auffassung kein Mensch ohne Sünden vor Gott dasteht. Schließlich interpretieren doch Sara und Tobias selbst ihr Mißgeschick als eine Züchtigung von seiten Gottes und zweifeln nicht im mindesten an der göttlichen Gerechtigkeit. Das unterscheidet sie nun freilich von Hiob. Es ergibt sich mithin als Quintessenz dieser Betrachtungen über die Tobias-Schrift, daß zuvörderst der Gerechtigkeit vollkommene Genüge geschehen muß und dann erst die Barmherzigkeit einsetzen darf. Diese hat also die Gerechtigkeit zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung.

Umgekehrt fordert die Gerechtigkeit die Barmherzigkeit als ihre unentbehrliche Ergänzung. Wie der Herr sich nicht auf die Durchsetzung des Rechts beschränkt, zu ihr vielmehr die Gnaden-erweisung hinzufügt, so soll es nicht minder beim Menschen sein; auch dieser soll den Schritt von der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit tun. Freilich hat auch der Allergerechteste keinen Anspruch auf die göttliche Barmherzigkeit; nichtsdestoweniger führt die Gerechtigkeit mit innerer Notwendigkeit zur Barmherzigkeit hin, ist diese tief im Wesen der Gerechtigkeit verankert. Nicht umsonst heißt es in den Sprüchen, daß der Gerechte weiß, wie seinem Vieh zumute ist (12, 10); er weiß es gerade als ein Gerechter. Der Zusammenhang, in welchem der Pentateuch die Vorschrift ausspricht, einem Ochsen, während er drischt, das Maul nicht zu verbinden (5. Mos. 25, 4), läßt diese Vorschrift geradezu als eine solche des Rechts erscheinen. Auch Jesus Sirach ersucht übrigens den Tierhalter, sich um seine Tiere zu kümmern (7, 24). Die Bezugnahme auf das Verhältnis des Menschen zum Tier dient hier nur zu einem speziellen Beispiel für den universellen Gedanken, daß die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit keinesfalls ermangeln darf. Eine mit übertriebenem Radikalismus durchgeführte, eine unbarmherzige Gerechtigkeit hört auf, Gerechtigkeit zu sein. Die Bedeutung des Rechts liegt doch gerade darin, zum Frieden zwischen den Menschen beizutragen, zu ihrer Harmonie. In diesem Sinne findet sich bei Hosea das schöne Wort, daß man Gerechtigkeit säen und Liebe ernten soll (10, 12).

Aus der Tatsache, daß einerseits diese Intention der Gerechtigkeit auf die Barmherzigkeit eine unabdingbare ist, und aus

dem Umstand, daß andererseits die Barmherzigkeit in der Gerechtigkeit ihre unvermeidliche Grundlegung findet, wird es ersichtlich, daß das Verhältnis beider ein korrelatives ist. Eine derartige Wechselbeziehung ist zwischen Gliedern eines einheitlichen Systems vorhanden. Um Systemglieder handelt es sich bei der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit allerdings. Sind sie auch nicht die einzigen, so sind sie doch hochwertige Glieder im allgemeinen System der Moral; sie sind sogar die entscheidenden im besonderen System der jüdischen Moral. Die Glieder eines Systems sind aufeinander angewiesen. Ein jedes hat seine eigentümliche Funktion zu erfüllen; aber keines kann diese Funktion erfüllen ohne Rücksicht auf alle übrigen und ohne die Unterstützung durch alle übrigen. Dies ist damit gegeben, daß innerhalb des Systems ein jegliches Glied seinen ganz bestimmten Stellenwert hat und zugleich die sämtlichen Glieder zur Einheit des Systems verknüpft, die sämtlichen Stellen solche innerhalb eines einheitlichen Systems sind. So haben auch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ihren ganz bestimmten Stellenwert innerhalb des einheitlichen Moralsystems. Spezifische Aufgaben liegen ihnen ob; allein die Gerechtigkeit vermag einzig in Hinblick auf die Barmherzigkeit und diese einzig in Hinblick auf jene ihrer spezifischen Aufgabe nachzugehen. Sie fordern sich mithin gegenseitig, und zwar fordert die Gerechtigkeit die Barmherzigkeit als ihre unentbehrliche Ergänzung, die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit als ihre unentbehrliche Voraussetzung.

Ihre Relation läßt sich mit der kausalen vergleichen; ja, in gewissem Sinne ist sie selbst eine kausale, ist die Gerechtigkeit die Ursache und die Barmherzigkeit die Wirkung. Freilich ruft die Gerechtigkeit keineswegs mit mechanischer Notwendigkeit die Barmherzigkeit hervor, und die Barmherzigkeit wird keineswegs mit mechanischer Notwendigkeit gerade durch die Gerechtigkeit bedingt. Man begegnet einem Gerechtigkeitsstarrsinn, der keine Barmherzigkeit kennt, und man begegnet einer Barmherzigkeit, die sich weit von aller Gerechtigkeit entfernt. Auf solche Fälle stößt man im realen Sein; bei der Moral handelt es sich jedoch um das Reich des idealen Sollens. In diesem Reich ruft in der Tat die Gerechtigkeit mit Notwendigkeit die Barmherzigkeit hervor, wird in der Tat die Barmherzigkeit mit Notwendigkeit nur durch die Gerechtigkeit bedingt, zwar nicht mit jener mechanischen Notwendigkeit, welche in der Realität eine so große Rolle spielt, wohl aber mit jener teleologischen Notwendigkeit, welche alle Idealität beherrscht. Unter dem teleo-

logischen Aspekt erscheint die Gerechtigkeit als sicheres Mittel, um die Barmherzigkeit als Zweck zu erreichen, erscheint die Barmherzigkeit als der Zweck, welcher ausschließlich durch das Mittel der Gerechtigkeit zu erreichen ist. Wie dargetan wurde, ist die menschliche Gerechtigkeit der Weg, dessen nicht zu verfehlendes Ziel die göttliche Barmherzigkeit darstellt, ist die göttliche Barmherzigkeit ein Ziel, welches einzig auf dem Wege menschlicher Gerechtigkeit zu gewinnen ist. Was vom Verhältnis des Menschen zur Gottheit gilt, das sollte auch vom Verhältnis des Menschen zum Menschen gelten, dessen Vorbild durchgängig die Gottheit zu sein hat. Auch im rein menschlichen Bereich sollte stets die Gerechtigkeit als ihre Wirkung die Barmherzigkeit nach sich ziehen, sollte diese nie eine andere Ursache haben als die Gerechtigkeit.

Durch die Kennzeichnung der Gerechtigkeit als Ursache und der Barmherzigkeit als Wirkung ist die Beziehung zwischen beiden noch nicht erschöpfend charakterisiert. Weder im Mechanischen noch im Teleologischen liegt nur der einseitige, geradlinige Fortschritt vor, welcher von der Ursache zur Wirkung führt; vielmehr strahlt diese auf jene zurück, übt auch die Wirkung auf die Ursache einen Einfluß aus. Erst dadurch wird die Relation zu jener Korrelation, als welche zuvor der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angesprochen wurde. Für die Welt des Mechanischen bringt dies das dritte der drei berühmten Bewegungsgesetze Newtons zum Ausdruck. Laut ihm entsprechen Wirkung und Gegenwirkung einander, gibt die Wirkung der Ursache zurück, was sie von ihr empfängt. Analog ist es nun auch in der Welt des Teleologischen. Nicht bloß schafft das Mittel den Zweck herbei; auch umgekehrt bestimmt der Zweck das Mittel. Zwar pflegt man zu sagen, daß der Zweck die Mittel heiligt, und in der Realität richtet man sich denn auch oft genug nach dieser Maxime; aber es ist kein Zweifel darüber möglich, daß es vom idealen Standpunkt der Moral aus nicht so sein sollte. Ebendarum werden doch die Opfer und das Fasten der Sünder abgelehnt als Mittel, um der göttlichen Barmherzigkeit teilhaftig zu werden; diese läßt als taugliches Instrument bloß die Opfer und das Fasten der Gerechten gelten, also die Gerechtigkeit. Es liegt demnach der Barmherzigkeit genau so viel an der Gerechtigkeit, wie der Gerechtigkeit an der Barmherzigkeit liegt. Von hier aus betrachtet, kehrt sich die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit um, wird die Barmherzigkeit ihrerseits zum Mittel und die Gerechtigkeit zum erstrebten Zweck. Gerade dies

folgt aus dem Gedanken der Verbundenheit von Wirkung und Gegenwirkung, daß das Kausalverhältnis zwar unangetastet bleibt und sich dennoch zugleich in sein Gegenteil verwandelt, daß wohl auf der einen Seite A die Ursache und B die Wirkung ist, nichtsdestoweniger auf der anderen Seite B zur Ursache und A zur Wirkung wird. Die Gerechtigkeit ist und bleibt die Ursache, welche auf die Barmherzigkeit als ihre Wirkung hinzielt; nicht minder jedoch etabliert sich die Barmherzigkeit als die Ursache, welche die Gerechtigkeit als ihre Wirkung herbeizuschaffen trachtet.

Auch der letztere Gesichtspunkt tritt im jüdischen Schrifttum sehr klar hervor. Der Psalmist erklärt ausdrücklich, bei Gott sei Vergebung, damit man ihn fürchte (130, 4), d. h. sich durch nunmehrige Beachtung seiner Gebote eines sittlicheren Lebenswandels befleißige. Diese Einstellung findet sich auch in der Schrift von der Weisheit Salomos, wo gesagt wird, daß Gott den Menschen ihre Sünden verzeiht zum Zwecke ihrer Läuterung (11, 23). Den in der Bibel berichteten Umstand, daß Gott den nach Kanaan ziehenden Hebräern Hornissen als Landplage voranschickt (2. Mos. 23, 28; 5. Mos. 7, 20; Jos. 24, 12), interpretiert der Verfasser der Schrift in dem Sinne, daß der Herr die lasterhaften Kanaaniter nicht sofort durch das Schwert der Hebräer umkommen lassen, sondern ihnen erst zur Umkehr, zur Buße, Gelegenheit geben will, die sie freilich nicht wahrnehmen (12, 8—10). Der Autor zieht hieraus die Schlußfolgerung, daß den Juden angesichts der Milde Gottes sogar gegenüber ihren und also auch seinen Feinden erst recht die Aufgabe eines tugendhaften Verhaltens erwächst (12, 19—21). Dieselbe Schlußfolgerung zieht er aus einer Vergleichung der stets vorübergehenden, niemals völlig vernichtenden Strafen, durch welche der Herr die Kinder Israel züchtigt, mit den tödlich wirkenden Strafen, welche der Herr über die Ägypter bringt (16, 5—12). Hieraus geht hervor, daß Gott bei seiner Betätigung der Barmherzigkeit keine andere Absicht zugeschrieben wird als die, den Menschen gerechter in der weitesten Bedeutung dieses Worts zu machen.

Im Verein mit den früheren Darlegungen wird es gerade hierdurch offenbar, wie ungemein vielseitig, wie stark verschlungen die Beziehungen zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind. Die Fäden schießen hinüber und herüber; die eine von der anderen abzulösen, ist gar nicht möglich, es sei denn in der theoretischen Abstraktion. Dies hat man sich besonders dann zu vergegenwärtigen, wenn die Idee der Gerechtigkeit als das Haupt-

prinzip der biblischen Ethik, die möglichst umfassende Verwirklichung dieser Idee als die spezifische Funktion des Judentums gekennzeichnet wird; es ist dann stets zugleich mit der Gerechtigkeit die von ihr unabtrennbare Barmherzigkeit mitzudenken.

2. So verhält es sich etwa, wenn es laut einem schon herangezogenen Worte Deuterocesajas als die Aufgabe des Gottesknechtes Israel betrachtet wird, durch leidgewirkte Erkenntnis zur Gerechtigkeit zu gelangen und auf Grund von seiner eigenen Gerechtigkeit vielen anderen zur Gerechtigkeit zu verhelfen (53, 11), also diese allenthalben durchzusetzen. Damit wandelt Deuterocesaja durchaus auf dem Wege, der von Mose selbst ausgeht. Dieser sagt an einer ebenfalls bereits angeführten Stelle den Juden, ihre Weisheit solle nach dem Urteil der übrigen Völker in ihrem Gehorsam gegenüber den gerechten Vorschriften bestehen, welche ihnen der Herr gegeben hat, d. h. in der Gerechtigkeit ihrer Gesetze und des diesen Gesetzen folgenden Lebenswandels (5. Mos. 4, 6—8). Auch Mose erblickt mithin die göttliche Sendung Israels in der Ausübung vorbildlicher Gerechtigkeit. Wenn er hierin Israels Weisheit setzt, dann statuiert er den allerinnigsten Zusammenhang, ja, die Identität von Weisheit und Gerechtigkeit. Dieser Zusammenhang, diese Identität von Weisheit und Gerechtigkeit wird in der jüdischen Literatur auch sonst statuiert, und die Statuierung entbehrt gewiß nicht der sachlichen Haltbarkeit.

Eigentlich liegt sie auch auf der Linie der platonischen Ethik. Dieser zufolge hat die Weisheit eine spezielle Beziehung auf die Vernunft, wie das ja auch nicht anders sein kann; sie ist die Tugend des Denkens. Nun ist nach Platon die Funktion des Denkens sowohl theoretische Erkenntnis wie auch praktische Gestaltung des Lebens. Was die letztere anbetrifft, so wird eben das Leben durch die Weisheit, als ein weises, zu einem sittlichen. Damit erhält die Weisheit einen Charakter, welcher über den einer bloßen Spezialtugend weit hinausgeht; sie wird zur universellen sittlichen Tugend, zur sittlichen Universaltugend schlechthin. Dasselbe gilt nun von der Gerechtigkeit; denn für Platon besteht letzten Endes die Sittlichkeit in nichts als in der Gerechtigkeit. Zwar nennt er diese als eine besondere Tugend neben den übrigen; nichtsdestoweniger räumt er ihr eine exzeptionelle Stellung ein. Während er den sonstigen Tugenden eine feste Relation auf einen bestimmten Seelenteil zuschreibt, der Weisheit

auf das Denken, der Tapferkeit auf den Willen, der Besonnenheit auf die Begierden, verzichtet er bei der Gerechtigkeit hierauf; gerecht ist ihm diejenige Seele, welche alle jene drei Tugenden besitzt und damit die Moral überhaupt, also die sittliche Seele als eine solche. Koinzidiert so die Sittlichkeit einerseits mit der Weisheit und andererseits mit der Gerechtigkeit, so müssen Weisheit und Gerechtigkeit nicht minder koinzidieren. Mag Platon beide auch zusammen mit weiteren Tugenden aufführen und sie sowohl von diesen wie auch voneinander unterscheiden, was in gewisser Weise sicherlich ganz richtig ist, so folgt dennoch gerade aus den gekennzeichneten platonischen Voraussetzungen, daß Weisheit und Gerechtigkeit zuletzt und zutiefst die Tugend an sich darstellen und in diesem Sinne ein und dasselbe sind.

Gerade hierauf beruht die Verwandtschaft der jüdischen mit der platonischen Geisteshaltung in der Ethik. Allerdings geht in Hinblick auf den Zusammenhang von Weisheit und Gerechtigkeit die Auffassung des Judentums womöglich noch weiter als die Platons. Dieser legt dem Denken, als dessen spezielle Tugend er die Weisheit charakterisiert, nicht bloß die Aufgabe praktischer Lebensgestaltung, sondern auch die rein theoretischer Erkenntnis bei; demnach ist nur die praktische Seite der Weisheit, die praktische Weisheit, das, was er mit der Gerechtigkeit so eng verknüpft. Von einer rein theoretischen Erkenntnis im Sinne Platons weiß die alte jüdische Literatur kaum etwas. Wohl gründet selbstverständlich auch diese die Weisheit auf die Erkenntnis; allein für sie hat in einem ungleich höheren Grade als für den griechischen Philosophen die Erkenntnis Gott zum Gegenstande. Handelt es sich vorwiegend oder gar einzig um Gotteserkenntnis, so hört die Erkenntnis von vornherein auf, eine rein theoretische zu sein, so erhält sie alsbald eine Wendung zum Praktischen. Eine Erkenntnis von Gott ist nur möglich auf Grund von dem, wodurch, worin er sich offenbart; er hat sich aber nach jüdischer Überzeugung durch nichts so sehr offenbart wie durch seine Gebote. Demnach vermag für die Juden die Weisheit vor allem bloß die Erkenntnis der Gesetze auszumachen, welche Gott ihnen für die Lebenspraxis gegeben hat, sowie die Befolgung jener Gesetze in dieser Lebenspraxis. Auf die Art verliert die Weisheit so ziemlich jedwede theoretische Bedeutung; sie wird zu einer ausschließlich praktischen. Als eine solche fällt sie dann allerdings restlos mit der Gerechtigkeit zusammen, diesem sittlichen Prinzip der Lebenspraxis. Nicht wenige Äußerungen jüdischer Autoren bezeugen das.

In den auf Salomo zurückgeführten Sprüchen heißt es, daß das ernsthafte Suchen nach Weisheit zum Verständnis des Gerechten führt, des Guten (2, 9). Es kann gewiß nicht wundernehmen, daß dasjenige Schrifttum der Juden, welches sich mit dem Problem der Weisheit beschäftigt, vornehmlich an den weisen König Salomo anknüpft. So legt der Verfasser des Buches von der Weisheit Salomos diesem die Bemerkungen in den Mund, daß die Weisheit nie einem Bösen innewohnt, einem Sünder (1, 4), daß der, welcher sie liebt, ihren Vorschriften auch nachkommt (6, 19), daß sie Gerechtigkeit lehrt und überhaupt alles, was dem Menschen wahrhaft nützt (8, 7). Das Element des Nutzens ist von dem jüdischen Weisheitsbegriff nicht abzutrennen; ebendarin besteht ja sein eminent praktisches Wesen. Freilich ist nicht etwa der sinnliche, sondern der sittliche Nutzen gemeint. Die Weisheit ist für den Juden in demselben Sinne praktisch, in welchem Kant von der praktischen Vernunft spricht. Hieran ist zu denken, wenn Jesus Sirach sagt, daß ein weiser Mann, der sich nicht brauchen läßt, ebenso unnütz ist wie ein vergrabener Schatz, daß besser der Tor als der Weise sich verbirgt (20, 32—33). Der Zweck, zu dem dieser gebraucht wird, der Grund, aus dem er sich nicht verbergen darf, ist der, daß durch seine Weisheit die anderen Menschen gerechter werden sollen, moralischer. Nun zeigt sich dem Standpunkt des Judentums zufolge die Gerechtigkeit, die Moralität, einzig in dem Gehorsam gegenüber den göttlichen Anordnungen. Darum erklärt Jesus Sirach, daß der, welcher der Weisheit dient, Gott dient, den richtigen Gottesdienst vollzieht (4, 15). Was der Autor unter dem richtigen Gottesdienst versteht, ergibt sich ohne weiteres aus seiner bereits gewürdigten Interpretation der speziellen gottesdienstlichen Handlungen des Opfern und des Fastens. Wie beim Opfern und Fasten im besonderen, so ruht für ihn beim Gottesdienst überhaupt das Schwergewicht auf einem gerechten, tugendhaften Verhalten, welches den Geboten des Herrn entspricht. Da dieser seine Gebote gerade und unmittelbar nur den Juden gegeben hat, so wird Jesus Sirachs eigentümliche Äußerung begreiflich, daß die Weisheit gerade und nur bei den Juden eine Stätte gefunden habe (24, 4—16). Diese eigentümliche Äußerung ist außerordentlich bezeichnend. Jesus Sirachs Spruch-Sammlung ist in einer Zeit entstanden, zu welcher den Juden die griechische Kultur mit ihren Bemühungen um theoretisch-wissenschaftliche Einsichten schon sehr wohl bekannt ist. Wenn Jesus Sirach dennoch behauptet, daß die Weisheit allein bei den

Juden heimisch sei, so ist dies ein Beweis dafür, daß er mit bewußter Absicht die theoretisch-wissenschaftliche Weltweisheit nicht sonderlich anerkennt, vielmehr in der Hauptsache einzig die auf die sittliche Lebenspraxis bezügliche Gottesweisheit. Er sucht so den durch das Eindringen des Hellenismus veränderten Verhältnissen zum Trotz die alte Einstellung des Judentums aufrecht zu halten, welches von jeher in erster Linie bloß von einer praktischen Weisheit etwas wissen will, von der Weisheit als einer praktischen.

Daß und wie sehr dies der Fall ist, wird am besten dem Beispiel Salomos entnommen, dieses weisesten Königs der Juden, dieser Inkarnation des jüdischen Weisheitsideals. Als der Herr den frommen Salomo nach seinem Opfer zu Gibeon fragt, welche Gnade er ihm gewähren solle, bittet sich Salomo gar nichts anderes aus als Weisheit, und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf seine große Jugend einerseits und auf die Schwierigkeit des Herrscherberufes andererseits; er will Weisheit, um zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden und auf Grund von diesem Unterscheidungsvermögen sein Volk gerecht regieren zu können (1. Kön. 3, 4—9; 2. Chron. 1, 6—10). Es ist also keinerlei theoretische, sondern rein praktische Weisheit, um welche er Gott ersucht. Dieser sagt ihm sofort die Erfüllung seines Wunsches zu aus Wohlgefallen darüber, daß Salomo ausschließlich nach der inneren Tugend der Weisheit trachtet, nicht aber nach äußeren Dingen wie Reichtum, Ehre, langem Leben, Tod der Feinde, und er stellt ihm darüber hinaus noch diese nicht geforderten äußeren Dinge in Aussicht (1. Kön. 3, 10—14; 2. Chron. 1, 11—12). Salomos Wunsch findet in der Tat eine beispiellose Erfüllung. Die Heilige Schrift kann gar nicht genug tun, die Salomo von Gott verliehene Weisheit zu rühmen. Um sie zu illustrieren, erzählt sie von jenem Richterspruch, welchen Salomo anlässlich des Streites zweier Frauen um ihres Leibés Frucht fällt und durch welchen es ihm gelingt, die echte Kindesmutter zu eruieren. Der Bericht endigt mit der Konstatierung, daß sich ganz Israel in Ehrfurcht vor der göttlichen Weisheit verneigt, welche in dem Richterspruch zum Ausdruck kommt (1. Kön. 3, 16—28). Schon längst ist es nicht mehr bloß Israel, welches sich in Ehrfurcht vor Salomos Richterspruch verneigt, und noch heute pflegt man allgemein ein Urteil, welches insofern besonders weise ist, als es in einem höchst verzwickten Fall die Gerechtigkeit zum Sieg zu führen vermag, ein salomonisches zu nennen. Außerdem erwähnt die Bibel die Weisheit, welche der Herr seiner Verheißung gemäß Salomo

hat zuteil werden lassen, in Hinblick auf seinen mit Hiram, dem Oberhaupt von Tyrus, geschlossenen Vertrag, laut welchem er gegen Lieferung von Weizen und Olivenöl durch Hiram das zur Herstellung des Tempels benötigte Zedern- und Zypressenholz erhält (1. Kön. 5, 12). Auch hier manifestiert sich seine Weisheit als eine praktische. Ihr wird nun das allerhöchste Lob gezollt durch die Schilderung des Besuchs der Königin von Saba. Auch zu dieser ist das Gerücht von Salomos enormer Weisheit gedrungen. Sie will es nicht glauben, sich vielmehr an Ort und Stelle davon überzeugen, was es mit der Wahrheit des Gerüchtes auf sich hat. Nachdem Salomo alle ihre Fragen beantwortet und sie seine Bauten, seine Hofhaltung und seine Opfer kennen gelernt hat, gelangt sie zu dem Ergebnis, daß das Gerücht nicht nur nicht übertrieben hat, sondern sogar noch hinter dem wirklichen Sachverhalt zurückgeblieben ist. Ihre bewundernden Äußerungen gipfeln in der Erklärung, daß die Juden zu beneiden sind, weil sie der salomonischen Weisheit teilhaftig werden, weil bei ihnen ein Salomo das Recht schafft, für Gerechtigkeit sorgt (1. Kön. 10, 1—9; 2. Chron. 9, 1—8). Wiederum tritt der innige Zusammenhang von Gerechtigkeit und Weisheit hervor, überhaupt der praktische Charakter der letzteren; denn das, was die Königin von Saba zur Anerkennung der überragenden Weisheit Salomos veranlaßt, ist nicht zum mindesten gerade sein praktisches Wirken, wie es der fremden Herrscherin in den von ihm geschaffenen Bauten, in der Ordnung seiner Hofhaltung und in seinen Opferverrichtungen offenbar geworden ist.

Auf die Praxis des Lebens bezüglich sind auch die Sprüche, deren überwiegender Teil Salomo zugeschrieben wird. Es ist nur natürlich, daß die Erinnerung an die unvergleichliche salomonische Weisheit sich durch die Zeiten hindurch erhält, und es liegt nahe genug, daß die jüdischen Autoren ihre eigenen Einsichten, um ihnen Geltung zu sichern, als solche Salomos ausgeben.

Dies tut noch der Verfasser des der hellenistischen Epoche angehörenden Buches Koheleth. Auch seine Weisheit, die er Salomo in den Mund legt, ist eine vorwiegend praktische. Freilich wird bei diesem Produkte jüdisch-griechischer Philosophie die Einstellung auf das Praktische nicht bloß aus der jüdischen Geisteshaltung genährt, sondern nicht minder aus der griechischen, in welcher das Praktische schon seit den Sophisten und Sokrates eine nicht unerhebliche Rolle spielt und in der Zeit nach Aristoteles immer mehr in den Vordergrund rückt.

Die Relation auf die Praxis eignet nicht minder der Schrift von der Weisheit Salomos. Auch der Urheber dieses apokryphen Werks, welches ebenfalls in der Periode des Hellenismus entstanden ist, führt die von ihm vorgetragene Erkenntnis auf Salomo zurück. Ihn läßt er, wie es ja auch wirklich beim biblischen Salomo der Fall war, um die Weisheit bitten, sie höher schätzen als sämtliche äußeren Dinge und dennoch in den Besitz aller irdischen Reichtümer zugleich mit der Weisheit, durch seine Weisheit gelangen (7, 7—11). Diese wird zum Teil wiederum in den juristischen Scharfsinn gesetzt (8, 11), in das rechte Gericht (9, 12). Es ist doch sehr bezeichnend, daß der Salomo dieses Buches seine Weisheitsermahnungen mit der Aufforderung an die Beherrscher der Völker zur Liebe der Gerechtigkeit beginnt (1, 1). Auch hier gibt es demnach die Überzeugung, daß Weisheit und Gerechtigkeit voneinander nicht zu trennen sind.

Von den Autoren apokrypher Schriften kommt ferner Jesus Sirach auf Salomo zu sprechen in dem Überblick über die Geschichte der Juden, welchen er am Ende seiner Darlegungen vornimmt. Selbstverständlich rückt auch er in den Vordergrund der Betrachtungen über Salomo seine Weisheit. Er redet davon, daß Salomo bereits in seiner Jugend soviel lernt und voller Verständigkeit wird, daß er alles mit Lehren und Sprüchen erfüllt, daß sämtliche Länder diese Sprüche, seine Lieder, Gleichnisse und Auslegungen bewundern, daß er vermittels seiner Weisheit seinem Volk auch sehr viel weltliche Schätze verschafft; zum Schluß jedoch weist Jesus Sirach darauf hin, daß Salomo sich von seinen Frauen zur Abgötterei verführen läßt und so die Strafe des Herrn über die durch ihn sündig gewordenen Juden bringt (47, 14—26).

So wirkt das Beispiel Salomos bis in die fernsten Zeiten, und zwar sowohl im Positiven wie im Negativen: positiv als ein nacheiferungswürdiges Vorbild, negativ als eine beherzigenswerte Warnung. Noch lebendiger freilich als die spätere Unweisheit ist im Bewußtsein der Welt die vorherige Weisheit Salomos geblieben. In Anbetracht dessen sowie des aufgezeigten Umstands, daß laut dem biblischen und auch dem apokryphen Schrifttum Salomos Weisheit nicht zum mindesten in seiner Gerechtigkeit liegt, bewahrheitet sich das Wort des Engels im Buche Daniel, daß in alle Ewigkeit leuchten werden die Weisen wie der Glanz des Himmels und die, welche viele auf den Weg der Gerechtigkeit gebracht haben, wie die Sterne (12, 3).

3. Die als Gerechtigkeit auftretende Weisheit, die mit und in der Weisheit gegebene Gerechtigkeit, bildet demnach den sittlichen Grundwert, den Inbegriff aller sittlichen Werthhaftigkeit überhaupt. Sie steht, wie schon aus der erwähnten Tatsache hervorgeht, daß sich Salomo von Gott einzig die als Gerechtigkeit verstandene Weisheit ausbittet, für den Juden höher als alle irdischen Güter. Darum heißt es auch in einem der salomonischen Sprüche, daß es besser sei, wenig mit Gerechtigkeit zu haben als viel mit Ungerechtigkeit (16, 8). Man kann sein Herz folglich gar nicht genug mit Gerechtigkeit erfüllen.

Dem widerspricht nun freilich eine noch dazu ebenfalls Salomo in den Mund gelegte Koheleth-Stelle. In ihr findet sich mit Berufung darauf, daß mancher Gerechte trotz seiner Gerechtigkeit ein vorzeitiges Ende nimmt und mancher Ungerechte trotz seiner Ungerechtigkeit ein reichlich dauerndes Dasein hat, die Aufforderung, nicht gar so weise und gerecht zu sein, damit man nicht selbst weltlichen Schaden nimmt, aber auch nicht allzu unweise und ungerecht, damit man nicht dem göttlichen Zorngericht anheimfällt, also zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu lavieren, damit man jedweden Nachteil entgeht (7, 15—18). Auf Grund von allem Vorangegangenen ist dieser Standpunkt als ein durchaus unjüdischer anzusprechen. Um es überhaupt begreifen zu können, daß er in der Bibel vertreten wird, ist die Erinnerung daran notwendig, daß das Buch Koheleth ein Erzeugnis des israelitischen Hellenismus ist, ein Produkt jüdisch-griechischer Philosophie. Es vermag bestimmt nicht der jüdische, höchstens der griechische Einschlag in das Werk zu sein, welcher zu der gekennzeichneten Auffassung führt. So lehrt Aristoteles, daß die Tugend die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, mithin die Gerechtigkeit die rechte Mitte zwischen Rechtsfanatismus und Ungerechtigkeit ist. Es muß dahingestellt bleiben, ob der Verfasser des Koheleth diese aristotelische Doktrin bewußt auf sich hat einwirken lassen; sachlich nähert er sich ihr jedenfalls durch seine Empfehlung der goldenen Mittelstraße. Allein nicht einmal die Autorität des Aristoteles ist in der Lage, diese Empfehlung in einem günstigen Licht erscheinen zu lassen. In der Realität pendeln die Menschen als Geschöpfe der Natur allerdings zwischen totaler Gerechtigkeit und totaler Ungerechtigkeit hin und her; daraus folgt jedoch keineswegs, daß es unter dem idealen Gesichtswinkel der Moral so sein soll. Unter diesem Gesichtswinkel hat die Idee der Gerechtigkeit absolute Souveränität, obschon die Menschen diese sowie jede andere Idee

nie voll und ganz zu erreichen, vielmehr nur strebend sich um sie zu bemühen imstande sind. Im rein sittlichen Bereich kann unmöglich für die Ungerechtigkeit auch nur das geringste Plätzchen sein, und die Aufrichtung einer prinzipiellen Schranke für die Gerechtigkeit durch die Ungerechtigkeit würde die erstere grundsätzlich zerstören. Wohl gibt es eine moralische Grenze für die Gerechtigkeit; diese Grenze bildet jedoch nicht die Ungerechtigkeit, sondern die Barmherzigkeit. Von der Begrenzung der Gerechtigkeit durch die Barmherzigkeit ist bereits die Rede gewesen, und es wurde dabei betont, daß die Barmherzigkeit unter keinen Umständen als eine ungerechte in Betracht kommt, daß sie die Gerechtigkeit zu ergänzen, nicht aber zu beseitigen hat. So zeigt es das göttliche Vorbild, nach welchem die Menschen sich richten sollen. Oder schwankt etwa Gott zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, so daß es auch der Mensch tun dürfte? Ist Gott etwa jemals ungerecht?

Tatsächlich ist in der Bibel verschiedentlich ein Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit anzutreffen. Das mag zunächst befremdlich anmuten; aber schließlich spricht es nicht gegen, sondern für die Heilige Schrift, daß sie vor der Diskrepanz zwischen der von ihr angenommenen gerechten Ordnung der Welt durch den Herrn und der auf Erden so häufig anzutreffenden Ungerechtigkeit die Augen nicht verschließt, daß auch von ihr das wirklich unabweisliche Problem dieser Diskrepanz erfaßt und mutig aufgegriffen wird. Dieses Problem tritt doch bereits in der soeben glossierten *Kohleth*-Partie hervor, deren Argumentation sich ganz und gar darauf stützt, daß Gott nicht selten den Gerechten früh zugrunde gehen läßt und dem Ungerechten ein langes Leben schenkt (7, 15). Es ist dies nicht die einzige Stelle, an welcher das Buch *Kohleth* die im göttlichen Walten liegende Problematik berührt. So wird ein anderes Mal davon gesprochen, daß Gottlose unverdient in der Stadt, in welcher sie lebten, begraben werden und die ewige Ruhe erlangen, während Rechtschaffene ebenso unverdient den Wanderstab ergreifen müssen und in Vergessenheit geraten (8, 10). Dies führt zu der Feststellung, daß es Gute gibt, denen es so ergeht, wie es bei den Bösen der Fall sein müßte, und daß es umgekehrt Böse gibt, denen es so ergeht, wie es bei den Guten der Fall sein müßte (8, 14), daß mithin ein und dasselbe Schicksal unterschiedslos diejenigen trifft, für welche eigentlich voneinander stark abweichende Lose geboten wären (9, 2—3).

Die *Kohleth*-Schrift steht innerhalb der biblischen Literatur mit derartigen Betrachtungen nicht etwa allein. Die zuletzt

angestellte, daß alle Menschen ein und dasselbe Schicksal haben, wird auch im 49. Psalm vorgenommen mit dem speziellen Hinweis darauf, daß alle Menschen in der gleichen Weise sterben. Diese Erwägung dient dem Sänger des Psalms zur Beruhigung darüber, daß die Missetäter öfters während ihres ganzen Lebens vom Glück begünstigt sind. Auch der Psalmist kennt also die Verwunderung wegen des ungehinderten Daseins der Bösewichter.

Umgekehrt kennt das Buch Hiob die Verwunderung wegen des Elends der sittlich Hochstehenden. Es wirft bekanntlich die bange Frage auf nach der Verträglichkeit unverschuldeten Leidens mit der göttlichen Gerechtigkeit. Weil Hiob sich beim besten Willen keiner Schuld bewußt ist, sieht er sich nicht imstande, den Sinn des über ihn verhängten Leidens zu erfassen. Es sind bereits früher Äußerungen Hiobs angeführt worden, aus denen zum mindesten seine feste Überzeugung hervorgeht, sich allen Unrechts enthalten zu haben, stets für das Recht eingetreten zu sein. Diese Äußerungen werden gleichsam zentriert in seinen Worten, daß er sich in Gerechtigkeit gekleidet hat, daß sie sein Ehrengewand gewesen ist (29, 14). Gerade darum, weil er überall und immer Gerechtigkeit geübt zu haben meint, vermag er das nicht gerecht zu finden, was der Herr ihm antut, wird ihm die Gerechtigkeit des Herrn problematisch.

Das Bewußtsein dieser Problematik fehlt nicht einmal bei den Propheten. Jeremia wünscht von Gott zu hören, warum die Übeltäter unangefochten bleiben und ihr Wirken von Erfolg gekrönt ist; er richtet die Aufforderung an den Höchsten, dem ein Ende zu machen und die Frevler hinwegzuraffen (12, 1—3).

Wie oft die Frage gestellt wurde, auf welche Weise das den einzelnen Menschen vom Herrn beschiedene Geschick mit seiner richterlichen Würde vereinbar sei, und wie oft aus dem klaffenden Widerspruch zwischen beiden die Konsequenz gezogen wurde, ehrbares Betragen sei ja doch zwecklos, bezeugt der Umstand, daß Maleachi es für nötig hält, gegen jene Frage und diese Konsequenz ausdrücklich zu polemisieren und zu protestieren. Er setzt dem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit den unerschütterlichen Glauben an den kommenden Gerichtstag entgegen, an welchem der Böse seine Strafe und der Gute seinen Lohn empfangen werden (2, 17—3, 5; 3, 13—21).

Wo der Gerichtstag an das Ende aller zeitlichen Dinge gelegt wird, das Verbot der Teilnahme am ewigen Leben für die Bösen und die Auferstehung, die Unsterblichkeit der Guten angenommen werden, da ist die erörterte Schwierigkeit naturgemäß

am leichtesten zu beheben; denn da bleibt Raum für die Erwartung, daß das im Diesseits wahrnehmbare Mißverhältnis zwischen Laster und Strafe einerseits sowie Tugend und Lohn andererseits wenigstens im Jenseits eine Änderung, die notwendige Korrektur erfahren wird. Eine solche Erwartung findet sich im Christentum, jedoch auch schon in dem die christliche Einstellung vorbereitenden jüngeren Judentum. Eine original-jüdische ist die Unsterblichkeitsvorstellung nicht; sie ist vielmehr durch fremde Einflüsse in die israelitische Gedankenwelt hineingekommen, und zwar nicht etwa frühzeitig. So ist denn auch diejenige Form der Überwindung des Zweifels an der göttlichen Gerechtigkeit, welche diese mit Hilfe der Unsterblichkeitsvorstellung weniger in der irdischen Gegenwart als vor allem in einer überirdischen Zukunft ansiedelt, erst in der spätjüdischen Literatur anzutreffen, speziell in der apokryphen.

Nicht zum mindesten ist hier die Schrift von der Weisheit Salomos zu nennen. Die Gerechtigkeit ist, wie sie ausführt, unsterblich (1, 15). Wer sie übt, hat zwar von den Menschen viel zu erdulden, dafür aber die sichere Zuversicht, daß er niemals vergehen wird. Er wird von Gott nur geprüft, jedoch nicht verlassen, und er wird von ihm als Preis seiner Leiden die Herrschaft erhalten (3, 4—9). Ein wundervolles Reich, eine prächtige Krone wird dem beschieden sein, welchem als Lohn für seine Gerechtigkeit das ewige Leben zuteil wird (5, 16—17). Die Voraussetzung für das ewige Leben ist der Respekt vor den Anordnungen des Herrn. Wenn jemand seine Gebote achtet, dann wird er nicht sterben (6, 19); dagegen werden die, welche das nicht tun, sondern des Teufels sind, auch den durch diesen in die Welt gekommenen Tod zu schmecken haben (2, 24—25). In ihrer Verblendung glauben sie freveln zu können, wissen sie nichts vom ewigen Leben der Gottesfürchtigen, erkennen sie nicht Gottes heimliches Gericht (2, 21—23). Bei der Annahme, daß die göttliche Gerechtigkeit sich gar nicht im jetzigen, sondern erst in einem zukünftigen Dasein geltend macht, muß das Gericht, durch welches die göttliche Gerechtigkeit dereinst offenbar werden wird, in der Tat zunächst als ein heimliches, den Bösen vorläufig verborgenes, einzig von den Guten vorausgeschautes erscheinen.

Dieses heimliche Gericht kennt auch das 2. Makkabäer-Buch in seinem 7. Kapitel. Antiochos Epiphanes bleibt es vorerst verhüllt; jedoch die Mutter und ihre Söhne, welche von Antiochos gepeinigt werden, sehen es hereinbrechen. Die Mutter ermahnt die Söhne zur Standhaftigkeit, indem sie der

Überzeugung Ausdruck gibt, daß die Gnade des Herrn ihre Kinder dem Leben und damit ihr selbst wiedergeben wird (23 u. 29). Die Ermahnung der Frau fällt auf einen fruchtbaren Boden bei ihren Kindern; denn diese teilen die Überzeugung ihrer Mutter. So äußert der zweite Sohn, Antiochos könne ihm zwar das zeitliche Leben nehmen, Gott aber werde ihn zum ewigen Leben aufwecken (9). Entsprechend erklärt der dritte, daß er gern seine ihm vom Himmel verliehenen Gliedmaßen preisgeben will in der Hoffnung, sie zurückzuerhalten (11). Genau so findet der vierte Trost in seinem Glauben, daß ihm und den Seinen, welche von den Menschen zugrunde gerichtet werden, von Gott ein neues Dasein geschenkt werden wird, Antiochos hingegen nicht (14). Daß dieser für seine Schuld zu büßen haben (17), daß sein Frevel wider den Herrn von diesem nicht ungesühnt gelassen werden wird (19), sagen ihm auch der fünfte und sechste Sohn. Nicht minder ist der siebente und letzte davon durchdrungen, daß Antiochos Gott nicht entgehen (31), dem göttlichen Gericht anheimfallen (35), die verdiente Strafe erleiden (36), durch qualvolle Pein zur Erkenntnis kommen (37), daß jedoch den Märtyrern die Gnade des Herrn nicht vorenthalten (33 u. 37—38), das ewige Leben zuteil werden wird (36). Wie man sieht, schließt auch hier der Unsterblichkeitsgedanke jedweden Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit aus.

Wo nun der Unsterblichkeitsgedanke fehlt, wie es im wesentlichen beim eigentlichen biblischen Schrifttum der Fall ist, vermag jener Zweifel sehr viel leichter Wurzel zu schlagen, ist seine Überwindung ungleich schwieriger. Da bleibt nichts übrig als die unerschütterliche Gewißheit, daß der Schein trügt, welcher ein Mißverhältnis zwischen Tugend und Glück sowie Untugend und Unglück vorspiegelt, daß es zwar vorübergehend, nie aber für die Dauer dem Guten schlecht und dem Schlechten gut geht. In geradezu klassischer Weise gelangen nicht bloß diese unerschütterliche Gewißheit, sondern auch der zu ihr führende Weg zum Ausdruck in dem 73. Psalm, einem Psalme Asaphs. Auch dieser wird ehemals, wie er darlegt, gleich so vielen irre, als er das Wohleben der Frevler gewahrt und den großen Einfluß, welchen sie ausüben; er meint schon, sein Herz vergeblich von Schuld rein gehalten zu haben. Wie sehr er auch über das grübelt, was er da sieht, so wenig kann er es begreifen. Zuletzt fängt er an, sein Augenmerk auf das Endgeschick der Gottlosen zu richten, und jetzt fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, als er sich über die Vergänglichkeit des Glücks der Missetäter klar wird. Er gelangt

zu der unverbrüchlichen Überzeugung, daß der Herr schließlich den Schlimmen stets zugrunde gehen läßt, den Frommen jedoch immer schützt, mag es eine Weile lang auch einen anderen Anschein haben. Dieselbe Überzeugung tritt — freilich nicht als eine werdende, sondern als eine bereits gewordene — in dem 37. Psalm hervor, einem Psalme Davids. Dieser ersucht die Menschen, sich über die Erfolge der Bösewichter nicht zu beunruhigen und zu entrüsten, und zwar tut er es mit dem Hinweis darauf, daß jene Erfolge nur vorübergehende sind, daß am Ende der Herr allemal dem Lasterhaften Verderben schickt und dem Tugend-samen Beistand gewährt. Ebendies ist in der Tat der Standpunkt, welcher die ganze Bibel beherrscht.

Das ist sogar in denjenigen Partien der Fall, in welchen das göttliche Walten als problematisch hingestellt wird. So gibt es in der Koheleth-Schrift außer der aufgezeigten mehrmaligen Betonung des Erstaunens über die unrichtige Proportion zwischen dem Handeln des Menschen und dem ihm beschiedenen Los zugleich den wiederholten Ausdruck des diesem Erstaunen zum Trotz festgehaltenen Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes. Es wird zum Beispiel gesagt, man brauche sich beim Anblick von Bedrückungen nicht aufzuregen in dem Bewußtsein, daß selbst über dem Hohen ein noch Höherer steht und über allen der Allerhöchste Wache hält (5, 7). Wenn dieser, so heißt es ferner, das Urteil über die Guten und Bösen auch nicht schnell vollzieht, so folgt daraus keineswegs, daß er es überhaupt nicht vollzieht (8, 11—13). Der Herr, das ist die Meinung, wird nicht davon Abstand nehmen, von jedem für sein gesamtes Tun Rechenschaft zu fordern (11, 9). Diese Erwartung gilt als so entscheidend, daß ihr das Wort auch noch am Schluß des ganzen Werks verliehen wird; als seine Quintessenz wird nämlich die Aufforderung zur Gottesfurcht bezeichnet mit der Berufung darauf, daß das göttliche Gericht unfehlbar eine jegliche Handlung des Menschen treffen wird (12, 13—14). Als ganz besonders interessant ist endlich noch eine Stelle zu erwähnen, an welcher der Versuch gemacht wird, den so häufigen Verzug jenes Gerichts zu erklären. Im vorigen wurde bemerkt, der Koheleth-Verfasser stelle fest, daß sämtliche Menschen dasselbe Schicksal haben, die sittlichen und die unsittlichen, und es wurde bei der Gelegenheit der 49. Psalm herangezogen, laut welchem die Gleichheit des Schicksals darin besteht, daß kein Mensch, weder der sittliche noch der unsittliche, vom Tod verschont bleibt. In dem jetzt gemeinten Zusammenhang wird die Schicksalsgemeinschaft noch auf die

Tiere ausgedehnt; es wird die Tatsache konstatiert, daß die Menschen, die tugendsamen nicht anders als die lasterhaften, genau so wie die Tiere sterben müssen. Der Sinn dieser Tatsache wird darein gesetzt, daß die Menschen sich nicht überheben sollen. Von hier aus fällt nun ein neues Licht auf den Umstand, daß die Belohnung des Anständigen und die Bestrafung des Unanständigen bisweilen recht lange auf sich warten lassen. Dieser Umstand wird unter einem derartigen Aspekt dadurch justifiziert, daß er der Erforschung des menschlichen Herzens dient; denn gerade so wird es erprobt, wer sich wegen seines Glücks in Hochmut bläht und wer sich wegen seines Unglücks in Trotz verhärtet. Was zunächst eine Ungerechtigkeit Gottes und als eine solche unbegreiflich zu sein scheint, das wird gerade umgekehrt als höchste Gerechtigkeit Gottes offenbar und durchaus begreiflich, indem es als göttliche Prüfung aufgefaßt wird (3, 16—20).

Der Gedanke der göttlichen Prüfung wird auch alsbald zu Anfang des Buches Hiob eingeführt. Der Herr gibt dem Satan die Erlaubnis, Hiob in Versuchung zu führen (1, 8—12; 2, 3—6), wie er bei Goethe dieselbe Erlaubnis Mephistopheles in bezug auf Faust gibt. Dort und hier ist sich der gute Mensch in seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewußt, obschon dieser gewiß kein geradliniger ist. Was Hiob anbetrifft, so kennt er zunächst den Gedanken der göttlichen Prüfung nicht und kommt dadurch vorübergehend dazu, mit Gott zu hadern, an seiner Gerechtigkeit zu zweifeln. Es ist nun höchst charakteristisch und geradezu rührend, daß selbst in dem mit Gott hadern, an seiner Gerechtigkeit zweifelnden Hiob wider seinen bewußten Willen die Grundüberzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit durchbricht; denn noch vor seiner Aufklärung durch den Herrn bemerkt er einmal, daß der Gerechte an seiner Bahn festhält und der Reine an Kraft zunimmt (17, 9). Nach jener Aufklärung, nach seiner Erkenntnis der göttlichen Größe und Erhabenheit, ist er sich über seinen Irrtum im klaren (42, 3—6). Dieser besteht darin, daß er an die Gerechtigkeit des Herrn ausschließlich den menschlichen Maßstab legt und so von keiner anderen Gerechtigkeit etwas weiß als von der, welche unverzüglich dem Guten mit Gutem und dem Bösen mit Bösem vergilt. Demselben Irrtum fallen, bevor sie von Gott eines Besseren belehrt werden, Hiobs Freunde anheim. Das Verhältnis zwischen ihnen und Hiob ist das feindlicher Zwillingsbrüder, etwa das zwischen Dogmatismus und Skeptizismus. Beide gehen von derselben fehlerhaften Voraussetzung aus, daß die göttliche und

menschliche Gerechtigkeit sich restlos decken; aber beide gelangen von dieser Voraussetzung zu ganz verschiedenen Ergebnissen, was bei in sich widerspruchsvollen Prämissen allerdings sehr leicht möglich ist. Hiob zieht die skeptizistische Folgerung, daß Gott nicht gerecht sein kann, da er, Hiob, keine Schuld auf sich geladen hat und dennoch soviel Pein erdulden muß; die Freunde hingegen schließen dogmatisch, daß Hiob gesündigt haben muß, weil Gott gerecht ist und ihn demnach nicht grundlos leiden lassen kann. Diese Antinomie findet ihre Lösung auf dieselbe Art, in welcher die zwei ersten der berühmten Kantischen Antinomien ihre Lösung finden, nämlich dadurch, daß ihr Ausgangspunkt als falsch aufgezeigt wird. Keinem anderen Zweck als dieser Aufzeigung, als der Nachweisung der nicht völligen Koinzidenz von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, dient Gottes Schilderung seiner weit über allen menschlichen Verstand hinausgehenden Majestät und Allmacht. In der Tat geht sein Walten im Falle Hiob's weit über allen menschlichen Verstand hinaus, und eine bloße Vergleichung mit der normalen Gerechtigkeit des Menschen führt hier nicht zum Ziele. Dennoch ist es ausgeschlossen, von einer Parallelisierung mit dem menschlichen Tun gänzlich Abstand zunehmen, will man nicht darauf verzichten, das göttliche Tun irgendwie zu begreifen. Wohl vermag von einer totalen Entsprechung der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit gar keine Rede zu sein; nichtsdestoweniger ist von dem Gedanken ihrer partiellen Entsprechung nicht loszukommen, soll die göttliche Gerechtigkeit überhaupt rational erfaßt werden. Als eine Analogie, welche tauglich ist, das Verfahren des Herrn verständlich zu machen, muß nun dasjenige Verfahren erscheinen, welches der Mensch einschlägt, wenn er jemand in Versuchung bringt, um ihn zu prüfen. Eine Prüfung stellt die einzige Gelegenheit dar, bei welcher es mit der Gerechtigkeit für vereinbar gehalten wird, daß der Mensch nicht ohne weiteres, nicht sofort dessen teilhaftig wird, was ihm gebührt, sondern erst später, bisweilen sogar erst sehr viel später. Das jüngere Judentum und das Christentum haben es bei der Durchführung dieser Analogie am leichtesten; denn sie sind in der Lage, das dem Prüfungsergebnis angemessene Urteil und seine Vollstreckung ins Jenseits hinauszuschieben. Sofern das eigentliche Judentum im wesentlichen nicht an die Unsterblichkeit glaubt, sieht es sich gezwungen, das Schicksal, welches dem Prüfling auf Grund von seinem Verhalten beschieden wird, noch in diesem Leben eintreten zu lassen, obschon erst in der Zukunft. Es ist daher folgerichtig und völlig

unentbehrlich, daß zuguterletzt Hiob's äußeres Los diejenige günstige Wendung erhält, welche er verdient, daß er für sein schuldloses Leiden reichlich entschädigt wird (42, 10—17). Auf solche Weise wird schließlich auch das Buch Hiob, welches innerhalb des jüdischen Schrifttums dem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit den stärksten Ausdruck verleiht, zu einem Hohenliede dieser Gerechtigkeit.

4. Im übrigen wird die Gerechtigkeit Gottes unermüdlich betont. So weist Nehemia als Beispiel für sie darauf hin, daß der Herr in Treue seinen mit Abraham geschlossenen Bund aufrecht gehalten hat (9, 8). In den Psalmen heißt es, daß die Himmel seine Gerechtigkeit künden (97, 6), daß diese so fest steht wie seine Berge (36, 7), daß er in all seinem Walten gerecht ist (145, 17). Das zuletzt Gesagte äußert auch der alte Tobias (3, 2). Nun liegt das Walten Gottes in der Ausübung des Regiments über den gesamten Kosmos; er erscheint mithin speziell als der gerechte Weltherrscher. Zwei Psalmen sprechen Gerechtigkeit und Recht als die Stützen seines Thrones an (89, 15; 97, 2). In demselben Sinne erklärt der Verfasser der Weisheitsschrift, daß der Herr alle Dinge recht regiert, daß seine Stärke die Gerechtigkeit seines Regierens ist (12, 15—16). Der Gedanke findet auch seinen Ausdruck, wenn im Buche Judith der Ammoniter Achior den Gott der Juden mit den Worten charakterisiert, er hasse das Unrecht (5, 19).

Weil er das Unrecht haßt, läßt er sich überall und immer die Durchsetzung des Rechtes angelegen sein. Diese Durchsetzung gilt geradezu als seine spezifische Aufgabe. Salomo bittet ihn in seinem Gebet bei der Tempelweihe, jederzeit für das Recht Israels einzutreten (1. Kön. 8, 59; 2. Chron. 6, 39), damit alle Völker erkennen, daß er Gott ist und niemand sonst (1. Kön. 8, 60). Schon Salomos Vater und Vorgänger David ersucht im 26. Psalm den Herrn, dafür zu sorgen, daß ihm sein Recht werde (1). Er nennt Gott im 4. Psalm den, welcher ihm das Recht verschafft (2). Im 103. Psalm spricht er davon, daß der Herr Gerechtigkeit übt und allen Bedrückten zu ihrem Recht verhilft (6). Auch der 146. Psalm legt ihm insbesondere den Rechtsschutz der Bedrängten bei und ferner allgemein die Sympathie für die Gerechten (7—8). Der 99. Psalm preist ihn als den, welcher das Recht liebt und bei den Juden eine gerechte Ordnung hergestellt hat (4). Diese Ordnung hat er durch Mose hergestellt. Im Bußgebet des Buches Nehemia wird ein geschichtlicher

Rückblick vorgenommen und hierbei auch darauf hingewiesen, daß Gott auf den Sinai herabgestiegen ist und seinem Volk durch Moses Mund richtige Weisungen, treffliche Vorschriften gegeben hat (9, 13—14). Die Stiftung des durch Mose übermittelten Gesetzes offenbart mehr als alles andere die rechtsschöpferische Funktion Gottes.

Diese Funktion muß sich nun da, wo gegen das göttlich-mosaische Recht verstoßen wird, in der Weise äußern, daß das verletzte Recht restituiert wird durch eine angemessene Bestrafung des Missetäters. Es heißt in der göttlich-mosaischen Gesetzgebung selbst, daß der Herr die Verschuldung heimsucht, sogar bis ins vierte Glied (2. Mos. 20, 5; 34, 7; 4. Mos. 14, 18; 5. Mos. 5, 9; 7, 10). Die Partien des jüdischen Schrifttums sind außerordentlich zahlreich, innerhalb welcher die Überzeugung kund wird, daß Gott gerecht vergilt, nicht nur dem Bösen mit Bösem, sondern nicht minder dem Guten mit Gutem. Es wird doch ebenfalls in der göttlich-mosaischen Gesetzgebung selbst gesagt, daß Gott sich denen, welche seine Gebote halten, gnädig zeigt, und hier sogar auch noch Tausenden von Nachkommen (2. Mos. 20, 6; 5. Mos. 5, 10; 7, 9). Alle die vielen Stellen außerhalb des Pentateuchs heranzuziehen, an welchen von der Tatsache der gerechten Vergeltung durch Gott die Rede ist, würde zu weit führen und ist durchaus entbehrlich.

Statt dessen soll die Art betrachtet werden, auf welche die gerechte Strafvergeltung von seiten des Herrn erfolgt, und zwar unter einem Gesichtspunkt, welcher von der apokryphen Literatur sehr stark hervorgekehrt wird. Diesem Gesichtspunkt zufolge besteht die Gerechtigkeit der göttlichen Strafvergeltung darin, daß ein jeder durch genau das gepeinigt wird, was er verbrochen hat, also darin, daß Gleiches mit Gleichem vergolten wird. So macht die Schrift von der Weisheit Salomos darauf aufmerksam, daß Gott die götzendienerischen Ägypter, welche dem Kultus der Tiere frönen, von ebensolchen plagen läßt, also gerade von denen, die sie für Götter halten (11, 15—16; 12, 23—27; 15, 18—16, 1). Verschiedene derartige Beispiele führt das 2. Buch der Makkabäer an. Der Hohepriester Jason und die Seinen, welche die Juden hellenisieren wollen, so wird dargelegt, werden von denen drangsaliert, die ihnen als Beispiel dienen und deren griechische Sitten sie nachahmen (4, 16). Jason, welcher so viele aus ihrem Vaterland vertrieben hat, muß selbst in die Fremde fliehen; nicht einmal dort findet er, welcher zahlreiche Menschen um eine würdige letzte Ruhestätte gebracht hat, ein ehrliches Grab (5,

7—10). Der Feldherr Nikanor, welcher von Judas besiegt wird, erfährt so von denen eine Demütigung, die er seinerseits hat demütigen wollen (8, 35). Dem Hohenpriester Menelaus, welcher sich oft an der Asche des heiligen Feuers im Tempel zu Jerusalem versündigt hat, geschieht es, daß er schließlich in der Asche zugrunde geht (13, 8). Es mag sein, daß hier der Gedanke der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem übertrieben, zu eng, zu philiströs genommen wird; nichtsdestoweniger steckt in ihm eine tiefe Wahrheit sowohl im allgemeinen wie auch in speziellem Hinblick auf die Gerechtigkeitsauffassung des Judentums. Diese Auffassung kann gar nicht besser zum Ausdruck gebracht werden als durch Hinweis auf jenen schlichten, volkstümlichen Grundsatz, welcher bereits im Buche Tobias formuliert worden ist (4, 16) und besagt, daß man einem anderen nicht antun darf, was man nicht sich selbst zugefügt sehen will. Nichts weiter als dieser schlichte, volkstümliche Grundsatz macht den Sinn von Kants kategorischem Imperativ aus, und dies ist darum der Fall, weil der Grundsatz das Prinzip aller echten Sittlichkeit überhaupt darstellt. Vergeht sich nun jemand gegen dieses Prinzip der Sittlichkeit und gegen die auf ihm beruhende Rechtsordnung, so bleibt zur Wiederherstellung dieser offenbar nichts übrig, als auch dem Frevler etwas anzutun, was er sich selbst nicht zugefügt sehen will. Was man ihm antut, muß fraglos in einem entsprechenden Verhältnis zu dem stehen, was er dem anderen zugefügt hat; denn sonst würde die Beeinträchtigung des Rechtswesens nicht oder jedenfalls nicht restlos aufgehoben werden. Ein genau entsprechendes Verhältnis zwischen der rechtsbrecherischen Handlung und ihrer Folge wird ohne Zweifel am sichersten dadurch gewährleistet, daß man dem Rechtsbrecher ebendas antut, wodurch er das Recht gebrochen hat, also ganz dasselbe, was er dem anderen zugefügt hat. So ergibt sich die Vorstellung einer Vergeltung des Gleichen mit Gleichem als notwendige Konsequenz aus dem obersten Prinzip der Moral als dem methodologischen Fundament des Rechtes. Gerade darum kann das Judentum nicht umhin, Gott, diesem idealen Vertreter, diesem als vollendet gedachten Inbegriff aller Gerechtigkeit, eine solche beizulegen, die Gleiches mit Gleichem vergilt. Das haben die Autoren des Weisheits- und des 2. Makkabäer-Buchs ganz richtig gesehen, obschon sie den Gedanken der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem gar zu sehr aus dem Hochland, aus der Gipfelwelt des Allgemeinen in das Tiefland, in die Niederungen des Besonderen herabziehen.

Wie sehr sie in der Tat die göttliche Gerechtigkeit in ihrem Kern erfassen, wird dadurch bewiesen, daß der Herr seinem Volk durch Mose eine Gerechtigkeit vorschreibt, die ganz und gar auf der Maxime einer Vergeltung von Gleichem mit Gleichem beruht. Berühmt geworden ist die Forderung der göttlich-mosaïschen Gesetzgebung, es solle Leben um Leben gegeben werden, Auge um Auge, Zahn um Zahn usw. (2. Mos. 21, 23—25; 5. Mos. 19, 21). Was hier als menschliche Gerechtigkeit auftritt und von Gott ausdrücklich durch den Mund Moses verordnet wird, spiegelt nur die göttliche Gerechtigkeit wider; denn der Mensch, welcher doch nach dem Muster Gottes geschaffen ist, muß diesem ohne Zweifel auch und gerade in seiner Gerechtigkeit nacheifern.

Der Weisheitsschrift zufolge hat Gott dem Menschen die Aufgabe erteilt, mit Gerechtigkeit über die Welt, speziell über die gesamte übrige Kreatur, zu herrschen (9, 2—3; 10, 2). Hiermit ist ohne Zweifel gemeint, daß der Mensch im Kleinen genau so gerecht regieren soll, wie Gott es im Großen tut, daß die göttliche Gerechtigkeit für die menschliche als Paradigma zu gelten hat. Deshalb heißt es denn ja auch an einer anderen Stelle jener Schrift, daß die Gerechtigkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes besteht (15, 3). Schon David sagt in einem seiner Psalmen, daß der Gerechte das Antlitz des Herrn schaut und sich an seinem Anblick satt sieht (17, 15). Freilich vermag die Sättigung des Menschen mit der göttlichen Gerechtigkeit seinen Hunger ebensowenig endgültig zu beseitigen, für die Dauer fernzuhalten, wie irgendeine sonstige Sättigung; die Sache liegt im Gegenteil so, daß den Menschen um so mehr nach der göttlichen Gerechtigkeit hungert, je mehr er sich an ihrem Bilde sättigt. Diese Sättigung hat letztlich kein anderes Ziel als die Bewirkung jenes Hungers, d. h. des Trachtens nach der nie restlosen Erreichung der göttlichen Gerechtigkeit. Im 2. Buch der Makkabäer wird erklärt, daß der Herr allein gerecht ist (1, 25). Auch Jesus Sirach bemerkt dies (18, 2), und er konstatiert gegenüber der Vollkommenheit Gottes (18, 1), daß der Mensch stets stecken bleibt auf dem Wege zur Vollendung, daß er diese nie erlangt (18, 6). Unter einem solchen Aspekt wird die Gerechtigkeit für den Menschen zu einer unendlichen Aufgabe, wird sie zu einer Idee im Sinne Platons. Es mag dahingestellt bleiben, ob hier tatsächlich eine Einwirkung des platonischen Idealismus vorliegt; möglich ist sie schon, weil sowohl Jesus Sirachs Spruch-Sammlung wie das 2. Makkabäer-Buch der helle-

nistischen Zeit angehören und überdies zum mindesten in dem letzteren Werk noch weitere griechische Einflüsse anzutreffen sind. Notwendig ist eine derartige Annahme freilich keineswegs; denn das Judentum als solches hält unverbrüchlich an dem Abstand zwischen Gott und Mensch fest und kann darum die menschliche Gerechtigkeit nie zur göttlichen werden, sie immer bloß sich dieser annähern, nach der Annäherung an sie streben lassen.

Sofern nun die göttliche Gerechtigkeit den vorangegangenen Darlegungen gemäß von dem Grundsatz der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem beherrscht wird, muß das geforderte Streben der menschlichen Gerechtigkeit auf die Durchführung jenes Grundsatzes gerichtet sein. Nicht zum mindesten darin zeigt sich die Vorbildlichkeit der Gerechtigkeit Gottes für die des Menschen, daß dieser sich nach Kräften bemühen soll, einem Rechtsstörer das anzutun, was dieser durch seine Rechtsstörung einem anderen zugefügt hat. Eine derartige Bemühung ist zunächst eine Angelegenheit des Gesetzgebers und sodann die Sache dessen, der die Gesetze anzuwenden, ihnen entsprechend zu urteilen hat, also des Richters.

5. Gerade auch der Mensch, welcher richterliche Funktionen ausübt, hat seine Gerechtigkeit an der Gottes zu orientieren; er hat dem richterlichen Walten Gottes nachzueifern. Indem dieser Gleiches mit Gleichem vergilt, betätigt er sich doch als ein gerechter Richter. Darum wird er als ein solcher wiederholt in der Bibel angesprochen, etwa in den Psalmen (7, 12; 9, 5), und auch in der apokryphen Literatur, zum Beispiel in der Weisheitschrift (12, 13) sowie im 2. Buch der Makkabäer (12, 41).

Wenn Gott ein gerechter Richter ist, so muß es auch der von ihm nach seinem Vorbild geschaffene Mensch sein; dieser muß es um so mehr, als er im Namen Gottes richtet. Seinem Schwiegervater Jethro sagt Mose im Hinblick auf die vielen, welche bei ihm ihr Recht suchen, sie seien zu ihm gekommen, um den Herrn zu befragen (2. Mos. 18, 15). So deutet er selbst auch seine richterliche Funktion als eine ihm von Gott verliehene. Den von ihm zu seiner Entlastung bestellten Richtern erklärt er, um sie auf die Heiligkeit ihres Amtes aufmerksam zu machen, daß das Gericht Gottes Sache ist, sie also für diesen ihre Entscheidungen treffen (5. Mos. 1, 17). Ganz in diesem Geiste weist sehr viel später der jüdische König Josaphat die von ihm eingesetzten Richter darauf hin, daß sie ihre Urteile nicht im

Auftrag von Menschen, sondern in dem des Herrn fällen, daß dieser bei ihnen ist, wenn sie Recht sprechen (2. Chron. 19, 6). Die Schrift von der Weisheit Salomos legt schon diesem die Worte in den Mund, Gott habe ihn zum Richter über seine Söhne und Töchter erwählt (9, 7). Durchweg findet sich mithin der Gedanke, daß die richterliche Sendung eine göttliche ist.

Eben unter der Herrschaft dieses Gedankens wird immer wieder verlangt, daß das Gericht ein gerechtes sein soll. Im Weisheitsbuche heißt es geradezu, der Herr habe in seiner Weisheit den Menschen entstehen lassen, damit er im allgemeinen die gesamte Kreatur gerecht regiere und im besonderen seine Brüder gerecht richte (9, 2—3). Die stets aufs neue erhobene Forderung gerechten Gerichtes zieht sich demnach bis in das apokryphe Schrifttum hinein. Auch Jesus Sirachs Werk ist in diesem Zusammenhang zu nennen; denn in ihm wird der ungerechte Richter unter denen aufgeführt, die sich schämen müssen (41, 21).

Innerhalb der biblischen Literatur selbst sind es nicht zum mindesten die Propheten, welche für eine objektive Rechtsprechung eintreten, natürlich deshalb, weil sie eine solche so schmerzlich vermissen. Ezechiel erscheint das Abgeben eines gerechten Urteils im gerichtlichen Streite der Parteien als eine der Voraussetzungen, um von Gott am Leben erhalten zu werden (18, 8). In der Wahrung des Rechts beim Gericht sieht Amos eine Bedingung dafür, daß Gott sich Israel wieder gnädig zuwendet (5, 15). Daß jene Wahrung nicht erfolgt, bildet für Zephanja einen Gegenstand lebhafter Klage; er bezeichnet die Richter als Wölfe am Abend, welche von ihrer Beute nicht einmal bis zum Morgen etwas übriglassen (3, 3). Sacharja ersucht die Juden mehrmals, gerechtes Gericht zu üben (7, 9; 8, 16). Bei Maleachi sagt der Herr zu den Priestern, er bringe sie beim ganzen Volk in Mißachtung, weil sie bei der Durchführung des Gesetzes die Person ansehen (2, 9).

Das hier getadelte Ansehen der Person vor Gericht gilt dem jüdischen Schrifttum ganz zutreffend als der Tod jedweder unparteiischen Rechtsprechung. Diese ist unbedingt geboten, weil Gott selbst, das ewige Vorbild, vollkommen unparteiisch ist. Daß er keinerlei Ansehen der Person kennt, wird ausdrücklich hervorgehoben von Mose, dem Schöpfer der hebräischen Rechtspflege (5. Mos. 10, 17), von dem jüdischen König Josaphat, dem Erneuerer dieser Rechtspflege (2. Chron. 19, 7), von dem Autor des Buchs der Weisheit (6, 8) und von Jesus Sirach (35, 15—16). Gleich dem richtenden Gott darf auch der richtende Mensch keinerlei

Ansehen der Person kennen. Ein solches bezeichnen die Sprüche als ein übles Ding (24, 23). Bereits die mosaïsche Gesetzgebung nimmt dagegen Stellung. Sie untersagt sowohl allgemein die Bevorzugung einer Partei im Gericht (5. Mos. 1, 17; 16, 19—20) wie auch sogar ganz speziell die Bevorzugung eines Juden gegenüber einem Fremdling in einem juristischen Streite zwischen beiden (5. Mos. 1, 16). Der Herr selbst erklärt durch den Mund Moses, daß er keinesfalls dem Schuldigen den Prozeßsieg schenken wird und daß man sich nicht dazu hergeben darf, den Rechtsbruch an einem Unschuldigen zu unterstützen (2. Mos. 23, 7). Jesus Sirach vergleicht den, welcher als Richter das Recht vergewaltigt, obschon er es zu wahren hat, mit einem Manne, der eine Jungfrau schändet, wenngleich sie seinem Schutze übergeben worden ist (20, 4). In diesem Geiste fordert er auf, dem zu helfen, welchem ein Unrecht geschieht (4, 9); er ermahnt, stets für das Recht einzutreten, von seinem freien und offenen Bekenntnis sich durch niemand abhalten zu lassen, es bis in den Tod hinein zu verteidigen (4, 23—33).

Was so allenthalben verworfen wird, ist das Sympathisieren mit einer der Parteien bei Gericht. Ein solches Sympathisieren ist auf keinen Fall statthaft, mag es nun zugunsten des Armen oder zugunsten der Reichen erfolgen. Gott stellt durch Moses Vermittlung das Verlangen an den Richter, daß dieser weder den Geringen noch den Vornehmen irgendwie begünstige (3. Mos. 19, 15). Die Begünstigung des Geringen liegt dem Wohlwollenden, Warmherzigen nahe; aber nicht einmal Mitleid mit der Notlage des Unbemittelten darf aus Unrecht Recht machen. Erheblich größer ist freilich die Gefahr einer Begünstigung des Vornehmen, welcher ungleich leichter imstande ist, sehr viel mehr Möglichkeiten hat, eine ihm genehme Entscheidung herbeizuführen. Darum heißt es denn im Pentateuch, der Rechtsprechende müsse den Niedrigen genau so wie den Hohen anhören, ohne sich vor jemand zu scheuen (5. Mos. 1, 17). Eine Rechtsbeugung im Interesse eines Angesehenen wird dort mit Entschiedenheit abgelehnt (2. Mos. 23, 3 u. 6). In den Sprüchen ist die Bemerkung anzutreffen, daß der Gerechte im Gegensatz zum Gottlosen von dem begründeten Anspruch des Bedürftigen Kenntnis nimmt (29, 7). Von ihm Kenntnis zu nehmen, darf man sich nicht etwa durch die soziale Stellung zurückhalten lassen, welche der Gegner des Bedürftigen innehat, durch den Einfluß, welchen er ausübt, durch die Machtmittel, über welche er verfügt. Deshalb ruft Jesus Sirach den Richtern zu, sie sollten Mut zeigen bei ihren Urteilen (4, 9),

jedweder Einschüchterung widerstehen (4, 26). Er rät in Hinblick auf die Gefahr einer Einschüchterung davon ab, sich nach dem Richterberuf zu drängen (7, 6).

Die beiden Gedanken, daß der Richter einerseits vor keiner Gewalt zurückweichen, überhaupt keinen fremden Anregungen folgen und andererseits sich nach seinem Amt nicht reißen soll, stellen wieder einmal eine Beziehung her zwischen dem jüdischen und dem platonischen Schrifttum. Auch nach Platon hat sich der Richter nicht durch irgendwelche subjektiven Leidenschaften von der Objektivität seiner Rechtsprechung abbringen zu lassen; weder Drohungen noch Bestechungen darf er nachgeben. Überdies wünscht Platon die Ausübung sämtlicher staatlichen Funktionen nur Leuten anzuvertrauen, für welche jene Ausübung eine Selbstüberwindung bedeutet; denn in seinem Idealstaatsgebilde stehen im öffentlichen Dienst einzig solche, welche den von ihm entworfenen Bildungsgang durchgemacht haben und infolgedessen sehr viel lieber wissenschaftlichen als politischen Bestrebungen huldigen möchten. Die Ausschaltung des Persönlichen, welche Jesus Sirach speziell vom Richter fordert, wird so von Platon zum universellen Prinzip allen Staatsbeamtentums schlechthin erhoben. Das Motiv hierzu, welches durchweg die Organisation des platonischen Staats mit ihrer Aufhebung jedweden privaten Lebens der Würdenträger beherrscht, ist die Sorge, es möchten sonst Menschen in die staatlichen Positionen gelangen, welche materiellen Zielen nachjagen und sich dann mehr um ihre eigenen Zwecke kümmern als um die der Gemeinschaft. Wie Platon die Befriedigung egoistischer Interessen grundsätzlich für den Staatsbeamten ablehnt, so tut er dies auch im besonderen für den Richter, dem er es doch, wie bereits dargelegt wurde, ausdrücklich verbietet, sich bestechen zu lassen.

Auch in der jüdischen Literatur wird der verworfen, welcher durch Zuwendungen käuflich ist. Das geschieht sogar stets aufs neue. Wiederum gilt Gott als Vorbild. Daß er nicht bestechlich ist, sagen sowohl Mose bei der Schaffung des jüdischen Rechtswesens (5. Mos. 10, 17) als auch Josaphat bei seiner Neuordnung (2. Chron. 19, 7). Nach dem Muster der göttlichen wird die menschliche Unbestechlichkeit verlangt. Mose verbietet dem Richter mit dem Hinweis darauf die Annahme von Geschenken, daß diese die Sehenden blind machen und das Recht zu Fall bringen (2. Mos. 23, 8; 5. Mos. 16, 19). Im Buche Hiob meint Eliphaz in seiner 2. Rede, daß Feuer die Wohnungen der Bestechlichen verzehren wird (15, 34). Entsprechend zählt um-

gekehrt David in einem seiner Psalmen die Unbestechlichen in der Reihe derer auf, welche Gäste im Heiligtum des Herrn sein dürfen und an diesem eine Stütze haben (15, 5). In einem anderen Psalm bittet er Gott, ihn nicht mit den Käuflichen dahinzuraffen (26, 9—10). Auch in den Sprüchen seines Sohnes Salomo heißt es, daß leben wird, wer Geschenke haßt (15, 27), daß der Gottlose sich freilich solche zum Zweck der Rechtsbeugung geben läßt (17, 23), daß mancher sich zu dieser schon für ein Stück Brot bereit findet (28, 21). Diese Gedanken sind in den Äußerungen der Propheten natürlich häufig anzutreffen. Bei seiner Kritik der Zustände in Jerusalem und Ankündigung der drohenden Strafe erwähnt Jesaja, daß die Volksoberen hinter Zuwendungen herlaufen (1, 23), der Herr aber der Stadt wieder echte Richter verschaffen wird (1, 26). Den Weheruf stößt er aus über die, welche um der Gaben willen das Recht brechen (5, 23). Er führt die Unbestechlichen unter denen an, welche vom kommenden Verderben der Sünder verschont bleiben und es gut haben werden (33, 14—16). Auch Ezechiel nennt die Bestechlichkeit bei der Feststellung der Missetaten, welche in Jerusalem verübt werden und den göttlichen Zorn über die Stadt herausfordern (22, 12). Micha prophezeit, daß diese nicht zum mindesten darum der Zerstörung anheimfallen wird, weil ihre Führer Rechtsentscheidungen treffen für Geld (3, 11—12). Er beklagt es, daß der Richter sich dem wohl situierten Vornehmen gegen Bezahlung zur Verfügung stellt und mit ihm gemeinsame Sache macht (7, 3). Von den Autoren apokrypher Werke wendet sich Jesus Sirach wider die, welche sich kaufen lassen. Ihm zufolge werden die Weisen durch Geschenke so geblendet, daß sie das Unrecht nicht sühnen (20, 31); er ist jedoch fest davon durchdrungen, daß die, welche Geschenke annehmen und sich an ihnen anfänglich freuen, zuletzt der Vernichtung preisgegeben werden (40, 12—14).

Nun gibt es im jüdischen Schrifttum neben diesen vielen theoretischen auch einen praktischen Beweis für die Energie, mit welcher die Bestechlichkeit abgelehnt wird. Die Bibel erzählt kurz und klar, daß die Juden aus Unzufriedenheit über die Bestechlichkeit der als Richter fungierenden Söhne Samuels die monarchische Staatsverfassung fordern (1. Sam. 8, 1—5) und auch durchsetzen. Auf diese Weise verliert die richterliche Würde die ihr bis dahin eigene politische Oberhoheit, geht diese fortan auf den König über, welcher seinerseits den obersten Richter darstellt und über den von ihm eingesetzten unteren Richtern steht. Die Tatsache, daß Samuels Söhne käuflich sind, hat demnach nicht

bloß für diese selbst, sondern für das gesamte Gemeinwesen entscheidende Folgen. Ganz vortrefflich wird durch den knappen Bericht hiervon die Einsicht in die Bedeutung eines intakten Richtertums für den Staat illustriert.

6. Den im vorigen gekennzeichneten Gefahren ist nicht nur ausgesetzt, wer das Recht spricht, sondern auch der, welcher unter Umständen für die Rechtsermittlung höchst wichtig ist, der Zeuge. Dieser darf sich gleich dem Richter weder durch Bestechung noch durch Drohungen dazu verleiten lassen, dem Unrecht Vorschub zu leisten. Immer wieder wird die Verwerflichkeit falscher gerichtlicher Aussagen konstatiert.

Diese Verwerflichkeit ergibt sich als ein Spezialfall aus der universellen Verwerflichkeit allen Lügens überhaupt. David fordert im 34. Psalm die Menschen auf, ihre Lippen vor Worten des Truges zu behüten (14), und im 101. Psalm erklärt er, daß der, welcher dies nicht tut, vor seinen Augen nicht bestehen soll (7). Sein Sohn Salomo rechnet in seinen Sprüchen die heuchlerische Zunge zu den Dingen, die dem Herrn ein Greuel sind (6, 17). Die Propheten wenden sich gegen die herrschende Verlogenheit und predigen Wahrheitsliebe. Den Mangel an dieser führt Hosea unter den Lastern auf, um welcher willen er die Israeliten verurteilt (4, 2; 7, 3). Micha eifert wider die Unredlichkeit der Bürger von Jerusalem (6, 12), Nahum wider die der Einwohner der den Juden so gefährlichen Assyrerhauptstadt Ninive (3, 1). Die Treue zur Wahrheit spricht Sacharja als eine Voraussetzung des Heils an, welches er den geknechteten Juden für die Zukunft in Aussicht stellt (8, 16 u. 19). Im Weisheitsbuche heißt es, daß der Mund eines Lügners diesen tötet (1, 11). Bei Jesus Sirach findet sich die Mahnung, nicht gegen die Wahrheit zu reden, diese vielmehr bis in den Tod zu verteidigen (4, 30—33). Das Lügen bezeichnet er als eine schädliche Gewohnheit (7, 13—14); er charakterisiert es als häßlich, als gemein, und äußert, daß ein Lügner noch schlimmer ist als ein Dieb, daß schließlich beide ein unrühmliches Ende nehmen (20, 26—28). Vor allem stellt er es als peinlich hin, wenn ein Wohlhabender lügt (25, 4), ein Vornehmer (41, 20).

Diejenige Klasse der Lügen, welche das jüdische Schrifttum ganz besonders ablehnt, bilden die Verleumdungen. Schon das 9. Gebot untersagt bekanntlich ein falsches Zeugnis wider den Nächsten (2. Mos. 20, 16; 5. Mos. 5, 20). Das tut der Pentateuch auch sonst. Er lehnt die Verbreitung unzutreffender Gerüchte ab

(2. Mos. 23, 1); er mißbilligt es, daß es im Volke Leute gibt, welche unwahre Behauptungen über andere aufstellen (3. Mos. 19, 16). David gelobt im 101. Psalm, jedweden Verleumder zum Schweigen zu bringen (5). In den Sprüchen führt sein Sohn Salomo das falsche Zeugnis unter den dem Herrn verhaßten Dingen auf (6, 19). Wie Jesus Sirach dem Vorgegangenen zufolge das Lügen überhaupt, so hält er auch speziell das Ohrenblasen für noch schändlicher als das Stehlen (5, 16—17). Er weist darauf hin, daß die Ohrenbläser sich selbst schaden und daß niemand sie gern um sich hat (21, 31). Das Afterreden, hauptsächlich eines Weibes wider ein anderes, zählt er zu dem Allerschrecklichsten, zu dem, was ärger ist als der Tod (26, 5—8). Welches Unheil es sowohl für den Verleumdeten wie auch für den Verleumder selbst im Gefolge hat, legt er im einzelnen dar (28, 15—30).

Von den Verleumdungen sind es nun vor allem die in einem juristischen Verfahren, denen die jüdische Literatur ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Die beiden vorhin zuletzt zitierten Stellen des Pentateuchs sind nicht bloß gegen das falsche Zeugnis im allgemeinen gerichtet, sondern überdies noch gegen das falsche Zeugnis vor Gericht im besonderen. Was zunächst die erste jener Stellen betrifft, so wird in unmittelbarem Anschluß an das zuvor gewürdigte dortige Verbot einer Verbreitung unzutreffender Gerüchte Front gemacht gegen die, welche in einem Prozeß durch unredliche Berichterstattung die Sache des Rechtsschwachen zu stärken suchen (2. Mos. 23, 1). Bald danach heißt es, daß man sich auch umgekehrt davor hüten müsse, durch eine lügenerische Anklage die Sache des Rechtsstarken zu schwächen (2. Mos. 23, 7). In direktem Zusammenhang mit dem allen findet sich auch die spezielle Aufforderung, bei einem Rechtsstreit nicht etwa mit Rücksicht auf die große Menge so auszusagen, daß das Recht in Unrecht verwandelt wird (2. Mos. 23, 2). Die zweite jener Pentateuch-Stellen, die Stelle der Mißbilligung, daß es im Volke Leute gibt, welche unwahre Behauptungen über andere aufstellen, konkretisiert die Mißbilligung sofort in Hinblick auf die Leute im Volk, welche durch ihre unwahren Behauptungen in einer Gerichtsverhandlung das Leben des Nächsten gefährden (3. Mos. 19, 16). So wird das falsche Zeugnis streng verurteilt, selbstverständlich erst recht dann, wenn es gar durch einen Eid bekräftigt wird.

Ein solcher ist nach der Auffassung des Judentums nicht leichthin, nie ohne eine zwingende Ursache zu leisten. Diese

Auffassung ergibt sich ohne weiteres als Konsequenz aus dem 3. Gebot, welchem zufolge man den Namen Gottes nicht mißbrauchen soll (2. Mos. 20, 7; 5. Mos. 5, 11). Einen derartigen Mißbrauch sieht Jesus Sirach im häufigen und noch dazu unnötigen Schwören. Er sagt, daß einem die Haare zu Berge stehen, wo man viel schwören hört (27, 15). Als Grund führt er an, daß der, welcher oft schwört, nicht ohne mannigfache Sünden sein kann, genau wie der Knecht, welcher oft geschlagen wird, nicht ohne Striemen zu sein vermag, und so fordert er denn, daß man seinen Mund nicht an Eide und die mit ihnen verknüpften Berufungen auf den Herrn gewöhne (23, 9—13).

In erster Linie verwirft Jesus Sirach naturgemäß die falschen Eide, die unberechtigten Berufungen auf den Herrn; er findet sie mit der Gottesfurcht unverträglich und sagt für sie die göttliche Strafe voraus (23, 14—16). Dasselbe tut das Buch von der Weisheit Salomos, welches den Konnex zahlreicher Vergehen und gerade auch des Meineids mit dem Götzendienste betont (14, 25 u. 28—31).

Hauptsächlich ist wieder einmal auf die Propheten Bezug zu nehmen; sie verurteilen den Meineid mit der größten Entschiedenheit. Als Jeremia gegen den rein äußerlichen Gottesdienst der Juden Stellung nimmt, nennt er das falsche Schwören bei den Lastern, deren Vermeidung allein den Kultus im Jerusalemer Tempel zu einem dem Herrn wohlgefälligen machen könnte (7, 9—11). Ezechiel hält es dem letzten jüdischen König Zedekia mit Bitterkeit vor, daß er in — noch dazu unbegründetem — Vertrauen auf Ägypten den eidlich bekräftigten Vertrag mit Babylonien bricht (17, 11—21). Hosea tadelt die Israeliten nicht nur wegen ihrer Lügen im allgemeinen, sondern auch wegen ihrer unechten Schwüre im besonderen (4, 2). Die von Sacharja geschaute fliegende Schriftrolle enthält den Fluch über Diebe und Meineidige (5, 1—4); denn gerade auch die letzteren haßt Gott dem Propheten zufolge (8, 17). Maleachi erklärt den an der göttlichen Gerechtigkeit Zweifelnden, daß das Gericht unfehlbar über die Missetäter kommen wird, und unter diesen erwähnt er auch die Meineidigen (3, 5).

In Hinblick auf die Möglichkeit eines Meineids und überhaupt einer falschen Aussage vor Gericht wird die Belastung eines Angeklagten durch nur einen Zeugen als unzureichend erachtet für die Verurteilung. Die mosaische Gesetzgebung stellt dies ausdrücklich fest; sie verlangt, daß ein Verdikt erst auf Grund von den Berichten zweier oder dreier Zeugen erfolgt (5. Mos.

19, 15). Dies gilt besonders in dem Falle, daß von dem richterlichen Wahrspruch das Leben des Angeschuldigten abhängt. Ein Todesurteil darf nie im Anschluß an ein einziges Zeugnis, sondern bloß an Hand von mehreren gefällt werden (4. Mos. 35, 30; 5. Mos. 17, 6).

Wird einem Zeugen nachgewiesen, daß seine Behauptungen wissentlich unrichtig waren, dann muß er seine Lüge büßen. Wie den vorangegangenen Ausführungen gemäß der Herr den Meineid nicht ungerächt läßt, so dürfen es auch die Menschen nicht. Für die Sühnung absichtlich irreführender Aussagen vor Gericht ist maßgebend der zuvor gewürdigte Grundsatz der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem. Über den falschen Zeugen ist genau das zu verhängen, was er selbst durch sein unzutreffendes Zeugnis über den anderen zu bringen gedachte; er soll geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß (5. Mos. 19, 16—21).

7. Gleich dem bewußt falschen Zeugnis ist nun ein jedes Verbrechen mit Strenge zu ahnden. Auch dabei gilt wiederum die Orientierung an dem göttlichen Muster. Der Herr selbst bestraft Missetäter keineswegs gelinde. Sucht er diese doch heim bis ins dritte und vierte Glied!

Der Gedanke einer solchen Heimsuchung ist gewiß auffällig und vermag leicht befremdlich zu wirken; deshalb ist alles daran gelegen, ihn auf die Art zu begreifen, in welcher er gemeint ist, einzig gemeint sein kann. Zur rechten Auffassung gelangt, wer sich vergegenwärtigt, daß sowohl bei der ersten Statuierung des zweiten Gebots, in welchem der Gedanke auftritt, als auch bei seiner späteren Wiederholung ausdrücklich gesagt wird, die Ausdehnung der Strafe auf die Nachkommen erfolge bei denen, die Gott hassen (2. Mos. 20, 5; 5. Mos. 5, 9). Nichts hindert an der Annahme, ja, es muß als selbstverständlich erscheinen, daß die Ausdehnung der Strafe auf die Nachkommen nur erfolgt, falls auch diese Gott hassen. Wie der Herr die Vorfahren bloß züchtigt, wenn und weil sie ihn hassen, so züchtigt er offenbar nicht minder die Nachfahren bloß, wenn und weil auch sie ihn hassen. Wohl bezieht sich der den Haß betreffende Zusatz, wenn man ihn wörtlich nimmt, allein auf die Vorfahren; es unterliegt jedoch nicht dem mindesten Zweifel, daß er sich dem Sinne nach auch auf die Nachfahren erstreckt, erstrecken muß.

Freilich findet sich jener Zusatz bei den anderen Stellen nicht, an welchen davon die Rede ist, daß der göttliche Zorn über

Verfehlungen sich bis ins dritte und vierte Glied fortsetzt (2. Mos. 34, 7; 4. Mos. 14, 18; Jer. 32, 18); aber das spricht keineswegs gegen das eben Ausgeführte. Diesen anderen Stellen eignet ohne jede Frage die Relation auf das zweite Gebot; die Bekanntschaft mit ihm wird von und in ihnen vorausgesetzt. Ebendarum braucht nicht noch einmal angemerkt zu werden, daß es sich bei der Heimsuchung um die Abkömmlinge solcher handelt, die den Herrn hassen, wie es hier ja auch nicht mehr erwähnt zu werden braucht und tatsächlich nicht aufs neue erwähnt wird, daß es sich bei den Gnadenerweisungen an Tausenden um Abkömmlinge solcher handelt, die den Herrn lieben und seinen Weisungen folgen.

Gegen die vorgenommene Interpretation ist nicht etwa Jesajas Aufforderung geltend zu machen, für die Söhne des Königs von Babylon die Schlachtbank bereit zu stellen wegen der Schuld ihrer Väter (14, 21); denn es liegt die Annahme zugrunde, die Söhne würden nicht anders sein als die Väter. Daß dem wirklich so ist, wird eindeutig kund, wenn Jesaja in unmittelbarem Anschluß an seine Aufforderung es als ihren Zweck bezeichnet zu verhüten, daß die Söhne gleich ihren Vätern die Erde in Besitz nehmen und mit den Trümmern der von ihnen vernichteten Staaten anfüllen. Was Jesaja in diesem Einzelfalle meint, bringt Jesus Sirach zu allgemeinem Ausdruck, indem er einmal erklärt, es zeige sich an den Nachkommen, was jemand für ein Mann gewesen ist (11, 29). Sofern die Nachkommen mit dem sündigen Treiben ihrer Voreltern fortfahren, dann und nur dann können und müssen auch sie Schläge mit der Zuchtrute des Herrn erhalten.

Daran ist ebenfalls zu denken, wenn der zweite Jesaja Gott die Worte in den Mund legt, er werde die Juden für ihre Missetaten und für die ihrer Väter büßen lassen (65, 7). Das letztere würde er nicht tun, lägen nicht die ersteren vor, die eigenen Verfehlungen. Die Laster der Väter sollen bloß deshalb über ihre Kinder kommen, weil auch diese sich von den Lastern nicht fernhalten.

Wäre die hier entwickelte Auffassung nicht richtig, so würde es unverständlich sein, wie an anderen Stellen der Heiligen Schrift ausdrücklich verlangt werden kann, daß die Kinder nicht für die Sünden der Väter und übrigens auch umgekehrt die Väter nicht für die Sünden der Kinder haftbar gemacht werden. Die menschliche Gerechtigkeit hat doch die göttliche, also auch das menschliche Strafwesen das göttliche abzubilden! Schon die mosaische Gesetzgebung verfügt, daß Väter nicht wegen der Schuld

ihrer Kinder und Kinder nicht wegen der Schuld ihrer Väter getötet werden, daß ein jeder einzig um seiner persönlichen Schuld willen getötet wird (5. Mos. 24, 16). Auf diese Verfügung beruft sich der biblische Bericht, daß der König Amasja von Juda zwar die Mörder seines Vaters Joas, nicht aber ihre Söhne hinrichten läßt (2. Kön. 14, 5—6; 2. Chron. 25, 3—4). Ezechiel protestiert gegen den zu seiner Zeit bei den Juden im Umlauf befindlichen Spruch, daß die Väter saure Trauben gegessen haben und den Kindern davon die Zähne stumpf werden; demgegenüber erklärt er, daß einzig der sterben soll, welcher sich selbst vergangen hat (18, 2—4). Er will, daß der gute Sohn eines bösen Vaters nicht dem Tod geweiht wird, vielmehr am Leben bleibt (18, 17); er lehnt es ab, daß der makellose Sohn für den verbrecherischen Vater und der makellose Vater für den verbrecherischen Sohn zur Rechenschaft gezogen werden, und er wünscht, daß jedem nach seinem Verdienst geschieht (18, 20). Ezechiel würde sich gewiß anders verhalten, hätte er nicht die feste Überzeugung, daß sein Gerechtigkeitsideal dem göttlichen entspricht. Die Richtigkeit dieser Überzeugung dürfte im vorigen hinreichend dargetan worden sein.

Es ergibt sich als Quintessenz dieser Betrachtungen, daß der Herr keineswegs ungerecht straft. Dies würde der Fall sein, wollte er wirklich jemand für Taten verantwortlich machen, die gar nicht auf sein Konto kommen. Gott straft gewiß streng, wie schon aus seinem Prinzip der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem hervorgeht; aber seine Strenge wird nie zur Ungerechtigkeit.

Daß er streng straft, streng strafen muß, folgt aus der Größe und Verbreitung der menschlichen Sünden. Treffen sich doch verschiedene Propheten in der Klage darüber, daß bei Israel sogar Strafe nichts mehr nützt! Jesaja fragt, auf welche Stelle man die Juden eigentlich noch schlagen soll, da das ganze Haupt krank und das ganze Herz siech sind, von der Fußsohle bis zum Scheitel nichts Heiles ist, sondern nur nichtverbundene Wunden (1, 5—6). Jeremia läßt Gott sagen, alle seine Versuche, Israel durch Züchtigung zu warnen, seien vergeblich geblieben, weil Israel auf keine Warnung reagiert hat (2, 30). Ezechiel stellt fest, daß bei den Juden Hiebe nicht geholfen haben und die Rute dennoch ihr Werk fortsetzen wird (21, 18). Zephanja bedauert es, daß sein Volk auf keine Mahnung hört, keine Zurechtweisung annimmt (3, 2). Diese Propheten sind sich also darüber einig, daß das Böse in Israel, über Israel eine zu starke Macht ausübt, um durch Strafe beseitigt werden zu können.

Die Beseitigung des Bösen erscheint nämlich als der Zweck der Strafe und wird als ein solcher stets aufs neue gekennzeichnet. Immer wieder wird im Zusammenhang mit der Androhung von Strafe, speziell der Todesstrafe, von der Notwendigkeit einer Vertilgung des Bösen aus Israel gesprochen. Vor allem gibt es im Pentateuch an zahlreichen Stellen des 5. Buchs die Aufforderung, das Böse durch seine Bestrafung aus Israels Mitte zu tun. Diese Aufforderung findet im einzelnen statt in Hinblick auf unechte Propheten und Traumseher (13, 6), überhaupt dem Götzendienst Anheimfallende (17, 7), gegenüber Priestern und Richtern Ungehorsame (17, 12), falsche Zeugen (19, 19), hoffnungslos mißratene Söhne (21, 21), nicht rein in die Ehe gegangene Weiber (22, 21), Ehebrecher (22, 22), untreue Bräute und ihre Verführer (22, 24), Menschenräuber (24, 7). Die allgemeine Aufforderung zur Entfernung des Bösen konkretisiert sich bisweilen zur Aufforderung der Entfernung unschuldig vergossenen Blutes (19, 13; 21, 9). Einmal ist die charakteristische Redewendung von der Wegschaffung des Bösen aus dem jüdischen Volk auch außerhalb des Pentateuchs anzutreffen, nämlich im Buch der Richter, und zwar dort, wo es sich um die Buße für die Schändung des Nebenweibs eines Leviten handelt, also für jenen Frevel, der zum Bruderkrieg aller israelitischen Stämme gegen die Benjaminer führt (20, 13).

Nunmehr entsteht die Frage nach der Bedeutung, welche dem so häufig wiederholten Wort von der Fortbringung des Bösen aus der Mitte Israels als dem Zweck der Strafe innewohnt. Es ist zu untersuchen, inwiefern denn eigentlich die Strafe das Böse zu vernichten imstande ist. Von dem Sinne, in welchem die Ausmerzung des Bösen genommen wird, hängt nichts anderes, nichts Geringeres ab als der Sinn, welchen die Strafe nach biblischer Auffassung hat.

Zum Verständnis dieser Auffassung führt zunächst einmal ein ausdrücklicher, sehr klarer Hinweis, der sich an nicht weniger als drei der soeben herangezogenen Stellen findet. Dort, wo es sich um den Priestern und Richtern gegenüber Ungehorsame handelt (5. Mos. 17, 13), um falsche Zeugen (5. Mos. 19, 20), um hoffnungslos mißratene Söhne (5. Mos. 21, 21), wird die Bemerkung dem Verlangen nach Beseitigung des Bösen durch Bestrafung hinzugefügt, daß ganz Israel diese erfahren und sich fürchten solle, eine solche Schuld noch einmal auf sich zu laden. Dieselbe Bemerkung ist anzutreffen, als strengste Strafe für den geboten wird, der einen anderen zum Götzdienst verleiten will (5. Mos.

13, 12). In allen diesen Fällen ist die Forderung nach Vernichtung des Bösen unverkennbar auch auf die Zukunft gerichtet; die Vernichtung des Bösen bedeutet hier nicht zum mindesten die Vernichtung seiner ansteckenden Kraft. Das Böse wird danach durch seine Bestrafung vertilgt, indem durch diese, durch die von ihr überall bewirkte Angst, die Lust zur Betätigung des Bösen vertilgt wird. Damit wird den Ansprüchen derjenigen strafrechtlichen Theorie Genüge geleistet, welche unter dem Namen der Abschreckungstheorie bekannt ist; denn unter dem gekennzeichneten Aspekt offenbart sich die Abschreckung als das Ziel der Strafe, die Abschreckung der übrigen und auch, sofern es sich nicht gerade um Todesstrafe handelt, des Täters selbst.

Freilich gilt im jüdischen Schrifttum die Abschreckung nicht etwa als das einzige, nicht einmal als das hauptsächlichste Ziel der Strafe; neben dem abschreckungstheoretischen tritt recht stark, ja, noch stärker das besserungstheoretische Motiv hervor. Die strafrechtliche Besserungstheorie sieht den Nutzen der Strafe darin, daß sie die Besserung des Bestraften herbeiführt. Für diesen erscheint die Strafe unter einem solchen Gesichtswinkel nicht oder zum wenigsten nicht nur als ein Fluch, sondern als ein Segen.

In diesem Sinne preist das Buch Hiob in der ersten Rede des Eliphaz den Menschen glückselig, welchen Gott in Zucht nimmt, und es knüpft daran die Einladung, die göttliche Züchtigung nicht zu verschmähen (5, 17). David ist von demselben Geist erfüllt, wenn er in einem seiner Psalmen sagt, er sehe in den Schlägen eines Gerechten Liebe und in seinen Zurechtweisungen Balsam für das Haupt (141, 5). Sein Sohn Salomo zeigt in mehr als einem seiner Sprüche, daß die väterliche Einstellung auch die seinige ist. Am bekanntesten geworden ist seine Mahnung, die Zucht des Herrn nicht zu verachten und über die von ihm verhängte Strafe nicht ungehalten zu sein, da er den züchtigt, welchem er gewogen ist, wie ein Vater den Sohn, welchem er wohlwill (3, 11—12). Auf das Verhältnis von Eltern und Kind geht Salomo in diesem Zusammenhang überhaupt mit ganz besonderer Vorliebe ein; wiederholt betont er die heilsame Notwendigkeit einer elterlichen Züchtigung des Kindes. Es heißt bei ihm, daß sein Kind haßt, wer seine Rute schont, und es liebhat, wer es früh Strenge fühlen läßt (13, 24), daß die Rute der Zucht die Torheit austreiben wird, welche im Herzen eines Kindes steckt (22, 15), daß Rute und Strafe Vernünftigkeit im Gefolge haben, während ein sich selbst überlassenes Kind seiner

Mutter Schande macht (29, 15), daß der, welcher gegenüber seinem Sohn Energie aufwendet, an ihm keinen Kummer, sondern Freude erleben wird (29, 17). Auch in den Sprüchen, welche nicht Salomo, sondern ganz allgemein den Weisen zugeschrieben werden, wird man dazu ermuntert, einem Kinde Rutenschläge nicht zu ersparen, da es nur so vor dem Untergang gerettet werden wird (23, 13—14). Was von der Beziehung zwischen Eltern und Kindern gilt, das gilt auch, wie schon Salomo es wünscht, von der Beziehung zwischen Gott als dem Vater und den Menschen als seinen Kindern. Deshalb erklärt Jesaja, daß die Menschen rechtes Verhalten lernen, sobald das göttliche Gericht sie trifft, daß die Unmoralischen hingegen nie zur Moralität gelangen, wenn ihnen immer bloß Gnade zuteil wird (26, 9—10). Ezechiel legt dem Herrn das Wort in den Mund, er habe Wohlgefallen nicht am Straftod der Leute, sondern an ihrer Bekehrung (18, 23 u. 32; 33, 11). Entsprechend heißt es in den Klageliedern, daß Gott nicht aus Lust peinigt und in Betrübniß versetzt (3, 33). Den Beweis hierfür erblickt Ezechiel, um auf ihn zurückzukommen, darin, daß der Höchste dem reuigen Sünder Verzeihung gewährt und von seiner völligen Vernichtung Abstand nimmt (18, 21—22 u. 27—28; 33, 12 u. 14—16 u. 19).

Alle diese in der Sache, d. h. in der Hervorhebung des Besserungscharakters der Strafe, übereinstimmenden Gedanken der Bibel finden sich in der apokryphen Literatur wieder, und zwar bisweilen — wie schon vielfach in der Heiligen Schrift auch, speziell bei den Propheten — mit Anwendung auf bestimmte Fälle, konkrete Situationen. So gibt dem König Manasse von Juda, wie sein jener Literatur zugehöriges Gebet zeigt, in seinem leidvollen Exil zu Babel die Erwägung Trost, daß der Herr nicht gern Buße über die Menschen verhängt und es einzig tut, um ihnen ihre Missetaten vergeben zu können (7), offensichtlich nach erfolgter Umkehr. Manasse fügt der gekennzeichneten Betrachtung die Feststellung hinzu, daß er sich schwer vergangen hat (9—10 u. 12), sowie die Bitte an den Höchsten, ihn in seinen Sünden nicht umkommen, die Qual nicht ewig auf ihm lasten zu lassen (14). Der Gesichtspunkt, unter welchen Manasse sein persönliches Schicksal rückt, beherrscht Judiths Deutung der Not, welche infolge von der Belagerung Bethulias durch Holofernes über die gesamte Einwohnerschaft dieser Stadt hereingebrochen ist. Judith versteht diese Not als eine berechtigte Züchtigung, welche nicht dem Verderben, sondern

der Besserung dient (8, 22). Entsprechend faßt der Autor des 2. Makkabäer-Buchs die von ihm geschilderten Leiden der Juden im hellenistischen Zeitalter als göttliche Strafen auf, die keineswegs vernichten, sondern warnen sollen; er sieht in diesen Warnungen durch rasche Strafen sogar eine ganz besondere Gnade, welche einzig dem jüdischen, nicht aber anderen Völkern zuteil wird (6, 12—15). In derselben Richtung verläuft der diesbezügliche Gedankengang der Schrift von der Weisheit Salomos. Nach ihr haben die göttlichen Züchtigungen die Absicht, die Menschen auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, damit sie sich dieser entledigen (12, 2). Um das zu illustrieren, wird darauf hingewiesen, daß der Herr die frevelhaften Kanaaniter nicht sofort vertilgt, obschon ihm die Macht dazu gewiß eigen ist, daß er ihnen vielmehr — wenngleich ohne Erfolg — Zeit zu reumütiger Buße gönnt (12, 8—10). Hieraus wird die Mahnung an die Juden abgeleitet, die göttlichen Strafen als Mittel zur Besserung zu begreifen, zumal da Gott die anderen Völker viel strenger bestraft als das israelitische (12, 19—22). Um dies zu beweisen, wird einerseits das Beispiel der Ägypter herangezogen, welche durch die vom Herrn gesandten bösen Tiere in Massen zugrunde gehen, wird andererseits diesem Beispiel das der Juden gegenübergestellt, unter welche zwar Schlangen geschickt werden wegen ihrer Auflehnung wider Gott und Mose, welche aber zum großen Teil von den Schlangenbissen geheilt werden nach der Erkenntnis ihres Unrechts (16, 5—11). Der Höchste hat eben, so wird argumentiert, keine Freude an der Vernichtung von Leben; er hat ja auch seinerseits nicht den Tod in die Welt gebracht (1, 13). Der Mensch ist an sich zum ewigen Leben geschaffen; nur die Sünde hat den Tod bewirkt, dem auch einzig die Sünder anheimfallen (2, 23—25). Weil der Herr das Leben liebt, übersieht er die Sünden der Menschen häufig, gibt er ihnen so oft Gelegenheit zur Besserung (11, 23—26). Daß er nicht Lust an ihrem Verderben hat, wird auch im Buch Tobias (3, 23) bemerkt, ferner dies, daß er dem Gnade erweist, welcher sich von dem eingeschlagenen falschen Wege zurückzieht (13, 7). Das letztere sagt auch Jesus Sirach (17, 20). Dieser erblickt in der göttlichen Strafe eine liebevolle Zurechtweisung. Er vergleicht sie mit der Belehrung, mit der Pflege, welche ein Hirt seiner Herde angedeihen läßt (18, 13). Allein nicht bloß dieses Bild von dem Hirten und der Herde, sondern auch jenes Bild von den Eltern und den Kindern aus den Sprüchen findet sich in diesem Zusammenhang bei Jesus Sirach. Auch er sagt, daß der,

welcher es mit seinem Kinde gut meint und dereinst Freude an ihm zu haben wünscht, seinen Nacken bereits in der Jugend beugen und seinen Rücken stets unter die Rute halten muß, daß an seinem Kinde übel handelt und später enttäuscht sein wird, wer es verwöhnt, ihn allen Willen tut (30, 1—13). Einmal ist auch die spezielle Aufforderung zur Härte gegenüber einer nicht schamhaften Tochter anzutreffen, damit diese von ihrem schlimmen Treiben läßt (26, 13—15).

Es wird demnach hier überall der Zweck der Strafe darin gesehen, den Bestraften zu bessern. Von da aus betrachtet ist die so oft verlangte Ausmerzung des Bösen nicht nur, wie im Falle der Abschreckung, als die Ausmerzung des Hangs zur Betätigung des Bösen zu nehmen, sondern als die Ausmerzung des Hangs zum Bösen selbst. Durch diese Verlegung vom Äußeren in das Innere, von der Handlung in die ihr zugrunde liegende Gesinnung, erhält die Strafe allererst moralische Bedeutung. Abschreckung ist berechtigt und unvermeidlich; aber echte, wahrhafte Besserung steht ungleich höher. Es spricht daher stark für das jüdische Schrifttum, für die ihm immanente Moralität, daß es die Besserungsfunktion der Strafe noch sehr viel stärker, häufiger betont als ihre Abschreckungsfunktion.

Allein nicht einmal das Besserungs-, geschweige denn das Abschreckungsmotiv ist dazu in der Lage, das Problem der Strafe völlig zu bewältigen, restlos zu lösen. Das zeigt sich gerade dann, wenn die Strafe unter den Gesichtspunkt der Moral gerückt wird. Besserungs- und Abschreckungslehre harmonisieren immerhin insofern, als sie eine Antwort auf die Frage nach dem Nutzen der Strafe geben; der moralische Gehalt der Strafe liegt aber in ihr selbst und nicht oder jedenfalls nicht bloß in dem durch sie bewirkten Nutzen, mag dieser auch als ein ideal-sittlicher verstanden werden, wie in der Besserungstheorie, und nicht nur als ein real-praktischer, wie in der Abschreckungstheorie. Als die Besserungs- und Abschreckungstheorie im 19. Jahrhundert ihre Anschauungen zum Siege führten gegenüber dem bis dahin herrschenden Vergeltungs-, Sühnegedanken, glaubten sie diesen freilich endgültig erledigt zu haben; wie wenig das in Wirklichkeit der Fall war, beweist seine Renaissance speziell in der neuesten Strafrechtswissenschaft Deutschlands. Diese knüpft mit jener Renaissance an die beste Tradition der Philosophie des deutschen Idealismus an. Kant sieht in der Strafe ganz und gar die Vergeltung eines begangenen Unrechts, die Sühne für ein erfolgtes Vergehen, und Hegel interpretiert die Strafe als die erneute

Bejahung der durch ein Verbrechen verneinten Rechtsordnung, als ihre notwendige Wiederherstellung. Die Notwendigkeit dieser Wiederherstellung vermittelt der Strafe ist eine moralische, mag sie auch bei Hegel geradezu die Form einer logischen Notwendigkeit annehmen; die Vergeltung, die Sühne durch die Strafe leistet einem sittlichen Erfordernis Genüge. Man wende ja nicht ein, daß durch die Vergeltung, durch die Sühne, nichts anderes geschieht als eine Anknüpfung an den primitiven Rachetrieb des Menschen. Es wird gewiß so sein, daß die Vergeltung, die Sühne, historisch und psychologisch auf das menschliche Streben zurückgeht, sich zu rächen; aber hiermit ist über den sittlichen Sinn, über den sachlichen Wert der Vergeltung, der Sühne, nicht das geringste ausgemacht. Der Mensch gibt sich auch da, wo es sich um eine Missetat an einem anderen, ihm an sich Gleichgültigen handelt, also eigener Rachedurst gar nicht in Betracht kommt, in rein moralischer Hinsicht erst dann zu Frieden, wenn er weiß, daß der Missetäter seine Strafe erhält. Hierbei braucht auch die Rücksicht auf die Folgen eines unbestraften Rechtsbruchs keinerlei Rolle zu spielen, etwa auf die durch die Straffreiheit erleichterte Möglichkeit von Nachahmungen des Rechtsbruchs, welche doch durch Abschreckung und Besserung ausgeschaltet oder wenigstens beeinträchtigt werden soll. Es ist gewiß zulässig und sogar höchst wichtig, auf derartige Folgen zu achten und ihnen durch Bestrafung des Frevlers einen Riegel vorzuschieben; in der Einsicht hierin liegt das Gute der Abschreckungs- und Besserungstheorie. Man muß sich nur im klaren darüber sein, daß Abschreckungs- und Besserungstheorie die Vergeltungs-, Sühnethorie so wenig ausschließen, wie diese Theorie jene Theorien ausschließt. Eine andere Frage ist die nach dem Nutzen der Strafe, eine andere Frage die nach ihrer moralischen Bedeutung, ihrem sittlichen Gehalte. Die zweite Frage vermag erschöpfend erst durch die Vergeltungstheorie beantwortet zu werden, durch die Sühnethorie, nämlich durch die Auffassung der Strafe als der moralisch unvermeidlichen Vergeltung einer Ubeltat, als der sittlich verdienten Sühne für einen Verstoß gegen das Recht.

Es ist mithin kein bedauerliches Zeichen von Rückständigkeit, vielmehr ein schönes Zeugnis sowohl für eine tiefe theoretisch-philosophische Erkenntnis wie auch für ein hohes praktisch-moralisches Niveau, wenn der Vergeltungs-, der Sühnedenke im alten jüdischen Schrifttum sehr stark hervortritt. Dieses erlangt so in Anbetracht von der erwähnten Erneuerung

jenes Gedankens in der jüngsten deutschen Strafrechtswissenschaft eine ebenso große wie merkwürdige Modernität. In der Tat steht schon in der Bibel das Vergeltungs-, das Sühnemotiv neben den Motiven der Abschreckung und der Besserung; ja, es steht nicht bloß neben, sondern sogar über diesen. Man sagt durchaus nicht zuviel, wenn man es als das zentrale bezeichnet.

Wer die nicht wenigen im vorigen zitierten Stellen unbefangen würdigt, an denen das Verlangen nach Beseitigung des Bösen durch Strafe aus Israels Mitte anzutreffen ist, wird zweifellos, obschon an drei von ihnen ausdrücklich auf die Notwendigkeit einer Abschreckung hingewiesen wird, nichtsdestotrotz zu keiner anderen Auffassung kommen als zu der, daß das Böse beseitigt wird, indem der, welcher es begangen hat, dafür seine sittlich geforderte Quittung erhält, gewissermaßen eine Ausgleichsquittung. Die Schuld wird dadurch ausgeglichen, daß sie vergolten wird, ihre Sühne findet. Schließlich ist es doch das Böse selbst, dessen Ausmerzungen gewünscht wird, nicht nur der Hang zum Bösen, welcher durch Besserung, und erst recht nicht bloß die Lust zur Betätigung des Bösen, welche durch Abschreckung unterbunden werden. Es handelt sich nicht oder zum mindesten nicht ausschließlich und keinesfalls in erster Linie um ein in Zukunft mögliches Böses, auf welches allein die Besserung und die Abschreckung eingestellt sind; ein in der Vergangenheit wirklich gewesenes, tatsächlich geschehenes Böses ist aus der Welt zu schaffen. Hegelisch gesprochen: es soll die durch die böse Handlung erfolgte Verneinung des Rechts vermittels seiner Bejahung durch die Strafe rückgängig gemacht werden. Dies ist in Wahrheit die einzige Art, um das Böse, das vollbrachte Böse, zu vernichten. Seine Vernichtung besteht in seiner Vergeltung, seiner Sühnung.

Ebendarum spielt der Grundsatz der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem in der jüdischen Literatur die so ausnehmend große Rolle, auf welche bereits früher hingewiesen worden ist. Durch diese große Rolle wird zur Genüge die zentrale Stelle erhärtet, welche hier in der Tat der Vergeltungsgedanke einnimmt. Warum tritt man denn so eifrig für die Vergeltung des Gleichen durch Gleiches ein? Etwa zu den Zwecken der Besserung oder Abschreckung? Diese Zwecke können unter Umständen sogar bei einem schwereren Vergehen durch eine mildere Strafe erreicht werden; umgekehrt ist der Fall durchaus denkbar, daß sogar bei einem nur leichteren Vergehen einzig auf Grund von einer strengeren Strafe Besserung und Abschreckung zustande kommen. Das ist bei den einzelnen Menschen und Menschengruppen recht

verschieden. Gerade deshalb setzen sich doch die Besserungs- und Abschreckungstheoretiker für ein individuelles Verfahren bei der Strafzuerteilung ein. So macht etwa Bentham darauf aufmerksam, daß Frauen schneller abzuschrecken sind als Männer und Gelegenheits- rascher als Gewohnheitsverbrecher. Die Bibel freilich kennt da, wo es sich um die Strafbeimessung handelt, einen Unterschied weder zwischen Frauen und Männern noch zwischen Gelegenheits- und Gewohnheitsverbrechern; vielmehr ordnet sie einer bestimmten bösen Handlung ein für allemal eine bestimmte, ihr genau entsprechende Strafe zu. So soll, wie schon bemerkt wurde, dem falschen Zeugen dieselbe Strafe werden, welche er über den unschuldig Angeklagten zu bringen gedachte (5. Mos. 19, 18—19). Auch hat bei der Prügelstrafe die Zahl der Schläge in einem proportionalen Verhältnis zum Maße der Verschuldung zu stehen (5. Mos. 25, 2). Warum wird dies angeordnet, obwohl doch Besserung und Abschreckung keine der Ubeltat minutiös angemessene Strafe fordern, sondern bisweilen auch durch eine andere — sei es kleinere, sei es größere — Strafe bewirkt werden können? Es geschieht offenbar im Interesse des sittlichen Bewußtseins; denn dieses ist restlos einzig da befriedigt, wo einem Frevel eine ihm völlig adäquate Strafe zudiktiert wird.

Nun mag es sein, daß durch die eindeutige Festlegung der Beziehung zwischen einem Vergehen und einer, seiner Strafe diese Beziehung den Charakter des Starren, Leblosen erhält. Der Eindruck einer weitgehenden Mechanisierung liegt nahe, wenn auf die Gründe keine Rücksicht genommen wird, welche zu dem Vergehen geführt haben, weder auf die in der Seele des Täters noch auf die außerhalb ihrer, etwa im Milieu, wurzelnden Gründe. Immerhin gewinnt die Bibel auch hier wieder eine ganz erstaunliche Aktualität. Gerade im neuesten Deutschland wendet man sich gegen den in der letzten Zeit zuvor beliebten einseitigen Psychologismus in der Strafrechtspflege, gegen die übertriebene Heranziehung psychischer Momente bei der strafrechtlichen Bewertung eines Verbrechens. Eine solche Heranziehung kann allerdings leicht genug zu Fehlurteilen führen, welche mehr ein Zeugnis von Humanitätsduselei sind, als daß sie wirklich dem echten Gedanken der Humanität Rechnung tragen. Tür und Tor vermögen so der richterlichen Willkür geöffnet zu werden, welche der Tod aller wahren Gerechtigkeit ist. Diese erscheint einzig dort als gewährleistet, wo eine wenigstens einigermaßen feste Verknüpfung zwischen dem Rechtsbruch und seiner Strafe hergestellt wird.

Freilich schließt auch diese feste Verknüpfung bei aller ihrer sittlichen Notwendigkeit im Einzelfall ein sittlich unbefriedigendes Resultat keineswegs aus. Manchmal kann es trotz ihrer, ja, eben durch sie dazu kommen, daß *summum ius summa iniuria* wird. Was sie verhindern soll, nämlich ein unangemessenes Verhältnis zwischen dem Verstoß wider das Recht und der für ihn verhängten Strafe, wird bisweilen ungeachtet ihrer und gerade mit ihrer Hilfe möglich. Natürlich sind vom Standpunkt der Moral aus, welcher alle diese Erwägungen beherrscht, die Motive eines Verstoßes wider das Recht und die Situation, aus der heraus er erfolgt, nicht ohne Bedeutung, und ihre Würdigung mag ergeben, daß in der besonderen, durch das Vorhandensein bestimmter Motive und einer gewissen Situation bewirkten Lage die Strafe eine zu strenge ist, welche das moralische Bewußtsein im allgemeinen ganz richtig mit dem betreffenden Verstoß wider das Recht verbindet. Darum darf und soll denn auch der Richter beim Strafmaß etwaige „mildernde Umstände“ berücksichtigen. Zu diesem Zwecke läßt ihm das Gesetz für die Strafbeimessung einen mehr oder weniger großen, jedoch stets beschränkten Spielraum. Beschränkt muß der Spielraum sein, damit die Festigkeit des Verhältnisses zwischen der Rechtsstörung und der ihr zugeordneten Strafe nicht leidet; andererseits wird dieses Verhältnis durch den Spielraum unbeschadet seiner Festigkeit vor zu weit getriebener Mechanisierung geschützt, wird es zu einem elastischen. Wo die Elastizität nicht ausreicht, der Spielraum ein ungenügender ist, wo sogar die vom Gesetz geforderte Mindeststrafe unerträglich zu sein scheint, ist immer noch ein Weg offen, der Weg der Gnade. Dem Staatsoberhaupte ist es vorbehalten, vermittels partieller oder totaler Begnadigung der höheren Gerechtigkeit gegenüber der niederen zum Siege zu verhelfen, die Idee der Gerechtigkeit durchzusetzen, wenn die an sich ihrer Verwirklichung dienende positive Rechtsordnung ausnahmsweise versagt. Durch die Begnadigung wird freilich gewiß der gesetzlich statuierte Zusammenhang zwischen dem Rechtsbruch und seiner Strafe zerrissen; dennoch wird er im Grunde anerkannt, bleibt er der Sache nach unangetastet, da doch ein Akt der Gnade in einem Sonderfall vorliegt, zu dem es nicht zu kommen brauchte und auch gar nicht kommen könnte ohne die Voraussetzung der allgemeinen Geltung jenes Zusammenhangs.

Daß im Prinzip an dem Zusammenhang zwischen dem Rechtsbruch und seiner Strafe festgehalten wird, ist ein Postulat des Humanitätsgedankens, wenn er nur richtig verstanden wird. Han-

delt es sich um das in ihm enthaltene Motiv der Menschlichkeit, so wird ihm Rechnung getragen durch die Möglichkeit einer Anerkennung „mildernder Umstände“ sowie durch die Möglichkeit einer Begnadigung; handelt es sich jedoch um die sittliche Idee des Menschentums, um die Idee sittlichen Menschentums, so muß allerdings verlangt werden, daß jedwede Missetat unterlassen wird und daß sie dann, wenn sie trotzdem begangen wird, eine ihr genau entsprechende Sühne findet, wobei außerhalb ihrer selbst liegende Faktoren in der Regel bloß eine sekundäre Rolle zu spielen haben. Nicht durch eine auf derartige Faktoren gestützte mitleidvolle Verzärtelung kann der echten Idee der Humanität, der Idee echter Humanität, Genüge geschehen, kann sittliches Menschentum hervorgebracht werden und sich erhalten, sondern einzig durch die rücksichtslose Anwendung jener Maxime einer Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, welche ihren klassischen Ausdruck in der Heiligen Schrift gewonnen hat.

8. Wie weit diese von irgendeiner unangebrachten Rührseligkeit entfernt ist, von aller falschen Humanitätsduselei, zeigt ihre Stellung zur Todesstrafe. Diese erkennt sie nicht bloß an; sie gewährt vielmehr ihrer Verhängung einen Raum, der ganz außerordentlich über unsere heutigen Vorstellungen von ihrer Notwendigkeit hinausgeht. Damit beweist sie nur, wie ernst sie die dem Humanitätsbegriff immanenten Forderungen nimmt. Nach ihr soll eben das Leben dessen beendet werden, welcher sich um die Erfüllung jener Forderungen nicht bemüht und ihr gar mit bewußter Absicht entgegenarbeitet. Hier liegt die richtige Anschauung zugrunde, daß in moralischem Betracht die Existenz eines Menschen bloß dann Sinn hat, wenn er nach sittlichem Menschentum strebt, daß der Mensch einzig als Vertreter sittlichen Menschentums Wert und Würde hat. Aus dieser Anschauung wird die Folgerung abgeleitet, daß der, welcher seiner Fähigkeit zu sittlichem Menschentum den Garaus macht, auf der Welt nichts mehr zu suchen hat, daß auch ihm der Garaus gemacht werden muß. Es wird so nur die Konsequenz aus seinem eigenen Verhalten gezogen; es wird so nur Gleiches mit Gleichem vergolten. Wer seinen inneren Menschen umbringt, dessen äußerer Mensch soll umgebracht werden, da dieser einzig in Hinblick auf jenen Daseinsberechtigung hat; wo der Kern verloren gegangen ist, mag auch die Schale verloren gehen, welche allein als Hülle für den Kern Zweck hat. Von hier aus wird die enorme Ausdehnung verständlich, welche die Bibel der Anwendung der

Todesstrafe zuteil werden läßt, wird es begreiflich, daß sie eigentlich jedwede moralische Verfehlung überhaupt mit dem Tod geahndet wissen will. Wer das sittliche Menschentum in sich vernichtet, der soll seinerseits als sinnlicher Mensch vernichtet werden, sofern diesem ausschließlich in Hinblick auf das sittliche Menschentum Bedeutung zukommt.

Als genau so strafbar wie die Zerstörung eigenen muß nun natürlich auch die fremden sittlichen Menschentums gelten. Man darf niemand die sinnliche Existenz rauben, weil man ihm damit die Fähigkeit zur sittlichen Existenz raubt. An dem sinnlichen Menschen als solchen ist unter moralischen Auspizien gar nichts gelegen; wichtig ist er ausschließlich wegen seiner Anlage zur Repräsentation der sittlichen Menschheitsidee, der Idee sittlicher Menschheit. Das sinnliche Leben des Menschen ist an sich nicht heilig; es wird erst heilig, wenn man an die mit ihm und nur mit ihm gegebene Möglichkeit denkt, sich in den Dienst sittlicher Werte zu stellen. So ist denn nach jüdischer und auch allgemeiner Auffassung zwar die Tötung von Tieren erlaubt, welche ja über das rein Sinnliche nie hinauskommen, nicht aber die von Menschen, welche doch imstande sind, sich in das Reich des Moralischen zu erheben. Tötet jemand trotzdem einen Menschen, so tötet er in ihm einen Träger sittlichen Menschentums, und dafür muß er, wenn es willentlich geschieht, gleich dem, der sittliches Menschentum in sich tötet, selbst getötet werden. Dies verlangt der Gedanke einer Vergeltung von Gleichem mit Gleichem! Darum erscheint in der Heiligen Schrift und auch sonst allenthalben da, wo überhaupt Todesstrafe verhängt wird, diese als die gerechte Sühne für den Mord an einem Menschen.

Ihn untersagt schon das 6. Gebot (2. Mos. 20, 13; 5. Mos. 5, 17). In seinen Sprüchen warnt Salomo davor, sich zu Blut-taten verführen zu lassen und das Eigentum des Getöteten an sich zu reißen; er weist darauf hin, daß Anschläge wider fremdes Leben zuletzt Anschläge wider das eigene Leben sind (1, 10—19). Das Vergießen unschuldigen Blutes führt er als eines der Gott verhaßten Dinge auf (6, 16—17). Der Salomo des Weisheitsbuches betont den Zusammenhang zwischen Mord und Götzendienst (14, 25).

Vor allem wenden sich die, welche stets aufs neue gegen den Götzendienst zu Felde ziehen, die Propheten, auch gegen das trotz aller Verbote nicht unterlassene Morden, und sie stellen dafür die göttliche Strafe in Aussicht. Jesaja beklagt es, daß

das einst so treue Jerusalem eine Wohnstätte für Mörder geworden ist (1, 21); er legt dem Herrn die Erklärung in den Mund, daß er, der Herr, den religiösen Zeremonien derer keinen Wert beimesse, deren Hände voller Blutschuld sind (1, 15). Deuterоjesaja nennt die Befleckung der Hände der Juden mit Blut unter dem, was eine Scheidewand zwischen ihnen und ihrem Gott gezogen und es bewirkt hat, daß dieser sie nicht mehr erhört (59, 2—3 u. 7). Jeremia protestiert gleich dem ersten Jesaja wider den rein äußerlichen Tempelkult solcher, denen fremdes Dasein nicht heilig ist (7, 4—11). Zwischen dem Mangel an Respekt vor diesem Dasein und dem Götzendienst sieht auch Jeremia eine Verbindung, und zwar sowohl hier wie an einer weiteren Stelle (2, 33—34). Er fordert den König Jojakim von Judäa auf, kein unschuldiges Blut zu vergießen (22, 3), und er macht ihm die bittersten Vorwürfe darüber, daß sein Trachten auf nichts anderes als gerade darauf gerichtet ist (22, 17). Am eifrigsten wettet Ezechiel gegen die, welche Blutschuld auf sich laden. Er wünscht, daß Gott den Sünder nicht am Leben läßt, insbesondere auch den nicht, welcher selbst andere ums Leben gebracht hat (18, 10—13). Immer wieder verkündet er das zukünftige göttliche Strafgericht seinem Volke um seiner Freveltaten, nicht zum mindesten um seiner Mordtaten willen (7, 22—24; 9, 9—10; 11, 6—12; 22, 1—16 u. 23—31; 23, 36—37; 24, 6—14; 33, 23—29). Als dann das prophezeite göttliche Strafgericht eingetreten ist, die Juden der politischen Vernichtung anheimgefallen und in die Gefangenschaft weggeführt worden sind, konstatiert Ezechiel als eine Ursache gerade auch den Verstoß gegen das 6. Gebot (36, 17—18). Wenn er ferner als einen der Gründe hier sowie in einigen sonstigen der vorher zitierten Partien die Hinwendung zu anderen Göttern anspricht, so ist dies ein Beweis dafür, daß auch er an dem Konnex zwischen der Neigung zum Morden und der zum Götzendienst nicht zweifelt. Dieser Konnex ist ebensowenig Hosea unbekannt (6, 7—10). Er hält dem Lande Israel neben anderen Sünden speziell seine Blutschuld vor und führt auf sie seine traurige Lage zurück (4, 1—3). Dasselbe tut Micha in Hinblick auf Jerusalem und das Land Juda, deren Untergang er weissagt (3, 9—12; 7, 2). Allein nicht etwa bloß bei den Juden finden die Propheten das Morden verwerflich und strafenswert; Nahum sieht die Vernichtung Ninives und der Assyrer kommen (3, 1—4), Habakuk die Babylons und der Chaldäer (2, 12—13 u. 17), und zwar ihrer Missetaten, speziell auch ihrer blutigen Missetaten wegen.

Wie der Herr gemäß dieser durchgängigen Überzeugung der Propheten Mörder nicht unbehelligt läßt, so dürfen es die Menschen nicht, welche sich auch darin den Herrn zum Vorbild zu nehmen haben. Als gerechte Buße für die Tötung eines anderen kommt nun, wie schon bemerkt wurde, auf Grund von dem Prinzip der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem einzig die Todesstrafe in Betracht. Diese setzt bereits die *noachidische* Gesetzgebung fest. In ihr heißt es, daß Gott das Blut des Menschen rächen wird, daß das Blut dessen, welcher Menschenblut vergießt, wiederum durch Menschen vergossen werden soll, und das Recht dieser Forderung wird daraus abgeleitet, daß Gott den Menschen nach seinem Muster geschaffen hat (1. Mos. 9, 5—6). Diese Einstellung nimmt das *mosaische* Recht auf. Wer einem anderen durch Hiebe den Tod gibt, so wird in ihm gesagt, ist selbst mit dem Tode zu bestrafen (2. Mos. 21, 12). Zu diesem soll sogar vom Altar des Höchsten der weggeholt werden, welcher irgendeinen mit Hinterlist ums Leben gebracht hat (2. Mos. 21, 14). Auch darf es einem solchen nichts nützen, wenn er sich in eine der für versehentliche Totschläger bestimmten Freistädte flüchtet, da es sich doch bei ihm nicht um ein bloßes Versehen handelt (5. Mos. 19, 11—13). Es bleibt sich gleich, ob der Mord durch einen Wurf oder einen Stoß geschah, ob er vermittels eines Steins, eines eisernen, eines hölzernen Werkzeugs oder der bloßen Hand erfolgte; wer einen anderen absichtlich getötet hat, muß seinerseits getötet werden (4. Mos. 35, 16—21). Bei diesem Standpunkt handelt es sich um eine spezielle Konsequenz der universellen, aus dem noch allgemeineren Grundsatz der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem folgenden Maxime, daß dem, welcher jemand einen Leibschaden zugefügt hat, derselbe Leibschaden widerfahren möge; er hat für das fremde Auge sein eigenes, für den fremden Zahn seinen eigenen und so eben auch für das fremde Leben sein eigenes darzubieten (3. Mos. 24, 17—21).

Die für den Totschläger verlangte Todesstrafe kann nicht etwa durch eine geldliche Leistung ersetzt werden. Im Pentateuch findet sich die ausdrückliche Anordnung, daß für das Leben eines Mörders kein Lösegeld angenommen werden darf, er vielmehr unfehlbar den Tod erleiden soll (4. Mos. 35, 31). Dieser Anordnung wird die charakteristische Bemerkung hinzugefügt, daß es für die Entweihung des Landes durch vergossenes Blut keine Sühne gibt außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat (4. Mos. 35, 33). Eine Ausnahme von der die Geldbuße ablehnenden Bestimmung bildet allein ein gewisser Fall unbeab-

sichtiger Tötung. Der Eigentümer eines Rindes, welches einen Menschen umgebracht hat, soll dann, wenn er das böartige Wesen des Tieres kannte, seine Schuld eigentlich mit dem Tode büßen; allein hier wird die Konzession gemacht, daß an die Stelle der an sich verwirkten Todes- eine Geldstrafe zu treten vermag (2. Mos. 21, 29—30). Es handelt sich dabei doch um eine zwar fahrlässige, aber immerhin unvorsätzliche Tötung.

Freilich gibt es sogar eine vorsätzliche Tötung, die nicht als Mord angerechnet und deren Vollzug daher auch nicht mit dem Tode bedroht wird. Es wird nämlich statuiert, daß der, welcher in der Nacht einen Einbrecher auf frischer Tat ertappt und tötet, nicht als ein Mörder zu gelten hat (2. Mos. 22, 1—2). Ferner ist noch die sehr viel fragwürdigere Verfügung anzutreffen, daß die tödliche Züchtigung von Knecht und Magd nur strafbar ist bei sofortigem Eintritt des Todes, jedoch dann nicht, wenn Knecht und Magd noch ein bis zwei Tage am Leben bleiben (2. Mos. 21, 20—21). Allerdings sind dies die beiden einzigen Fälle, in welchen bei vorsätzlichen Totschlägen von der Verhängung der Todesstrafe Abstand genommen wird.

Im übrigen kommt der Verzicht auf die Todesstrafe bloß bei unvorsätzlichen Totschlägen in Betracht. Zunächst heißt es ganz allgemein, daß es Zufluchtsorte für die geben soll, welche jemand ohne Absicht umgebracht haben (2. Mos. 21, 13). Sodann wird im einzelnen geboten, daß die Israeliten nach ihrem Einzug in Kanaan sechs Städte wählen, drei diesseits und drei jenseits des Jordans, in welchen versehentliche Totschläger weilen und vor der Blutrache geschützt sein sollen (4. Mos. 35, 9—15 u. 22—29). Nachdem nun die Juden das Land in ihren Besitz gebracht haben, suchen sie denn auch wirklich die sechs Städte aus (Jos. 20). Der Aufenthalt in ihnen ist durch Geld so wenig ablösbar wie die Todesstrafe bei vorsätzlichem Mord; durch nichts kann die Freizügigkeit derer, welche einen anderen wider ihren Willen getötet haben, erkaufte werden (4. Mos. 35, 32).

Erfährt die Todesstrafe auf der einen Seite durch dies alles eine gewisse, freilich bemerkenswert geringe Einschränkung, so erhält sie auf der anderen Seite eine ganz außerordentliche Ausdehnung, nämlich — wie schon erwähnt wurde — im Grunde auf einen jeden wissentlich verübten Frevel überhaupt. Ausdrücklich wird befohlen, daß alle, die sich irgendwie mit Vorsatz vergehen, als Verächter des göttlichen Wortes ohne Gnade ausgerottet werden (4. Mos. 15, 30—31). Unbeabsichtigte Verstöße können durch ein Sündopfer gesühnt werden, mag es sich dabei

um Verstöße der ganzen Volksgemeinde handeln (4. Mos. 15, 22—26) oder um solche von einzelnen (4. Mos. 15, 27—29); für bewußte Verfehlungen aber kommt nur eine einzige Sühne in Betracht, der Tod. Von diesem Standpunkt aus ist es durchaus konsequent, wenn Ezechiel den Tod nicht nur dessen verlangt, der Blut vergießt, vielmehr auch desjenigen, welcher dem Götzendienst huldigt, die Ehe mit dem Weib des Nächsten bricht, den Notleidenden erpreßt, Gepfändetes nicht wiedergibt, Wucher treibt (18, 10—13). Vermutlich meint der Prophet nicht, daß die Menschen für jeden Fall der Betätigung dieser Laster, speziell der zuletzt genannten, die Todesstrafe aussprechen sollen; sondern er wird wohl wollen, daß der Herr den nicht am Leben läßt, welcher einem oder gar einigen jener Laster frönt. Ebenso dürfte schon der Pentateuch, wenn er an der zitierten Stelle für eine jede vorsätzliche Missetat die Todesstrafe fordert, mehr an ihren Vollzug durch Gott als an den durch die Menschen denken.

Immerhin wird auch die von diesen zu vollstreckende Todesstrafe sehr weit ausgedehnt. Die Menschen sollen sie ungleich häufiger verhängen, als es heute üblich ist, nicht etwa bloß bei Gelegenheit eines Mordes. Es war doch im vorigen die Rede davon, daß einem falschen Zeugen genau das anzutun ist, was er über den von ihm Beschuldigten zu bringen gedachte (5. Mos. 19, 16—21). Hieraus folgt, daß dann, wenn dem Angeklagten auf Grund von der unrichtigen Bezichtigung der Tod droht, diesen sein Verleumder selbst zu erleiden hat. In der Tat heißt es dort ja auch, daß nicht nur Auge um Auge usw., sondern nicht minder Leben um Leben zu geben ist (5. Mos. 19, 21). Noch ein weiteres Beispiel ist schon in einem ganz anderen Zusammenhang sichtbar geworden; es wurde erwähnt, daß auf Menschenraub zum Zwecke der Versklavung die Todesstrafe steht (2. Mos. 21, 16; 5. Mos. 24, 7).

Im wesentlichen sind es drei Gruppen von Delikten, welche keine Morddelikte darstellen und für welche die Bibel dennoch die Todesstrafe fordert.

Die eine Gruppe bilden die Sexualdelikte. Wer sie begeht, erscheint prinzipiell als todeswürdig. Der Herr erklärt seinen Auserwählten vor ihrem Einzug in das verheißene Land durch Moses Mund ausdrücklich, daß jeder, welcher sich derartige Vergehen zuschulden kommen läßt, aus Israels Mitte ausgerottet werden soll und daß das gesamte Volk aus Kanaan wieder ausgespien werden wird, wenn es irgendwelchen Unzuchtssünden frönt, um derentwillen den Kanaanitern die Vernichtung durch die Juden gerade zuteil werden wird (3. Mos. 18, 24—30).

Zu solchen Unzuchtssünden wird zunächst einmal der normale geschlechtliche Verkehr gerechnet, sofern es sich um Blutschande handelt; er wird es aber auch in gewissen weiteren Fällen, bei denen keine eigentliche Blutschande vorliegt. Im einzelnen wird, bisweilen bei nochmaliger spezieller Androhung der Todesstrafe, der sexuelle Umgang mit den Eltern verboten (3. Mos. 18, 7), auch mit der Stiefmutter (3. Mos. 18, 8; 20, 11; 5. Mos. 23, 1; Ez. 22, 10) und Schwiegermutter (3. Mos. 20, 14), mit der Voll- und Halbschwester (3. Mos. 18, 9 u. 11; 20, 17; Ez. 22, 11), mit der Enkelin (3. Mos. 18, 10), auch mit der Stiefenkelin sowie bereits mit der Stieftochter (3. Mos. 18, 17), mit der natürlichen und angeheirateten Tante (3. Mos. 18, 12—14; 20, 19—20), mit der Schwiegertochter (3. Mos. 18, 15; 20, 12; Ez. 22, 11), mit der Schwägerin, mag sie die Gattin des Bruders oder die Schwester der eigenen Gattin sein (3. Mos. 18, 16 u. 18; 20, 21).

Manche dieser Handlungen sind ehebrecherisch und darum doppelt verwerflich; denn jedweder Ehebruch wird strikt abgelehnt. Schon das 7. Gebot untersagt ihn im allgemeinen (2. Mos. 20, 14; 5. Mos. 5, 18), und schon das 10. Gebot untersagt im besonderen die Zerstörung der Ehe eines anderen durch die Verführung seines Weibes (2. Mos. 20, 17; 5. Mos. 5, 21). Auch sonst wendet sich die israelitische Literatur verschiedentlich gegen die Entweihung des Ehebunds; vor allem üben die Propheten heftige Kritik an dem ehebrecherischen Treiben, welchem sich die Juden ungeachtet aller Warnungen hingeben, ungeachtet der Tatsache, daß bereits die m o s a i s c h e Gesetzgebung für die Vernichtung einer fremden Ehe klipp und klar die Todesstrafe verordnet. Auch der Geschlechtsverkehr mit der Frau des Nächsten wird nämlich bei jenen Unzuchtssünden aufgezählt (3. Mos. 18, 20), welche den vorangegangenen Darlegungen zufolge grundsätzlich mit dem Leben bezahlt werden sollen. Überdies wird noch und sogar zweimal im einzelnen bestimmt, daß im Falle des Ehebruchs mit einem verheirateten Weib sowohl der Ehebrecher wie auch die Ehebrecherin sterben sollen (3. Mos. 20, 10; 5. Mos. 22, 22). Bei Ezechiel gehört der Sexualumgang mit der Frau eines anderen zu den Verfehlungen, in bezug auf welche er den Wunsch äußert, Gott möge den Frevler nicht am Leben lassen; er will, daß der Herr nur das Dasein dessen erhält, welcher ein solches Tun vermeidet (18, 5—18).

Die hier überall verlangte Heiligkeit der Ehe färbt schon auf ihr Vorstadium ab, auf das Verlöbnis. Geschlechtliche Beziehungen zu der Braut des Nächsten sollen Steinigung im Gefolge

haben, für den Mann stets, für die Maid dann, wenn sie sich freiwillig hingab (5. Mos. 22, 23—27). Dieselbe Strafe der Steinigung soll übrigens einem jeglichen Mädchen widerfahren, welches nicht jungfräulich in die Ehe kommt (5. Mos. 22, 20—21).

Überhaupt wird jedwedes Huren streng untersagt. Hurt gar die Tochter eines Priesters, so entweicht sie ihren dem Herrn geheiligten Vater, und dies ist durch Verbrennung zu ahnden (3. Mos. 21, 9). Der Verwerfung der Hurerei liegt die Auffassung zugrunde, daß der Sexualverkehr einzig der Erzielung von Nachkommenschaft zu dienen hat, wie sie durch die Ehe bewirkt wird.

Diese wird ganz und gar unter einem solchen Gesichtswinkel betrachtet; ihr Zweck wird durchaus in die Erzeugung von Kindern gesetzt. So gewinnt das Verbot seinen guten Sinn, einer Frau während ihrer Periode zu nahen; denn sie ist im Gegensatz zum Tierweib in dieser Zeit nicht empfänglich. Freilich geht das Verbot nicht minder, wohl sogar hauptsächlich auf das im Judentum so bedeutungsvolle Reinheitsmotiv zurück. Wie ernst gerade auch dieses Verbot gemeint ist, folgt daraus, daß für seine Übertretung die Todesstrafe angedroht wird. Auch der geschlechtliche Umgang mit einer Frau während ihrer Menstruation gilt als eines der Unzuchtsvergehen (3. Mos. 18, 19), welche gemäß den früheren Ausführungen prinzipiell mit dem Tod zu sühnen sind. Beide sollen sterben, sowohl der Mann wie auch das Weib (3. Mos. 20, 18). Ezechiel erwähnt den Verzicht auf jenes Unzuchtsvergehen unter den Bedingungen, unter welchen allein der Herr jemand am Leben läßt (18, 5—18). Er spricht auch in seiner an Jerusalem geübten Kritik davon, daß in dieser Stadt die wegen ihres Blutflusses unreinen Frauen mißbraucht werden (22, 10). Ein derartiger Mißbrauch befindet sich bereits an der Grenze zwischen dem normalen und dem abnormen Sexualverkehr.

Erscheint nun schon der normale Sexualverkehr in so vielen Fällen als ein todeswürdiger, dann ist dem erst recht so bei dem abnormen. Die Päderastie wird als eine der Unzuchtssünden angeführt (3. Mos. 18, 22), auf welche ganz allgemein, wie bemerkt wurde, die Todesstrafe steht. Sie wird danach auch noch einmal besonders mit dem Tode bedroht (3. Mos. 20, 13). Noch häufiger als die Päderastie wird die Sodomie verworfen. Über die letztere wird der Fluch ausgesprochen (5. Mos. 27, 21). Auch sie tritt unter jenen geschlechtlichen Verirrungen auf (3. Mos. 18, 23), von welchen im vorigen gesagt wurde, daß sie in Bausch und Bogen als der Todesstrafe wert erachtet werden. Diese wird darüber hinaus an zwei weiteren Stellen des mosa-

ischen Rechts ganz speziell für die Sodomie gefordert (2. Mos. 22, 18; 3. Mos. 20, 15—16).

Wenn für die sämtlichen genannten sexuellen Verfehlungen allein der Tod als eine angemessene Sühne gilt, so liegt der Grund hierfür nicht zum mindesten in der religiösen Weihe, welche die sie betreffenden Verbote erhalten. Diese stellen sich doch als göttliche dar! Zuletzt und zutiefst ist somit der Ungehorsam wider den Herrn das, was durch den Tod gebüßt werden muß. Die Sexualvergehen offenbaren sich unter diesem Aspekt als Gehorsamsvergehen.

Die Einsicht hierin gibt Veranlassung, die Aufmerksamkeit auch auf die Gehorsamsdelikte im engeren Sinne zu richten. Diese bilden die zweite Klasse derjenigen Delikte, bei denen es sich um keine Morddelikte handelt und für welche trotzdem die Todesstrafe angeordnet wird.

Zu ihnen gehört zunächst einmal der Ungehorsam gegen die Eltern. Schon das 5. Gebot fordert bekanntlich, daß man Vater und Mutter ehrt (2. Mos. 20, 12; 5. Mos. 5, 16). Dieses Postulat kehrt nicht bloß im Pentateuch, sondern auch im übrigen jüdischen Schrifttum verschiedentlich wieder. Ein wie schweres Gewicht es hat, zeigt sich darin, daß jemand, der es nicht erfüllt, nichts Geringeres als sein Leben verwirkt. So wird die Steinigung eines widerspenstigen Sohnes anbefohlen (5. Mos. 21, 18—21). Nicht minder hat zu sterben, wer gar seine Eltern schlägt (2. Mos. 21, 15). Das soll bereits bei dem der Fall sein, welcher ihnen flucht (2. Mos. 21, 17; 3. Mos. 20, 9). In den Sprüchen heißt es einmal, daß die Leuchte dessen, welcher seinen Vater und seine Mutter verwünscht, in tiefster Finsternis erlöschen wird (20, 20).

Außer dem Respekt vor den Eltern wird der vor den politischen Führern und Beamten verlangt, und hier wie dort wird dem Respektlosen die Vertilgung seines Lebens in Aussicht gestellt. Mirjam rebelliert zwar nicht geradezu wider Mose; immerhin lehnt sie sich wider diesen in gewisser Weise gemeinsam mit Aaron auf, und dafür wird sie zwar nicht mit dem Tode, wohl aber mit vorübergehendem Aussatz bestraft (4. Mos. 12). Korah und die Seinen empören sich wirklich gegen Mose und fallen denn auch der Vernichtung anheim (4. Mos. 16). Die ost-jordanischen Stämme Israels geloben Josua Gehorsam bei Todesstrafe (Jos. 1, 16—18). Mose und sein Nachfolger Josua sind die Richter, die obersten Richter im Lande. Sie sind es, weil sie die Spitze des Staates bilden, und umgekehrt: gerade als Richter bilden sie die Spitze des Staates. In der vormonarchischen Epoche

haben die Richter bei den Juden die Herrschaft in ihren Händen. Darum sucht schon das mosaische Recht die Achtung vor ihnen mit allen Mitteln durchzusetzen. Es ordnet an, daß zu sterben hat, wer so vermessen ist, auf den Richter nicht zu hören (5. Mos. 17, 12).

Dasselbe wird nun an derselben Stelle in Hinblick auf den angeordnet, welcher so vermessen ist, auf den Priester nicht zu hören. Demnach wird nicht bloß die Verletzung der juristisch-politischen, sondern auch die der geistlich-religiösen Autorität als todeswert befunden. Wie hoch die letztere Autorität geschätzt, eine wie große Würde ihren Repräsentanten zuerkannt wird, geht daraus hervor, daß das mosaische Gesetz mehrmals bestimmt, es solle den Tod erleiden, wer unbefugt das priesterliche Amt übernimmt, priesterliche Funktionen ausübt (4. Mos. 1, 51; 3, 10 u. 38; 18, 7). Da diese im einzelnen festgelegt und an gewisse Personenkreise gebunden werden, da genau statuiert wird, welche Funktionen ein jeder und wer sie zu verrichten hat, so liegt dann, wenn jemand sie sich unberechtigt anmaßt, ein Gehorsamsvergehen vor, und zwar ein im engeren Sinne religiöses.

Damit ist die Überleitung zu den eigentlich religiösen Verfehlungen gegeben, von denen viele ebenfalls mit dem Tode bedroht werden. Es handelt sich bei den Religionsverbrechen um die dritte und letzte Klasse der Delikte, welche mit der Todesstrafe bedacht werden, obwohl sie nicht Morddelikte sind.

Als das religiöse Zentraldelikt gilt natürlich der Götzendienst, ja, nicht bloß als das spezifisch religiöse, sondern zugleich als das universelle moralische Zentraldelikt, weil in ihm Ausgangspunkt und Inbegriff aller Unsittlichkeit überhaupt erblickt werden. Gleich die beiden ersten Gebote untersagen ihn (2. Mos. 20, 3—5; 5. Mos. 5, 7—9). Vor allem wenden sich die Propheten immer wieder gegen das götzendienerische Treiben der Juden; sie verkünden diesen um seinetwillen den Untergang voraus und sehen nach erfolgtem Untergang den Hauptgrund dafür in jenem Treiben. Das mosaische Recht setzt für Götzendiener die Todesstrafe fest (2. Mos. 22, 19; 5. Mos. 17, 2—5). Diese soll insbesondere auch dem zuteil werden, welcher dem Moloch-Kultus mit seinen Kindesopfern huldigt. Eine solche Huldigung wird unter den Unzuchtssünden genannt (3. Mos. 18, 21), in Hinblick auf welche ganz allgemein der Tod des Delinquenten verlangt wird, und sodann wird bald darauf noch speziell der Tod dessen, der sein Kind dem Moloch opfert, mit größter Eindringlichkeit gefordert und im Falle der Nichterfüllung der

Forderung von Gott selbst in Aussicht gestellt (3. Mos. 20, 2—5). Schon Mose zufolge läßt der Herr die vorjüdischen Bewohner Kanaans ihrer Menschenopfer und ihres sonstigen Götzendienstes wegen von den Juden vernichten (5. Mos. 9, 5; 18, 9—14), und noch die Schrift von der Weisheit Salomos teilt diesen Standpunkt (12, 3—7).

Auch muß man dem ans Leben gehen, welcher einen zum Abfall von Gott zu verleiten trachtet; man muß es selbst dann, wenn es sich um den nächsten Angehörigen handelt (5. Mos. 13, 7—12). Sogar eine ganze Ortschaft, in welcher es einigen gelungen ist, die Bürger für andere Gottheiten günstig zu stimmen, soll mit allem, was an Menschen, Vieh usw. in ihr ist, dem Erdboden gleichgemacht werden (5. Mos. 13, 13—19).

Nicht zum mindesten sind es die falschen Propheten und Traumseher, welche zum Götzdienst zu verführen suchen. Gegen sie polemisieren natürlich vor allem die echten Propheten; diese sagen jenen ein böses Ende voraus. Die mosaische Gesetzgebung legt denn auch ausdrücklich den Tod für derartige Irrlehrer fest (5. Mos. 13, 2—6; 18, 20).

Mit dem falschen Prophetentum hängen das Zaubern, die Sterndeuterei, das Totenbeschwörungswesen und ähnliches mehr nahe zusammen, und so werden diese Dinge gemeinsam mit jenem verboten. Wer sie betreibt, soll es mit seinem Leben bezahlen (2. Mos. 22, 17; 3. Mos. 20, 27). Der Herr selbst will dafür sorgen (3. Mos. 20, 6), und er tut es auch; solche mit dem Götzdienst verknüpften Betätigungen werden nämlich von Mose (5. Mos. 18, 9—14) und im Weisheitsbuche (12, 3—7) unter den religiösen Greueln aufgeführt, um derentwillen Gott den Kanaanitern ihren Untergang durch die Juden schickt. Allein nicht bloß der götzdienerische Magier seinerseits fällt in göttliche Ungnade, sondern auch der, welcher sich mit ihm abgibt. Zwar nicht als einziger Grund, immerhin als einer der Gründe für die Katastrophe, welche über Saul hereinbricht, wird sein Besuch bei der Hexe in Endor genannt (1. Chron. 10, 13—14). Dieser Besuch beweist, daß Saul den Herrn nicht genügend achtet; er ist ein Zeugnis für seinen Mangel an Scheu vor Gott.

Wie groß diese Scheu zu sein hat, folgt daraus, daß der Höchste es durch Mose den Israeliten bei Androhung des Todes verbietet, den Berg Sinai während der Zeit zu besteigen, in welcher er Mose erscheint (2. Mos. 19, 12—13). Jede Respektlosigkeit ihm gegenüber ist mit dem Tode zu ahnden. So gibt Mose anläßlich eines konkreten Falls die allgemeine Vorschrift,

daß gesteinigt werden soll, wer dem Herrn flucht, ihn irgendwie lästert (3. Mos. 24, 10—16).

Eine Lästerung des Herrn stellt die Entweihung seiner Feste dar; darum steht auch auf sie Todesstrafe. Die Sabbatruhe legt bekanntlich das 4. Gebot fest (2. Mos. 20, 8—11; 5. Mos. 5, 12—15). Indem die Juden später wider dieses Gebot so oft verstoßen, rufen sie gegen sich den Zorn der Propheten hervor; diese treten sehr stark dafür ein, daß der Sabbat gehalten wird. Sie haben hierzu ein um so größeres Recht, als das mosaische Gesetz ausdrücklich anordnet, daß sterben soll, wer sich am siebenten Tage einer Arbeit unterzieht (2. Mos. 31, 14—15; 35, 2). Dieselbe Anordnung findet sich für die, welche das Passah-Fest entheiligen, sei es dadurch, daß sie zur Passah-Zeit gesäuertes Brot essen (2. Mos. 12, 15 u. 19), sei es dadurch, daß sie überhaupt ohne zwingenden Grund die Passah-Feier unterlassen (4. Mos. 9, 13). Auch droht Gott denen mit der Ausrottung aus dem Volke Israel, welche am Versöhnungstag nicht fasten und von jedweder Arbeit Abstand nehmen (3. Mos. 23, 29—30).

Auf diese Weise wird mit größtmöglicher Energie verlangt, daß man dem Herrn zuteil werden läßt, was ihm zusteht. Dahin gehört es auch, daß die Todesstrafe über die verhängt wird, welche sich an gebanntem, also Gott gehörendem Gut vergreifen. Dies zeigt das Beispiel Achans und der Seinen, welche eine solche Veruntreuung vornehmen und deshalb der Vertilgung durch Steinigung und Verbrennung anheimfallen (Jos. 7). Hier ist ferner darauf hinzuweisen, daß dem Vernichtung angekündigt wird, welcher heiliges Salböl (2. Mos. 30, 33) und heiliges Räucherwerk (2. Mos. 30, 38) zu profanen Zwecken verwendet.

Vor allem sind nun in diesem Zusammenhang gewisse Vorschriften über die dem Herrn zu spendenden Opfer zu erwähnen. So soll sterben, wer nicht beim Heiligtume, sondern an ungeweihter Stätte opfert (3. Mos. 17, 3—4 u. 8—9). Was speziell das Friedensopfer anbetrifft, so begegnet man dem Verbote, von seinem Fleisch noch später als an dem Tage nach seiner Darbringung zu essen (3. Mos. 7, 16—18), und der Wiederholung dieses Verbotes wird die Anordnung hinzugefügt, daß aus seinem Volke zu beseitigen ist, wer es dennoch tut (3. Mos. 19, 5—8). Dieselbe Anordnung wird in bezug auf den erlassen, welcher das Fleisch des Friedensopfers verzehrt, wenn er selbst unrein geworden oder in die Nähe von irgend etwas anderem Unreinen geraten ist (3. Mos. 7, 20—21).

Auf die Reinheit legt die jüdische Religion doch einen ganz besonderen Wert. Dies zeigt nicht bloß die soeben herangezogene Verfügung, sondern auch die weitere, daß vor dem Angesicht des Herrn für immer verschwinden muß, wer sich den für ihn bestimmten Gaben unrein naht (3. Mos. 22, 3), daß sterben wird, wer auf solche Weise das Geheiligte entweihet (3. Mos. 22, 9). Jedwedes Verharren in der Unreinheit gilt als strafwürdig, sogar als der Bestrafung mit dem Tode würdig. In diesem Geiste wird die Ausmerzung aus Israel für den Fall angedroht, daß jemand mit einer Leiche in Berührung kommt und sich nicht auf die im m o s a i s c h e n Zeremonialgesetz angegebene Weise entsündigt (4. Mos. 19, 13 u. 20). Eine ausnehmend wichtige Rolle spielen unter den Reinheitsvorschriften die auf die Speisen bezüglichen. So wird die Ausrottung aus seinem Volk auch dem verheißen, welcher das Fett von zum Opfer für Gott geeigneten Tieren ißt, also von Rindern, Schafen und Ziegen (3. Mos. 7, 22—25). Nicht minder ist der Genuß von Blut verboten. Von der Befolgung dieses Verbots macht der Höchste das Wohlergehen des Menschen abhängig (5. Mos. 12, 23—28); ja, er wünscht die Beseitigung dessen, der dem Verbote trotzt (3. Mos. 7, 26—27; 17, 10—14).

Die Reinheitsgesetze gelten als religiöse, und ebendarum wird für ihre Übertretung eine derartig harte, schwere Buße verlangt. Handelt es sich doch dabei um eine Sünde gegen keinen Geringeren als Gott! Sünden gegen Gott sind nun im letzten und tiefsten Grunde alle Sünden überhaupt, auch die scheinbar nur gegen Menschen begangenen. Da die Bibel den sämtlichen Moral- und Rechtsgeboten die Form von religiösen Geboten gibt, so sind dementsprechend auch sämtliche Verfehlungen religiöse, nicht bloß die Religionsdelikte im engeren Sinne. Unter diesem Aspekt ist es durchaus verständlich, daß die Heilige Schrift vorangegangenen Darlegungen gemäß eigentlich und streng genommen für jedwedes wissentliche Vergehen schlechthin die Todesstrafe fordert; denn jedwedes wissentliche Vergehen ist ein in der weiteren Bedeutung des Worts religiöses, ein Vergehen gegen Gott, genauer: gegen das von Gott mit der Schöpfung des Menschen verfolgte Ziel. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen; mithin entsteht für den Menschen die Aufgabe, sich der Ähnlichkeit mit Gott zu befleißigen, nach dieser Ähnlichkeit zu streben. Liegt das Wesen Gottes in seiner Gerechtigkeit, dann hat sich auch der Mensch um die Gerechtigkeit zu bemühen. Diese ist hier, gleichfalls früheren Ausführungen zufolge, nicht als eine spezielle Tugend zu nehmen, sondern als die

Tugend an sich, als der Inbegriff aller Tugend, wie sie doch auch von Platon genommen wird. Mangelt es einem menschlichen Leben an der so verstandenen Gerechtigkeit, dann wirkt es seiner göttlichen Bestimmung entgegen, erfüllt es seinen Zweck nicht, und es ist sittlich nur in Ordnung, daß ein solches zweckloses Leben ausgelöscht wird. Indem es ausgelöscht wird, findet bloß eine Vergeltung von Gleichem mit Gleichem statt. Gott tut dem Menschen genau das an, was der Mensch Gott angetan hat; wie der Mensch den göttlichen Ratschluß vereitelt hat, welcher seiner Schöpfung zugrunde liegt, so vereitelt Gott das menschliche Planen, welches seinem Willen zuwider ist. Die Vergeltung, die Sühne, wird damit als der Sinn der biblischen Todesstrafe offenbar, wie sie sich im vorigen als der Sinn der biblischen Strafe überhaupt herausgestellt hat.

Daß bei dieser auch noch Nebenziele eine gewisse, sogar keineswegs kleine Rolle spielen, ist schon zuvor nicht nur nicht geleugnet, sondern ausdrücklich betont worden. Von einer Besserung durch Todesstrafe kann freilich nicht die Rede sein, ganz gewiß nicht in bezug auf den von ihr Betroffenen, aber auch nicht einmal in bezug auf irgendeinen anderen. Es wird im Ernste niemand glauben, daß man durch seine Kenntnis von der Androhung und selbst dem Vollzug der Todesstrafe in gewissen Fällen innerlich gebessert zu werden vermag; man kann höchstens Furcht bekommen und sich durch diese Furcht von einem Verbrechen zurückhalten lassen. Die abschreckende Wirkung der Todesstrafe ist also durchaus zuzugeben, allerdings wiederum nicht in Hinblick auf den, welcher ihr anheimfällt, wohl aber in Hinblick auf die übrigen. Diesen Gesichtspunkt kehrt der Pentateuch sehr stark hervor. An den meisten Stellen, welche vorhin herangezogen worden sind, um das Vorhandensein des Abschreckungsmotivs in der Strafrechtsauffassung der Heiligen Schrift zu belegen, wird gerade auf die abschreckende Kraft der Todesstrafe hingewiesen. Wenn diese festgesetzt wird für Verführung zum Götzendienst, für Ungehorsam gegenüber Priestern und Richtern sowie für Respektlosigkeit im Verhältnis der Söhne zu ihren Eltern, so wird jedesmal als Grund dafür angegeben, das ganze Volk solle in Angst geraten und sich in Zukunft vor diesen Lastern hüten (5. Mos. 13, 12; 17, 13; 21, 21). Immerhin liegt die Frage nahe, ob dieser Zweck der Warnung nicht auch durch eine andere, mildere Strafe erreichbar sein würde, und die Antwort auf diese Frage wird, zum mindesten was die eben erwähnten Verschuldungen betrifft, nur bejahend ausfallen können.

Verlangt die Bibel dennoch die Todesstrafe, so ist das mithin nicht oder wenigstens nicht bloß durch die Abschreckungstendenz zu erklären, obschon auf diese so nachdrücklich hingewiesen wird; es wird vielmehr völlig begreiflich erst dann, wenn die Todesstrafe als Sühne verstanden wird, und zwar als Sühne dafür, daß der Missetäter die Gottheit beleidigt, die Idee des Göttlichen zu vernichten gesucht hat. Er hat sich gegen das der Gerechtigkeit gewidmete Leben Gottes gewandt, und dieser vergilt es ihm angemessen, indem er sich gegen das der Ungerechtigkeit gewidmete Leben des Missetäters wendet. Ihre Angemessenheit erhält die Vergeltung für die genannten Vergehen vermittels Todesstrafe erst und einzig dadurch, daß jene Vergehen zu religiöser Bedeutung erhoben werden. Nicht nur die Verführung zum Götzendienst und der Ungehorsam gegenüber Priestern, welche sogar religiöse Vergehen im engeren Sinne sind, auch die Respektlosigkeit gegenüber Richtern sowie im Verhältnis der Söhne zu ihren Eltern gelten, wenngleich in weiterem Sinne, als religiöse Vergehen.

Zur Ahndung dieser halten wir, die wir heute nicht einmal die eigentlichen Religionsdelikte so streng beurteilen, die Todesstrafe nicht mehr für notwendig. Dies hängt damit zusammen, daß uns in der Gegenwart die Ausdehnung des Religiösen auf sämtliche moralischen und juristischen Normen überhaupt mehr oder weniger fernliegt, mehr oder weniger fremd geworden ist. Nichtsdestotrotz eignet dieser Ausdehnung erhebliche Bedeutung. Die Religion bildet sowohl den geschichtlichen wie den sachlichen Ursprung aller Kultur, auch der sittlichen und rechtlichen; von hier aus betrachtet haben die sittlichen und rechtlichen Satzungen, haben die gesamten kulturellen Forderungen in der Tat religiösen Gehalt. Die Idee der Gottheit, diese Zentralidee der jüdischen und nicht bloß der jüdischen Religion, stellt doch gar nichts anderes dar als die absolut gesetzte, vollkommen verwirklicht gedachte Idee der Humanität, diese Idee aller Ideen, welche die sämtlichen Kulturideen zusammenschließt, in sich birgt.

So hat denn der biblische Standpunkt noch in unseren Tagen und auch in aller Zukunft seinen guten Sinn, bleibt er vollkommen unangetastet. Tut man seine religiöse Hülle weg, dann zeigt sich als Kern der Gedanke, daß die sinnliche Existenz desjenigen Menschen zwecklos und darum preiszugeben ist, der sie nicht als Grundlage, der sie nicht zum Aufbau einer sittlichen Existenz benutzt. Ein Dasein, welches in den Dienst der Ungerechtigkeit gestellt wird, ist vom Ubel und verdient seine

Beendigung. Das ist die ewig gültige Einsicht der Heiligen Schrift,  
wie es die Kants ist. Dieser bringt sie mit den schönen Worten  
zum Ausdruck: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen  
Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“

---

## VI. DER KÖNIGSGEDANKE.

1. Die möglichst weitgehende Verwirklichung der Gerechtigkeit gehört zu den bedeutendsten Obliegenheiten des Staats. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben seiner Organe, das positive Recht, diesen mehr oder weniger vollkommenen Niederschlag der Gerechtigkeitsidee in der Realität, zur Geltung zu bringen und in steigendem Maß nach der Idee der Gerechtigkeit auszurichten. Vor allem ist dies die Sache desjenigen, welcher an der Spitze des Staates steht. Gerade darum, weil ihm die größte Macht eignet, hat er zugleich der höchste Rechtswahrer zu sein, der vorzüglichste Repräsentant der Gerechtigkeit; denn die Macht vermag einzig durch das Recht sittlich begründet zu werden, nur dadurch, daß sie in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt wird. Dem ist so unter moralischem Gesichtswinkel im allgemeinen wie auch vom Standpunkt der jüdischen Moral aus im besonderen.

Es ist deshalb gewiß kein Zufall, daß bei den Israeliten in der vormonarchischen Epoche die oberste politische Gewalt beim Richter liegt. Er übt eben als ein solcher die oberste politische Gewalt aus; diese wird als eine richterliche justifiziert, als eine dem Rechte, der Gerechtigkeit geweihte. Obwohl nun, wie schon in anderem Zusammenhang bemerkt wurde, bereits der Pentateuch, sogar unter Androhung der Todesstrafe, für den Gehorsam gegenüber dem Richter eintritt (5. Mos. 17, 12), weiß dieser seinem Amte keineswegs immer das ihm gebührende Ansehen zu verschaffen. Wie auf der einen Seite die Macht sittlich bloß anerkannt zu werden vermag, wenn sie sich dem Rechte unterordnet, so kann auf der anderen Seite das Recht zu seiner Durchsetzung die Macht nicht entbehren. Allein an dieser fehlt es dem Richtertum nicht selten, und so entwickeln sich mehr oder weniger anarchische Zustände. Zweimal wird mit Bezug auf die Zeit der richterlichen Herrschaft im Buch der Richter ausdrücklich gesagt, daß es damals noch keinen König in Israel gibt

und deshalb ein jeder tut, was ihm paßt (17, 6; 21, 25). Die zweite dieser Stellen hat ein ganz besonderes Gewicht, weil sie den Abschluß der gesamten Schrift bildet und also das Fazit aller ihrer Ausführungen zieht. Es drängt, wie sich hier zeigt, die ganze Entwicklung auf die Ausbildung eines kraftvollen Königtums zur Überwindung der Anarchie hin. Nicht zum mindesten ist dies auch darum der Fall, weil zu denen, welche tun, was ihnen paßt, selbst der gehört, welcher es am wenigsten dürfte, der Höchste im Staat, der Richter. Wie schon früher erwähnt wurde, ist die Bestechlichkeit der als Richter fungierenden Söhne Samuels für die Juden der unmittelbare Anlaß zu ihrer Forderung des Übergangs von der richterlichen Verfassung zur monarchischen (1. Sam. 8, 1—5). Ein weiterer unmittelbarer Anlaß ist freilich die Bedrohung durch die feindlichen Ammoniter (1. Sam. 12, 12). So treffen hier innen- und außenpolitische Motive zusammen.

Es ist sehr charakteristisch, daß an der ersten der beiden soeben zitierten Stellen das Verlangen der Israeliten nach der Monarchie auch durch den Hinweis begründet wird, es hätten doch alle anderen Völker die Institution des Königtums. Ein derartiger Hinweis findet sich nicht nur hier, sondern auch sehr bald danach. Als Samuel den Juden, um sie von ihrem Plane abzubringen, vorstellt, welche Rechte dem König gegenüber dem Volk zukommen werden, erklärt dieses, seinen Sinn nicht ändern, vielmehr genau das haben zu wollen, was die übrigen Völker haben, nämlich einen König, der ihm Recht spricht und es bei seinen Kriegen anführt (1. Sam. 8, 20). Ja, schon im Pentateuch ist in diesem Zusammenhang die Beziehung auf die sonstigen Länder anzutreffen; denn Mose bemerkt, als er sein Königsgesetz statuiert, es solle für den Fall gelten, daß Israel später einmal wünscht, gleich den es umgebenden Völkern einen König über sich zu setzen (5. Mos. 17, 14). So wird denn wiederholt und demnach recht eindringlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Juden die Einrichtung der Monarchie den Heiden abgucken, von diesen übernehmen.

Damit begehen sie offenbar eine Untreue an ihrem, an dem einzig wahren Gott. Als eine solche kennzeichnet dieser seinerseits ihre Handlungsweise. Er äußert zu dem über seine Mitbrüder empörten Samuel, daß sie nicht diesen durch ihren Wunsch nach einem König verworfen haben, sondern ihn, Gott selbst, wie sie ihn seit ihrem Auszug aus Ägypten immer wieder verworfen haben durch ihre Hinwendung zu fremden Göttern

(1. Sam. 8, 6—8). Ganz unverkennbar wird hier ein Konnex behauptet zwischen der götzendienerischen und der monarchistischen Tendenz; die letztere erscheint geradezu als ein Spezialfall der ersteren. In diesem Geist erklärt Samuel bei der Wahl Sauls zum König den Juden, sie hätten jetzt ihren Gott verlassen, ihren Schützer und Retter (1. Sam. 10, 19). Noch einmal hält ihnen Samuel vor, als er sein Richteramt freiwillig niederlegt und feierlich Abschied nimmt, daß sie sich in den Augen des Herrn ein großes Unrecht haben zuschulden kommen lassen (1. Sam. 12, 17), und er bringt sie dadurch wirklich so weit, daß sie ihr Unrecht zugeben und Gott bitten, es ihnen nicht nachzutragen (1. Sam. 12, 19). Worin dieses Unrecht besteht, kommt durch Samuel zu sehr klarem Ausdruck; er beanstandet es nämlich, daß die Juden einen König einsetzen, obschon kein anderer, kein Geringerer als der Allerhöchste ihr König ist (1. Sam. 12, 12).

Der Gedanke des göttlichen Königtums spielt in den Psalmen eine große Rolle. David bezeichnet im 24. Gott als König der Ehren (7—10). In ihm erblickt der Sänger des 10. den ewigen König, aus dessen Reich die Ungläubigen verschwinden müssen (16). Auch im 146. heißt es, daß er König in Ewigkeit sein wird (10). Der 47. spricht ihn als den König aller Länder und ihrer Beherrscher an, also der ganzen Erde. Der Verfasser des 96. wünscht, es solle den Heiden verkündet werden, daß Gott König ist über die Welt und die Völker gerecht richten wird (10). Ebenso konstatiert der Autor des 97. freudig, daß der Höchste als Monarch waltet, und er fordert das gesamte Erdreich auf, darüber zu jubeln (1). Nicht minder wird im 99. festgestellt, daß der Herr als König regiert, und alle Staaten werden ersucht, seinen Namen und seine Macht zu preisen (1—4).

Diese Idee des Königtums Gottes tritt ferner bei den Propheten verschiedentlich hervor. Der zweite Jesaja sieht im Geiste zugleich mit der Rückkehr der in die Gefangenschaft verschleppten Juden nach Zion den Herrn dort sein Königtum antreten (52, 7). Entsprechend schaut Zephanja voraus, daß in dem geläuterten Jerusalem der Herr als König in Israels Mitte weilen wird (3, 15). Auch Sacharja zufolge kommt nach dem Strafgericht über Judäas Hauptstadt die Zeit, in welcher Gott König ist, und zwar über die ganze Erde (14, 9). Maleachi läßt den Höchsten sich selbst einen großen, auch von den Heiden gefürchteten Monarchen nennen (1, 14).

Sogar bis in das apokryphe Schrifttum hinein pflanzt sich die Vorstellung des Gotteskönigtums fort. Das ist ein Beweis dafür, wie tief diese Vorstellung im jüdischen Bewußtsein verankert ist. Jesus Sirach kennzeichnet Gott als einen gewaltigen, furchtbaren König, der herrschend auf seinem Throne sitzt (1, 7—8). Er betrachtet ihn als den König Israels im besonderen (17, 15) und als den König aller überhaupt (50, 17). Auch der Autor des 2. Makkabäer-Buchs erblickt in ihm den einzig wahren König (1, 24), den König sämtlicher Könige (13, 4). In den Zusätzen der griechischen Übersetzung zum Buche Esther redet die Heldin ihn gleichfalls als den alleinigen König an (3, 4), als den König aller Götter und irdischen Gewalthaber (3, 9).

Angesichts einer solchen Auffassung liegt es auf der Hand, daß das Verlangen der Juden nach der Monarchie eigentlich einen Treubruch gegenüber dem Höchsten darstellt und daß der, welcher unter ihnen die Würde eines Monarchen beansprucht, streng genommen sich etwas anmaßt, was ausschließlich Gott zusteht. Es geschieht ganz und gar in diesem Sinne, wenn Gideon, dem man nach seinem Sieg über die Midianiter das erbliche Königtum anbietet, dieses mit der ausdrücklichen Berufung darauf ablehnt, daß Gott in Israel König sein soll (Richt. 8, 22—23). Gideons Verhalten bringt die tiefe sittliche Wahrheit zum Ausdruck, daß der Gute — denn Gideon ist gut, bevor er der Abgötterei anheimfällt — sich nach politischer Macht nicht drängt und drängen soll, daß dies dem Bösen vorbehalten bleibt. Das letztere zeigt das Beispiel Abimelechs, welcher nicht einmal vor zahlreichen Mordtaten an seinen nächsten Anverwandten zurückschreckt, um die erstrebte Königsherrschaft zu erlangen (Richt. 9, 1—6). Auf wirklich wundervolle Art wird der hier zugrunde liegende Gedanke in Jothams Gleichnis von der Königswahl der Bäume durchgeführt, von denen sich schließlich nur der schlechteste, der Dornbusch, bereit erklärt, das Königsamt anzutreten (Richt. 9, 7—15).

Was in dieser Hinsicht von dem Königsamt gilt, das gilt von jedwedem höheren politischen Amt schlechthin, welches größeren Einfluß gewährt und daher geeignet ist, seinen Inhaber in moralische Versuchung zu führen. In den Sprüchen Salomos wird der Rat erteilt, sich nicht von selbst auf den Platz der Großen zu begeben und vor dem Könige zu brüsten, da es besser ist, sich von diesem in die Höhe ziehen als in die Tiefe stoßen zu lassen (25, 6—7). Bei Jesus Sirach findet sich nicht bloß die schon an einem früheren Ort zitierte spezielle Mahnung, sich nicht um

das Richteramt zu bemühen (7, 6); es findet sich vielmehr unmittelbar zuvor auch die ganz allgemeine Mahnung, sich nicht nach irgendeinem geistlichen oder staatlichen Amt zu reißen (7, 4—5).

Wie damals, als es sich um den Richter handelte, so stellt sich auch jetzt die Erinnerung an den gleichlautenden Standpunkt Platons unvermeidlich ein. Der platonische Idealstaat ist so organisiert, daß nicht Leute mit politischem Ehrgeiz die staatlichen Funktionen ausüben, sondern Menschen, welche einmal durch ihre sittliche Erziehung in den Besitz eines moralisch gefestigten Charakters gelangt sind und welche sodann auf Grund von ihrer wissenschaftlichen Ausbildung sehr viel lieber geistigen Interessen nachgehen möchten als politischen, so daß sie mit der Vertretung der letzteren geradezu ein Opfer bringen.

Gleich Platon sucht Samuel, und zwar in göttlichem Auftrag, das Volk davor zu bewahren, in Abhängigkeit von Herrschern zu geraten, die unter Umständen mehr an sich als an die von ihnen zu betreuende Gemeinschaft denken. Zu diesem Zweck teilt Samuel den Israeliten auf das Geheiß des Höchsten die einem König gegenüber seinen Untertanen zustehenden Rechte mit (1. Sam. 8, 9—17), welche auf jeden Fall eine schwere Belastung der Untertanen darstellen, besonders dann, wenn sie weniger zugunsten dieser als zugunsten des Königs sowie seiner Hofleute und Beamten wahrgenommen werden.

Allein die Juden lassen sich von der Einführung der Monarchie nicht zurückhalten, obschon ihnen Samuel voraussagt, daß sie der Herr nicht erhören wird, wenn sie zu ihm wegen ihres Königs schreien werden (1. Sam. 8, 18). Er tut es denn auch nicht, wie ihre Geschichte zeigt. Nachdem sie sich durch ihren Übergang zur royalistischen Staatsform den Heidenvölkern gleichgeschaltet haben, müssen auch sie die wechselnden Schicksale dieser erleiden, nach der Blüte den allen Königreichen beschiedenen Verfall durchmachen. Auf die im ganzen sittlich hochstehende und kraftvolle Monarchie Davids und vor allem Salomos folgt die verbrecherische Herrschaft etwa einer Athalja und so manches anderen Thronbesitzers, folgt in beiden Bruderstaaten das moralisch immer mehr verlumpende und an Ohnmacht beständig zunehmende Königtum der späteren Zeit. Zum Schluß geht dann durch den Verlust der politischen Selbständigkeit der zwei jüdischen Reiche Hoseas prophetisches Wort in Erfüllung, daß dem von seinem Gott abgefallenen Volk sein König nichts helfen kann, daß Gott in seinem Grimme ihm

den König dereinst wieder nehmen wird, wie er in seinem Zorne ihm den König ehemals gab (13, 9—11).

Es ist die Quintessenz dieser Betrachtungen, daß die Heilige Schrift in der monarchischen keineswegs die ideale Verfassung erblickt. Wenn der Herr die Statuierung dieser Verfassung durch die Juden mit Mißfallen begrüßt, so bedeutet dies offenbar, daß er ein Verharren in dem vorhergehenden Zustand lieber sehen würde. Der vorhergehende Zustand ist der der richterlichen Gewalt. Dieser Zustand ist gegenüber dem dann kommenden der königlichen Gewalt durch einen demokratischeren Geist gekennzeichnet. Die richterliche Würde ist im Unterschied zur königlichen nicht erblich; sie wurzelt mithin weit mehr als diese im Volke. Aus ihm steigen die Richter empor, und zwar durch nichts anderes als durch ihre Leistungen. Es handelt sich um eine Art von Demokratie, welche die Besten, Fähigsten ans Ruder bringt; sie treibt Männer an die Spitze wie Mose und Josua, welche doch auch schon Richter sind, richterliche Regenten. Diese Männer entsprechen dem tiefsten Willen des Volks und schaffen ihm Verwirklichung; deshalb ordnet sich das Volk ihrer Autorität willig unter. Es ist das gegenwärtig so moderne Führerprinzip, von dem die Epoche des Richtertums der Idee nach beherrscht wird und bisweilen, vor allem am Anfang, auch in der Realität. Im Lauf der Zeit gerät diese freilich in einen überaus starken Gegensatz zur Idee; es entwickeln sich, wie bereits erwähnt wurde, allmählich anarchische Verhältnisse. Diese werden vom Höchsten gewiß nicht gutgeheißen; sie sind es wahrlich nicht, die er aufrecht gehalten zu wissen wünscht. Darum läßt er die Begründung des Königtums bei den Israeliten als das kleinere Übel zu. Der Allmächtige hätte sie selbstverständlich verhindern können; er tut es jedoch nicht und gebietet statt dessen Samuel ausdrücklich, die Juden zwar zu warnen, aber ihre Forderung nach einem Monarchen zu erfüllen (1. Sam. 8, 9 u. 22). Schließlich erlaubt doch bereits Mose seinen Mitbrüdern, als er ihnen den göttlichen Willen verkündet, einen König über sich zu setzen, falls sie einmal danach Verlangen haben sollten, und er erklärt ihnen, daß diesen König dann Gott erwählen wird (5. Mos. 17, 14—15). Es ist somit trotz alledem zuletzt und zutiefst Gott selbst, welcher seinem Volke einen König schenkt. Dem verleiht doch auch der Prophet Hosea Ausdruck, wenn er an der vorhin zitierten Stelle äußert, daß der Herr den Juden ihren König nehmen wird, wie er ihnen ihren König gegeben hat (13, 11).

2. Die Würde des Monarchen muß schon deshalb auf Gott zurückgeführt werden, weil in ihm die Würde des Richters ihren Ursprung hat, aus welcher jene geschichtlich hervorgeht und auf welcher sie sachlich beruht. Daß nach der Auffassung des Judentums das richterliche Amt als ein vom Herrn übertragenes zu deuten ist, dies ist bereits erörtert worden, als vom Richter die Rede war. Was damals in Hinblick auf seine juristische Betätigung dargelegt wurde, das gilt, wie jetzt festzustellen ist, auch in Hinblick auf seine politische Betätigung. Im Buch der Richter heißt es, daß diese Gott unter den Israeliten erstehen läßt als Retter in und aus der staatlichen Not, als Schützer vor der Gewalt der Feinde (2, 16 u. 18). Sobald nun die juristischen und politischen Funktionen des Richters auf den König übergehen, erscheint dieser naturgemäß als vom Herrn gesandt. Das muß um so mehr der Fall sein, als den vorangegangenen Erwägungen zufolge laut der Anschauung des Judentums eigentlich Gott der wahre, der alleinige König ist. Da kommt denn der irdische Monarch einzig als der Stellvertreter des Höchsten in Betracht, als sein von ihm bevollmächtigter Repräsentant. In diesem Sinne bezeichnet der Urheber des 2. Psalms den König der Juden als den Gesalbten des Herrn (2), meint er, daß der Herr seinen König auf seinem heiligen Berg Zion eingesetzt hat (6).

Hiermit ist die Vorstellung des Gottesgnadentums begründet, die in allen auf der jüdischen und ihrer christlichen Tochterreligion beruhenden Kulturkreisen eine so große Rolle spielt. Sie bewahrt dort eine erhebliche Bedeutung bis in die späteste Folgezeit. So würde die Gedankenwelt eines Filmer in England, der de Maistre und de Bonald in Frankreich, eines Stahl in Preußen-Deutschland, um nur einige Beispiele zu nennen, gar nicht möglich sein, hätte nicht das Judentum die Theorie des Königs von Gottes Gnaden entwickelt und das Christentum diese Theorie übernommen und weiter ausgestaltet.

Als ein solcher von Gottes Gnaden erscheint der jüdische König von Anfang an, erscheint bereits der erste jüdische König Saul. Ihm erklärt Samuel, der Öl auf sein Haupt gießt, daß der Herr ihn damit zum Fürsten über sein Volk gemacht hat (1. Sam. 10, 1). Auch später einmal äußert Samuel ihm gegenüber, Gott habe ihn zum König von Israel gesalbt (1. Sam. 15, 17). Von David wird Saul wiederholt ausdrücklich als der Gesalbte des Herrn bezeichnet und respektiert (1. Sam. 24, 7 u. 11; 26, 9 u. 11 u. 16 u. 23; 2. Sam. 1, 14 u. 16). Was nun David selbst anbetrifft, so heißt es in dem 78. Psalm, einem Lehrgedichte

Asaphs; der Höchste habe David erwählt und von seiner Schafherde fortgeholt, damit er als königlicher Hirt das Volk Israel weide (70—71). Gott teilt David durch den Propheten Nathan mit, er wolle der Vater von Davids Sprößling und Nachfolger, dieser solle sein Sohn sein (2. Sam. 7, 14). Auch der 2. Psalm läßt den Herrn sagen, er selbst habe den König der Juden gezeugt, dieser sei ein Sohn (7). In Anbetracht von dieser Einstellung ist es nur natürlich, daß die Betrauung mit der Königswürde religiöse Weihe erhält, wie es durch die Salbung von seiten eines Geistlichen geschieht. So wird Salomo auf Anordnung Davids durch den Priester Zadok und den Propheten Nathan zum König gesalbt (1. Kön. 1, 34 u. 45). Eine derartige Salbung bringt nichts anderes als den Gedanken des Gottesgnadentums zu symbolischem Ausdruck.

Ebendarum, weil der König der Juden als von Gott berufen, ja, geradezu als sein Sohn gilt, muß er selbstverständlich dem jüdischen Gottesvolk entstammen, kommt kein Fremdling in Betracht für das königliche Amt bei den Juden. Ist eigentlich der Herr der König dieser, und zwar ganz speziell dieser, so vermag kein Heide seine Stellvertretung unter ihnen zu übernehmen, so können sie sich keinen heidnischen Monarchen aussuchen. Deshalb bestimmt schon das mosaische Königsgesetz, daß Israel einen König aus seiner Mitte über sich setzen soll, aber keinesfalls jemand, der nicht zu ihm gehört (5. Mos. 17, 15).

Andererseits verträgt sich freilich die in jüdischem Geist genommene Vorstellung des Gottesgnadentums durchaus mit der Auffassung, daß auch die heidnischen Könige, die Könige der Heiden, ihren Ursprung in Gott haben und Vollstrecker seines Willens sind. Aus den früheren Darlegungen über das Königtum Gottes geht hervor, daß dieser gemäß dem Standpunkt des Judentums sehr wohl insbesondere der König seines auserwählten Volkes Israel, nichtsdestoweniger zugleich ganz allgemein der König der gesamten Erde und damit der König aller Könige überhaupt ist. Unter dem letzteren Aspekt ergibt sich für den Juden die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit, auch in einem nichtjüdischen König den Beauftragten des Herrn zu erblicken. Wenn Mose den Israeliten die Bestellung eines Fremden zum Monarchen verbietet, so geschieht es natürlich unter der Voraussetzung der autonomen staatlichen Existenz Israels, und es würde daher grundfalsch sein, aus dem mosaischen Königsgesetz die Folgerung abzuleiten, daß der Israelit nach dem Verlust der politischen Selbständigkeit seines Volks die Obrigkeiten der Nationen,

bei denen er lebt, nicht anzuerkennen brauche, ja, nicht anerkennen dürfe. Wenn Gott zwar gewiß der spezielle Fürst der Juden, jedoch nicht minder der universelle Fürst der Welt ist, der Fürst sämtlicher Fürsten, so sind diese alle als von Gott zur Durchführung seiner Ratschlüsse installiert zu betrachten und zu achten.

In diesem Sinne ruft die apokryphe Schrift von der Weisheit Salomos den Regenten der Erde zu, als sie diese zum Streben nach Weisheit und Gerechtigkeit auffordert, ihnen sei die Gewalt vom Höchsten verliehen worden, sie seien seines Reiches Amtleute (6, 4—5). Schon die Heilige Schrift selbst weist mit großer Klarheit in eine solche Richtung. Wie bereits in anderem Zusammenhang erwähnt wurde, nennt bei Jeremia der Herr Nebukadnezar von Babylonien, den Zerstörer der jüdischen Hauptstadt nebst ihrem Heiligtum und Vertreiber ihrer Bewohner, mehrmals seinen Knecht (27, 6; 43, 10). Dies ist ein Beweis dafür, daß selbst jüdenfeindlichen Heidenherrschern die Rolle von Werkzeugen Gottes zugeschrieben wird. Als in seinem Dienste stehend werden naturgemäß erst recht jüdenfreundliche fremde Monarchen angesehen. So deutet der zweite Jesaja, worauf ebenfalls schon hingewiesen wurde, den Perserkönig Kyros, weil er den Juden den Weg in ihre Heimat wieder öffnet, als den, welcher in göttlichem Auftrag die gefangenen Israeliten befreit und Jerusalem mit seinem Tempel neu erbaut; der Prophet spricht ihn geradezu als den Gesalbten und Geliebten, als den Hirten des Herrn an (44, 28; 45, 1 u. 13; 48, 14—15).

3. An dieser Stelle ist zum zweiten Male im Verlauf der gegenwärtigen Erwägungen die Redewendung von dem königlichen Hirtentum anzutreffen, von dem König als dem Hirten. Im vorigen war es der Fall bei dem Hinweis auf den 78. Psalm, laut welchem Gott David von seinen Schafen weggenommen hat, damit er fortan das Gottesvolk Israel weide (70—71); jetzt handelt es sich darum, daß Deuterjesaja dem Herrn das Wort von Kyros als seinem Hirten in den Mund legt (44, 28). Dieses Hirtenmotiv hat die Aufgabe, den Gedanken des Gottesgnadentums nach einer bestimmten Seite hin zu bildlichem Ausdruck zu bringen, nämlich nach der Seite der fürsorgerischen Funktion des Königs hin. Die Gnade, welche der Höchste speziell dem König Israels spendet, besteht darin, daß diesem die Betreuung gerade der vom Herrn auserwählten, zu ihm in einem besonders nahen Verhältnis stehenden Juden übertragen wird, und

die Gnade, welche der Höchste ganz allgemein den irdischen Königen gewährt, ist die, daß diesen die Pflege ihrer Völker anvertraut wird. Diese Pflege, jene Betreuung ist das, was mit der Tätigkeit des Hirten verglichen wird. Auf Grund von einer solchen Vergleichung gilt der Herr, welcher streng genommen allein König, der einzige König ist, als der eigentliche Hirt Israels im besonderen sowie der ganzen Menschheit überhaupt, und er erweist unter diesem Aspekt denen eine große Gnade, durch welche er sich in seiner Hirteneigenschaft bei den Juden und bei den übrigen Völkern vertreten läßt.

Was nun den speziellen Bezug auf die ersteren anbetrifft, so findet sich das Bild von Gott als dem Hirten und Israel als seiner Herde mehrfach in den Psalmen. Der 80. apostrophiert den Herrn als den Hirten Israels und sagt von ihm, daß er dieses wie eine Herde leite (2). Im 95. wird das jüdische als das Volk der Weide Gottes bezeichnet, als seine Herde (7), und als von ihm geweidete Herde tritt es auch im 100. Psalm auf (3). Demselben Bild begegnet man bei den Propheten. Jeremia sagt, daß der Herr, welcher Israel zerstreut hat, es wieder sammelt und behütet wie ein Hirt seine Herde (31, 10). Am meisten spinnt Ezechiel diese Vorstellung aus; das ganze 34. Kapitel ist ihr gewidmet. In ihm wird dargelegt, daß Gott nunmehr die Führung seiner Herde übernehmen und ihr ein guter Hirt sein wird, während die früheren Obrigkeiten der Juden schlechte Hirten gewesen sind.

Wie hier nicht bloß der göttliche König, sondern auch die irdischen Könige Israels als seine Hirten erscheinen, so ist es noch bei weiteren Propheten. Gelten einerseits die irdischen Könige Israels als Repräsentanten, als Bevollmächtigte des göttlichen Königs und wird andererseits der Schwerpunkt des göttlichen Königtums im Hirtenamt erblickt, so muß dieses als das nicht minder für das irdische Königtum entscheidende betrachtet werden. Die unzulängliche Wahrnehmung des Hirtenamts ist gerade das, was gleich Ezechiel auch sonstige Propheten den jüdischen Königen vorwerfen. Es wird davon später zu handeln sein bei der Darstellung der Kritik, welche die Propheten an den Monarchen und anderen Oberen der Juden üben. In Betracht hierfür kommen, was das Hirtenbild angeht, außer Ezechiel noch Jeremia (10, 21; 23, 1—4; 50, 6—7) und Sajartha (10, 3).

Der letztere sieht im Geiste, wie der Höchste ihm das Amt des Hirten über seine unglücklichen Schafe gibt, wie ihm der Erfolg versagt bleibt und er dennoch zum zweitenmal vom Herrn

berufen wird, der die bösen Hirten mit harter Strafe bedroht (11, 4—17). Sacharjas Hirtentum ist nun freilich kein königliches. Mit den Hirten werden eben nicht bloß die Monarchen der Juden verglichen, sondern alle ihre Führer überhaupt, die religiösen und die politischen. Nicht zum wenigsten auch in dieser weiten, universellen Fassung hat die Hirtensymbolik ihre Kraft und Bedeutung für die Folgezeit bewährt; man braucht ja nur an die Bezeichnung des christlichen, speziell evangelischen Seelsorgers als eines Pastors zu denken. Im gegenwärtigen Zusammenhang interessiert die engere, speziellere Fassung allerdings mehr, die Übertragung des Hirtenbegriffs auf die Könige, insbesondere auf die Könige Israels.

Diese Übertragung ermöglicht es auf eine recht einfache Art, das Wirken eines Monarchen zu beurteilen; man braucht nämlich nur zu fragen, ob er sich als ein guter oder schlechter Hirt erweist. Der Maßstab für die Bewertung eines Hirten liegt doch auf der Hand; ihn bildet offenbar der Zustand seiner Herde. Der Hirt muß gut sein, dessen Herde sich erhält oder gar vermehrt; denn Erhaltung und Vermehrung setzen liebevolle Betreuung voraus. Der Hirt muß schlecht sein, dessen Herde zugrunde geht; denn dieses Schicksal zeigt den Mangel an aufmerksamer Pflege. Demselben Kriterium untersteht nun auch der königliche Hirt. In den salomonischen Sprüchen heißt es, daß auf der Menge seiner Untertanen das Ansehen eines Königs beruht, daß die Abnahme der Bevölkerung seinen Untergang hervorrufft (14, 28).

Nun ist die Feststellung nicht uninteressant, daß dies auch Rousseaus Auffassung ist. In seinem „contrat social“ lehnt er zwar eine Antwort auf die Frage nach der prinzipiell vortrefflichsten Staatsform als unmöglich ab, nicht aber eine Antwort auf die Frage, ob eine Richtschnur zu finden ist, um die Führung eines bestimmten Volks begutachten zu können. Er weist darauf hin, daß es eine ebenso einleuchtende wie untrügliche derartige Richtschnur gibt. Hierbei führt er aus, daß der Zweck der politischen Vereinigung in dem Bestande und der Wohlfahrt ihrer Glieder liegt, daß das sicherste Zeichen dieses Bestands und dieser Wohlfahrt die Zunahme der Bevölkerung ist, daß demnach bei Gleichheit aller sonstigen Verhältnisse diejenige Regierung die beste ist, welche ohne Radikalkuren wie Naturalisation und Kolonisation eine Vergrößerung der Zahl der Bürger bewirkt, diejenige Regierung hingegen die schlechteste, unter welcher die Zahl der Bürger kleiner und kleiner wird.

4. Damit der König seine Funktion im Interesse des Ganzen zu erfüllen, also für das Gedeihen seiner Untertanen zu sorgen vermag, muß er respektiert werden. Es ist ohne weiteres klar, daß man dem irdischen Stellvertreter des göttlichen Hirten, des göttlichen Königs, Gehorsam schuldet. Ihn verlangt das jüdische Schrifttum wiederholt und eindringlich.

Schon die mosaische Gesetzgebung verbietet es, einem Volksoberen zu fluchen (2. Mos. 22, 27). Erst recht ist es natürlich verwehrt, gegen ihn zu rebellieren. Einer von den Sprüchen besagt, daß Spötter Aufruhr verursachen, Weise ihn jedoch beschwichtigen (29, 8). An einer anderen Stelle in den Sprüchen findet sich die Aufforderung, Gott sowie den König zu fürchten und sich nicht mit Mißvergnügten einzulassen, wenn man dem Verderben entgehen will (24, 21—22). Dieselbe Aufforderung ist im Buch Koheleth anzutreffen (8, 2—5). Hier wird auch der Rat gegeben, den König nicht einmal in Gedanken zu verwünschen (10, 20). Ebendiese Einstellung wird bei Jesus Sirach offenbar. Auch er ermahnt, keine politische Unruhe zu erregen und nicht mit dem Pöbel gemeinsame Sache zu machen, weil das nicht ungestraft bleiben wird (7, 7—8). Er rechnet den Aufruhr zu den schrecklichen Dingen, welche schlimmer sind als der Tod (26, 5—7), und er meint, daß das Volk sich des Ungehorsams zu schämen hat (41, 21), daß die, welche dem himmlischen Herrn folgen, auch ihren irdischen Herrn in Ehren halten und in diesem Falle den Schutz des Allerhöchsten erlangen (10, 24). Im 1. Buch der Makkabäer wird der Gedanke der Treue zur Obrigkeit indirekt dadurch propagiert, daß die traurigen Folgen aufgezeigt werden, zu denen es einmal durch die Nichtbeachtung eines von Judas erteilten Befehles kommt (5, 18—19 u. 55—62 u. 67).

Es leuchtet ein, daß speziell von der jüdischen Vorstellung des Gottesgnadentums aus die Rebellion gegen einen Monarchen ein Vergehen darstellt, nämlich kein geringeres als ein Vergehen gegen Gott, von welchem jener Vorstellung gemäß alle Regierungsgewalt überhaupt und die über die Juden insbesondere ihren Ursprung herleitet. In diesem Sinne macht es der Prophet Hosea den Israeliten zum Vorwurf, daß sie Könige eingesetzt haben ohne göttliches Geheiß, Obrigkeiten bestellt haben ohne göttliches Wissen (8, 4). Sicherlich ist es kein Zufall, daß Hosea an dieser Stelle dem eben erwähnten Tadel der Israeliten unmittelbar einen weiteren wegen ihres Götzendienstes hinzufügt. Die Auflehnung wider den menschlichen und die Auflehnung wider den göttlichen Herrscher hängen eben innerlich zusammen;

beide erscheinen als Produkte, als Ausdruck derselben despektierlichen, zersetzenden Gesinnung. In den salomonischen Sprüchen wird als Grund für den häufigen Wechsel der Fürsten in einem Lande seine Sündhaftigkeit angegeben (28, 2).

Durch den häufigen Wechsel der Fürsten wird ihre Autorität empfindlich geschwächt, verliert allmählich das Fürstenamt an sich dasjenige Ansehen, welches es genießen muß, soll es seiner Aufgabe gerecht werden. Im Interesse dieses Ansehens ist es doch auch so gefährlich für den Thron, wenn ein noch Unmündiger auf ihm sitzt. Darum stimmt das Buch Koheleth die Wehklage an über das Reich, dessen König ein Kind ist (10, 16). Jesaja stellt die Herrschaft Jugendlicher geradezu als eine Strafe Gottes dar (3, 4); er bedauert sein Volk, weil es einem Kind und Weibern untersteht (3, 12). Was die letzteren anbetrifft, so ist ein Beispiel für ein Weiberregiment bei den Juden das Athaljas, welches mit unseligen Mordtaten beginnt und mit solchen nach sechsjähriger Dauer endet, also gewiß nicht dazu angetan ist, die Autorität der Monarchie zu stärken oder auch bloß zu erhalten (2. Kön. 11, 1—16; 2. Chron. 22, 10—23, 15).

Die Autorität der Monarchie ist in dem erst geeinten und später geteilten jüdischen Staat fast niemals eine so große, so starke, wie sie der monarchische Gedanke eigentlich verlangt, verlangen muß; nur selten steht das Königtum innerlich wahrhaft fest und völlig unangefochten da. Bei Saul, dem ersten König, ist dies nicht weiter erstaunlich. Er entschuldigt sich bei Samuel wegen seiner Mißachtung des ihm von diesem übermittelten göttlichen Gebots im Feldzug gegen die Amalekiter mit dem Hinweis darauf, daß er der jenem Gebot widerstrebenden Forderung seines Kriegsvolks aus Furcht vor diesem nachgegeben habe (1. Sam. 15, 24). Noch David muß sich des Aufstands seines eigenen Sohnes Absalom (2. Sam. 15, 1—19, 1) sowie der Empörung Sebas (2. Sam. 20, 1—22) erwehren. Selbst die Herrschaft Salomos, unter welchem das jüdische Königtum seine größte Kraft entfaltet, bleibt von inneren Wirren nicht völlig verschont; denn Salomo sieht sich gezwungen, gegen die Umtriebe Jerobeams vorzugehen (1. Kön. 11, 26—40). Als es durch diesen nach Salomos Tod zur Spaltung des Reiches kommt, erleidet das Ansehen der Monarchie einen Stoß, von dem es sich nicht wieder erholt. In beiden jüdischen Staaten schwindet es mehr und mehr dahin. Wohl treten einzelne sittlich hochstehende und politisch tüchtige Männer auf, welche sich selbst

Respekt zu verschaffen wissen; allein der Institution der Monarchie als einer solchen vermögen auch sie die ihr gebührende Ehre nicht mehr zurückzugewinnen, weil sie von gar zu viel unfähigen Nachfolgern abgelöst werden. So verfällt das jüdische Königtum in zunehmendem Maße. Bis zu einem wie tiefen Grad der Ohnmacht es schließlich bei Zedekia herabsinkt, dem letzten altjüdischen König, ist im 37. und 38. Kapitel des Buches Jeremia nachzulesen; man kann es nicht tun, ohne im Innersten erschüttert zu werden. Zedekia bleibt nichts übrig, als wider seinen Willen Jeremia in die Hände seiner Beamten zu geben, wobei er ausdrücklich seine Machtlosigkeit diesen gegenüber konstatiert. Wenn er den Rat des göttlichen Propheten einholen will, was sein Recht und sogar seine Pflicht ist, so muß er es heimlich bewerkstelligen und sich bis zu der Bitte an Jeremia erniedrigen, dieser möge über die Zusammenkunft mit Zedekia nicht sprechen und bei eventuellen Anfragen ihren Zweck verschweigen. Ein so sehr entwürdigtes Königtum ist selbstverständlich nicht haltbar und verdient auch gar nicht, gehalten zu werden; denn es hat seinen Sinn verloren. Dies ist der Fall, weil ihm jene Autorität abhanden gekommen ist, welche ihm lebensnotwendig ist, ohne welche es keine Daseinsberechtigung hat. Damit ist nicht etwa bloß die äußere, sondern nicht minder und sogar noch mehr die innere Autorität gemeint; denn ihre äußere Autorität hat die jüdische Monarchie im tiefsten und letzten Grunde nur eingebüßt, weil sie ihre innere Autorität eingebüßt hat.

5. Die innere Autorität eines Regenten, welche auf seinen geistig-sittlichen Qualitäten beruht, ist die Voraussetzung seiner äußeren Autorität. Keineswegs und keinesfalls wird diese bewirkt durch arrogantes Verhalten, durch willkürliche Präntionen. Schon das mosaische Königsgesetz untersagt es dem Monarchen, sich in seinem Herzen über seine Brüder zu erheben (5. Mos. 17, 20). Insbesondere ermahnt ihn Jesus Sirach zur Bescheidenheit. Er weist darauf hin, daß der, welcher heute König ist, bereits morgen tot sein kann (10, 12), daß oft genug der Herr hoffärtige Fürsten vom Thron herabgestürzt und demütige auf ihn gesetzt hat (10, 17), daß gar nicht selten Gewaltige haben abdanken müssen und die Krone dem zuteil geworden ist, an welchen man gar nicht gedacht hat (11, 5—6), daß kein Herrscher so groß ist wie der Mensch, welcher Gott fürchtet (10, 27).

Auch der Herrscher hat danach vor allen Dingen Gott zu fürchten. Dies bemerkt schon Mose, als er vorsorglich für spätere Zeiten das Königsrecht statuiert und darin von dem jeweiligen König das tägliche Studium der göttlichen Verordnungen fordert (5. Mos. 17, 18—19). Der Höchste selbst sagt zu Josua, daß diesem bei seinen Unternehmungen Erfolg beschieden sein wird, falls er das mosaische Gesetzbuch nicht von seinem Munde weichen läßt und alle seine Weisungen strikt befolgt (Jos. 1, 7—8). Genau so erklärt David seinem Sohne Salomo, daß dieser Glück haben wird, wenn er die den Juden durch Mose übermittelten Gebote des Herrn getreulich respektiert (1. Chron. 22, 12—13). In demselben Geiste betont der Psalmist, daß der König nicht durch große Heeresmacht geschützt wird, sondern einzig durch Gottesfurcht (33, 16—18). Es ist bereits in anderem Zusammenhang eingehend erörtert worden, daß nach der Auffassung des Judentums die Heeresmacht in der Tat nicht entscheidend ist, jedenfalls nicht so entscheidend wie die Achtung vor dem Höchsten und vor den von ihm gegebenen Satzungen. Damit der König diesen Geltung verschaffe, einzig darum erhebt ihn der Herr über sämtliche übrigen, macht er ihn zum König. Wiederum ist es der Psalmist, welcher dies äußert. Er ruft seinem von ihm hochgepriesenen Monarchen zu, Gott habe ihn mit dem Öl der Freude gesalbt wie niemand sonst, weil er das Gute liebt und das Böse haßt (45, 8). Entsprechend beginnt der Autor des Weisheitsbuches dieses mit der Mahnung an die Regenten auf Erden, das Rechte zu schätzen, die Wege des Herrn zu beschreiten, ihn aufrichtig zu suchen (1, 1). Die Mahnung zur Ehrung des Vernünftigen und zur Vermeidung von Frevel richtet der Verfasser später noch einmal und ausführlicher an die irdischen Könige; das ganze 6. Kapitel steht im Dienste dieser Mahnung. Ausdrücklich werden dort die Gewalthaber darauf aufmerksam gemacht, daß der Bestand ihres Throns von der Erfüllung der im Buch der Weisheit aufgestellten Postulate abhängt. Auch Jesus Sirach fordert die Obrigkeiten auf, seinen zur Moralität anleitenden Lehren zu gehorchen, sie sich zu Herzen zu nehmen (33, 19). So erscheint hier durchgängig das Wandeln auf den Pfaden Gottes als die Bedingung für das Gedeihen der Könige und ihrer Länder.

Für dieses Gedeihen ist freilich nicht bloß die Tugend der Monarchen, sondern auch die ihrer Untertanen notwendig; ohne die Tugend der Untertanen vermögen die Monarchen nichts auszurichten. Hosea zufolge sagen die Angehörigen des zur Zeit

dieses Propheten bereits in sittlich-politischem Niedergang befindlichen Reiches Israel, daß ihnen ihr König nichts nutzen könne, weil sie den Höchsten nicht gefürchtet haben (10, 3). Der Äußerung liegt eine ganz richtige Selbsterkenntnis zugrunde; nur ist diese bei ihnen nicht der erste Schritt zur Besserung. Das hat nun wieder nicht zum wenigsten seine Ursache in ihren Herrschern, welche ihnen mit einem reichlich schlechten Vorbild vorangehen und sie gerade darum nicht zur Achtung vor den göttlichen Geboten erziehen können. Ihre Leiter sind sich eben nicht klar darüber, daß einzig eine solche Erziehung den Bestand des Gemeinwesens garantiert. Jesus Sirach bemerkt, daß ein verständiger Regent für Ordnung sorgt und das Volk in Zucht hält, daß das Volk so ist wie sein Regent, daß ein weiser Regent sein Volk zur Blüte, ein selbst verdorbener jedoch ins Verderben führt (10, 1—3).

Es ergibt sich aus alledem, daß nach der Auffassung des Judentums die Erhaltung des Staats von der Moral seiner Bürger und diese ihrerseits von der Moral der Obrigkeit abhängt, daß also die Moral der Obrigkeit das letztlich Entscheidende ist. Sie ist es deshalb, weil die Moral die eigentliche, die einzig echte Wurzel der Autorität der Obrigkeit darstellt und weil ohne die Autorität der Obrigkeit ein Leben des Staats auf die Dauer nicht möglich ist.

6. Eine Hauptgefahr für die Tugend, für die Gottesfurcht des Monarchen erblickt nun das jüdische Schrifttum in seinen erotischen Beziehungen. Bereits im mosaischen Königsgesetz findet sich die Anordnung, der König solle nicht viele Frauen haben, damit sein Herz sich nicht vom Höchsten abwende (5. Mos. 17, 17). In den Sprüchen, vermittelt welcher die Mutter Lemuels, des Königs von Massa, ihren Sohn unterweist, ermahnt sie ihn, nicht seine Kraft den Weibern hinzugeben, werden diese die Verderberinnen der Könige genannt (31, 3). Bei Jesus Sirach wird die Warnung verallgemeinert, wird aus der speziellen, an die Fürsten gerichteten Warnung eine universelle, an die Männer überhaupt gerichtete. Diesen rät er, sich nicht gar so gern mit den Weibern abzugeben, da von ihnen zahlreiches Böse komme (42, 12—14). Er macht darauf aufmerksam, daß sie selbst die Klugen betören und ihnen Schaden bringen (19, 2—3).

Man kann nun wahrlich nicht behaupten, daß die jüdischen Monarchen sich hiernach gerichtet hätten; das haben nicht einmal die beiden hervorragendsten getan, nicht einmal David und

Salomo. David hat eine ganze Reihe von Haupt- und Nebenfrauen, unter denen sogar auch nichtisraelitische sind (2. Sam. 3, 2—5; 5, 13; 1. Chron. 3, 1—9). Er wird zum Sünder durch die Nachgiebigkeit gegenüber seiner ehebrecherischen Leidenschaft zu Bathseba, welche ihn sogar dazu treibt, die Blutschuld an Uria auf sich zu laden (2. Sam. 11, 1—12, 25). Davids aus seiner späteren Heirat mit Bathseba hervorgegangener Sohn Salomo hat nun vollends eine Unzahl von Weibern, eigentlichen und Keksweibern, auch sehr viel ausländische, und diesen gelingt es, ihn anderen Gottheiten geneigt zu machen (1. Kön. 3, 1; 11, 1—8; Jes. Sir. 47, 21). Damit tritt ein, was das mosaische Königsgesetz vorausschauend, als es dem König untersagt, eine größere Menge von Frauen zu ehelichen: die Verleitung des Königs zum Abfall vom Herrn.

Zum Zwecke der Vermeidung eines solchen Abfalls durch fremde Einflüsse gibt das mosaische Königsgesetz übrigens noch zwei weitere Bestimmungen. Die eine ist bereits erwähnt worden, nämlich die Anordnung, daß der jüdische Staat keinen nichtjüdischen König haben darf (5. Mos. 17, 15). Diese Anordnung ist nicht nur eine politisch-nationale Selbstverständlichkeit; sie hat vielmehr in dem Sinne, in welchem Mose sie erläßt, zugleich und sogar vor allem eine religiös-sittliche Bedeutung. Wie sollte das Eigentumsvolk Gottes jemand zu seinem Monarchen machen können, der seinen Gott und die von ihm stammenden Moralvorschriften nicht anerkennt?!

Die andere Bestimmung ist das Verbot für den König, sich viele Rosse anzuschaffen, die man damals aus Ägypten zu beziehen pflegt, und sich hierdurch der Einwirkung der heidnischen Ägypter auszusetzen (5. Mos. 17, 16). Auch gegen dieses Statut verstößt Salomo. Die Bibel berichtet ausdrücklich, daß man ihm zahlreiche Pferde bringt (1. Kön. 10, 25—26; 2. Chron. 9, 24—25) und daß diese Pferde auch aus Ägypten geliefert werden (1. Kön. 10, 28—29; 2. Chron. 9, 28).

Alle die genannten Maßnahmen verfolgen kein anderes Ziel als das, es zu verhindern, daß der König dem Götzendienst anheimfällt und damit der Unsittlichkeit, welche beide früheren Darlegungen gemäß nach dem Standpunkt des Judentums unzertrennlich zusammengehören. Wenn vom König ein gottesfürchtiges Verhalten gefordert wird, so bedeutet dies eben, daß von ihm ein tugendhaftes Verhalten überhaupt gefordert wird.

7. Wie der König selbst die als Tugend schlechthin verstandene Gottesfurcht besitzen muß, so muß er für sie auch in seinem ganzen Reiche sorgen. Hierbei darf er keine Schonung kennen. Wohl soll er an sich ohne Härte regieren. In einem seiner Sprüche bezeichnet Salomo die Milde als die Stütze des Throns, die Liebe und Treue der Untertanen als den Schutz des Königs (20, 28). Der Salomo des Weisheitsbuches meint, daß er vom Volk gütig gefunden wird mit seinen Weisheitslehren, daß vor diesen nur grausame Tyrannen in Schrecken geraten werden (8, 15). Allein wengleich die Weisheit in der Hochherzigkeit gegenüber den Frommen besteht, so besteht sie nichtsdestoweniger in der Strenge gegenüber den Nichtswürdigen. Darum sagt derselbe Salomo, welcher in dem zitierten Spruch für Milde plädiert, in einem anderen seiner Sprüche, daß ein weiser König die Gottlosen ausrottet (20, 26), wie schon sein Vater David in einem Psalm erklärt, er wolle an einem jeden Morgen alle Frevler vertilgen (101, 8).

Es ist der weise König, von dem der selbst so weise, vom Herrn einzig Weisheit erbittende (1. Kön. 3, 9; 2. Chron. 1, 10) Salomo sagt, daß er die Gottlosen ausrottet. In der Tat sind Weisheit und Gottesfurcht voneinander nicht zu lösen nach der Vorstellung des Judentums; denn dieser zufolge liegt die Weisheit, wie früher bemerkt wurde, einzig in der Gotteserkenntnis und der aus ihr hervorgehenden Gottesfurcht. Das im vorigen geäußerte Verlangen nach einem gottesfürchtigen König ist danach kein anderes als das Verlangen nach einem weisen König. Beruht das Gedeihen eines Landes auf der Gottesfurcht seines Königs, so beruht es eben auf der Weisheit seines Königs.

Deshalb legt das Buch der Weisheit Salomo das Wort in den Mund, ein weiser König sei des Volkes Glück, wie überhaupt das Heil der Welt davon abhängt, daß es viel Weise gibt (6, 26). Dasselbe bringt Jesus Sirach zum Ausdruck, indem er ausführt, daß törichte Schwätzer als Regenten gefährlich sind (9, 24—25). Ein unweiser Monarch vermag seine Aufgabe nicht zu erfüllen; er kann nur Schaden anrichten. In Anbetracht dessen macht der Salomo des Koheleth darauf aufmerksam, daß ein junger Weiser, selbst dann, wenn er arm ist, mehr Wert hat als ein närrischer Alter, selbst dann, wenn er König ist (4, 13). Ohne direkte Beziehung auf diesen heißt es bei Jesus Sirach ganz allgemein, daß die Weisheit einem Geringen zu Ehren verhilft und ihn den Fürsten gleichstellt (11, 1), daß auch der Besitzlose geschätzt wird um seiner Weisheit willen und diese weder ihm

noch dem Besitzenden mangeln darf (10, 33—34), daß es untunlich ist, einen weisen Armen zu verachten und einem gottlosen Reichen zu huldigen (10, 26), daß es Verdruß bereitet, jemand einen weisen Rat verschmähen zu sehen (26, 25—26).

Die hier betonte Notwendigkeit, auf einen weisen Rat einzugehen, gilt auch speziell für die Monarchen. In der Heiligen Schrift findet sich hierfür ein gutes Beispiel. Laut ihr bildet den unmittelbaren Anlaß zu der verhängnisvollen Spaltung des jüdischen Reichs der Umstand, daß Rehabeam sich nicht nach dem guten Vorschlag der langjährigen erfahrenen Vertrauten seines Vaters Salomo richtet, sondern nach dem schlechten Vorschlag junger Leute, die mit ihm ungefähr gleichaltrig und deshalb noch ebenso unreif sind wie er selbst (1. Kön. 12, 1—20). Die eigene Weisheit der Könige zeigt sich wahrlich nicht zum mindesten darin, daß sie weise Leute an sich ziehen und ihren Anregungen folgen. Über diese Nützlichkeit der Weisen für die Machthaber spricht Jesus Sirach. Er lehrt, daß der Weise imstande ist, den Fürsten zu dienen (39, 4), daß er bei diesen Gunst findet und vermittels dieser Gunst für die Vermeidung von mancherlei Bösem Sorge tragen kann (20, 29—30).

8. Zu dem Bösen, um dessen Vermeidung durch Weisheit es sich hier handelt, gehört nicht zum mindesten die Ungerechtigkeit. Es ist früher eingehend davon die Rede gewesen, daß der Konnex zwischen Weisheit und Gerechtigkeit ein unaufhebbarer ist gemäß der Auffassung des Judentums, daß nach dieser die Weisheit einzig Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit einzig Weisheit bedeutet; auch ist dort bemerkt worden, daß dabei die Gerechtigkeit in jenem weitesten Sinne zu nehmen ist, in welchem sie mit der Tugend schlechthin zusammenfällt. Unter diesem Gesichtswinkel stellt sich das Postulat der Weisheit des Herrschers als das Postulat seiner so verstandenen Gerechtigkeit dar.

Im Anschluß an die vorangegangenen Ausführungen bietet sich der in ihnen so stark hervorgetretene Begriff der Gottesfurcht als das tertium comparationis zwischen den Begriffen der Weisheit und der Gerechtigkeit an. Weisheit und Gerechtigkeit sind miteinander identisch, weil beide mit der Gottesfurcht identisch sind. Wie das Verlangen nach einem gottesfürchtigen im vorigen als das nach einem weisen König offenbar geworden ist, so wird es nunmehr als das Verlangen nach einem gerechten König offenbar. Dies ist beispielsweise da der Fall, wo David in seinen letzten Worten berichtet, der Höchste habe ihm gegenüber den, welcher

gerecht über die Menschen herrscht, in der Furcht Gottes, mit dem aufleuchtenden Frühlicht verglichen, mit der wolkenlosen Morgensonne (2. Sam. 23, 3—4). Demselben Beieinander von Gerechtigkeit und Furcht Gottes begegnet man, wenn der Salomo des Weisheitsbuches seine Meditationen mit der Mahnung an die Inhaber der irdischen Krone beginnt, die Gerechtigkeit zu lieben und den Sinn ganz und gar auf den Herrn des Himmels einzustellen (1, 1).

Die Größe Davids und Salomos, dieser beiden soeben genannten bedeutendsten Könige der Juden, beruht nach jüdischer Vorstellung auf nichts so sehr wie auf ihrem in der Gottesfurcht begründeten Eintreten für die Gerechtigkeit. Es muß als überaus charakteristisch gelten, wenn die Bibel inmitten ihrer Schilderung der Geschichte Davids an einer bestimmten Stelle knapp und klar konstatiert, daß David nunmehr die Gewalt über das ganze Israel hat sowie in ihm Recht und Gerechtigkeit walten läßt (2. Sam. 8, 15; 1. Chron. 18, 14). Das letztere wird genau so zum Ruhme seines Sohnes Salomo von Sabas Königin gesagt. Diese erklärt, der Höchste habe seinem Volk aus Liebe zu ihm Salomo als Regenten geschenkt, damit er Recht und Gerechtigkeit übe (1. Kön. 10, 9; 2. Chron. 9, 8). Daß auch Salomo seinerseits ebendarin die Aufgabe des Herrschers erblickt, geht aus dem von ihm stammenden 72. Psalm hervor. Hier bittet er Gott, sein richterliches Wirken dem Monarchen zu verleihen, auf daß er seine Untertanen gerecht richte und insbesondere den Niedrigen unter ihnen ihr Recht verschaffe (1—4). Wie sehr Gott Salomo in Hinblick auf ihn selbst diese Bitte erfüllt, ist dem berühmt gewordenen Urteil zu entnehmen, welches Salomo in dem Streit der beiden Frauen um ihr Kind fällt (1. Kön. 3, 16—28).

Gleich der Heiligen Schrift erachtet auch die apokryphe Literatur als ein hauptsächliches Kriterium für die Beurteilung eines Machthabers den Zustand der Rechtspflege in seinem Land. So läßt es auch die Weisheitsschrift eines der wichtigsten Anliegen Salomos an den Höchsten sein, es ihm zu ermöglichen, gerechtes Gericht zu halten (8, 11; 9, 12). Das 1. Buch der Makkabäer preist die Führung der Juden durch den Hohenpriester Simon nicht zum wenigsten mit der Berufung darauf, daß Simon für das Recht, speziell auch der Armen, gesorgt und alles Unrecht bestraft hat (14, 14).

Diese Geisteshaltung ist das notwendige Produkt jenes erwähnten innigen Zusammenhangs, welchen das Judentum zwischen

Gerechtigkeit und Gottesfurcht stiftet. Wird das Wesen Gottes vor allem durch seine Gerechtigkeit bestimmt, dann darf offenbar kein Gottesfürchtiger der Gerechtigkeit ermangeln, weder der Herrscher, welcher doch Gott auf Erden zu vertreten und darum ganz besonders gottesfürchtig zu sein hat, noch die ihm Subordinierten, um deren Gottesfurcht er sich zu kümmern, zu bemühen hat. Die Gerechtigkeit ist hiernach von der Volksgesamtheit in allen ihren Gliedern zu fordern, von den obersten wie von den untersten. In diesem Sinne sagt ein salomonischer Spruch, daß die Gerechtigkeit ein Volk erhöht, die Sünde es hingegen schändet (14, 34).

Allein weiteren Sprüchen Salomos zufolge wird vermittels der Gerechtigkeit ein Volk nicht nur erhöht, sondern überhaupt allererst in seiner Existenz gesichert, hängt das Schicksal sowohl des Fürsten als auch der von ihm Geleiteten ganz und gar von der im Lande waltenden Gerechtigkeit ab. Darum sind Freveltaten den Königen ein Greuel; durch Gerechtigkeit steht ihr Thron fest (16, 12). Ihr Thron vermag dann durch Gerechtigkeit festzustehen, wenn aus ihrer Umgehung alle Gottlosen ausgeschieden werden, wie ein silbernes Gerät zustande kommt, nachdem vom Silber alle Schlacken entfernt worden sind (25, 4—5). Zwar verübt ein einsichtsloser Regent viele Erpressungen; aber ein langes Leben wird bloß der haben, welcher auf jedweden unrechtmäßigen Gewinn verzichtet (28, 16). Nicht durch Erpressungen, sondern einzig durch Gerechtigkeit verleiht ein Monarch seinem Reich Bestand (29, 4). Insbesondere wird die Regierung des Monarchen von Dauer sein, der sich das Recht der Geringen angelegen sein läßt (29, 14).

Es geschieht durchaus in diesem Geiste, wenn der Prophet Daniel dem durch einen Traum beunruhigten, um seine Herrschaft bangenden Nebukadnezar von Babylonien den Rat gibt, seine Verfehlungen durch Gerechtigkeit wiedergutzumachen und übrigens auch durch Barmherzigkeit (4, 24). Keineswegs ist es ein Zufall, wenn hier Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gemeinsam aufgeführt werden. Frühere Betrachtungen haben gezeigt, daß nach der Anschauung des Judentums beide voneinander gar nicht zu trennen sind. Ist dem so, dann bedeutet das Verlangen nach einem gerechten König zugleich das Verlangen nach einem barmherzigen König. Nicht umsonst wird so oft gefordert, daß der König speziell für die begründeten Ansprüche des Niedrigen eintritt, des Armen. Gilt dieses Eintreten, gilt überhaupt das Eintreten für die Gerechtigkeit als die Voraus-

setzung des Gedeihens von Regierenden und Regierten, dann gilt als diese Voraussetzung eben auch die Barmherzigkeit.

Der Gedanke, daß Gerechtigkeit die Bedingung für die Blüte des Herrschers und der Beherrschten ist, findet verschiedentlich seinen negativen Ausdruck durch den Hinweis darauf, daß Ungerechtigkeit den Ruin des Machthabers und seiner Untertanen herbeiführt. Das ist zum Beispiel in dem 82., Asaph zugeschriebenen Psalm der Fall, welcher sich gegen die pflichtvergessenen Obrigkeiten wendet. Sie fragt hier Gott selbst, wielange sie noch ungerecht richten und die Partei der Gottlosen ergreifen wollen, anstatt vor diesen die Elenden zu retten, den letzteren zu ihrem Rechte zu verhelfen, und er droht für ein solches Verhalten den Tod an. In einem bereits soeben zitierten salomonischen Spruche heißt es, daß der Monarch sein Reich zugrunde richtet, welcher ungerechterweise immer neue Abgaben erpreßt (29, 4). Hosea macht darauf aufmerksam, daß die Könige Israels durch die Duldung der Ungerechtigkeit ihrer Würdenträger den Untergang finden (7, 3—7). Im Weisheitsbuche wird gesagt, daß Ungerechtigkeit einen jeden Staat zerstört und die Gewaltigen von ihren Thronen stürzt (6, 1). Auch Jesus Sirach nennt die Ungerechtigkeit unter den Gründen für die Vernichtung von Monarchien (10, 8).

Damit nun gar keine Veranlassung zur Ungerechtigkeit des Fürsten vorhanden ist, speziell zur erpresserischen Aussaugung seiner Untertanen durch räuberische Konfiskation ihres Landesbesitzes, wünscht Ezechiel, daß in dem nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil erneuerten jüdischen Reich der Fürst einen Streifen Bodens zum erblichen Eigentum erhält (45, 7—9; 46, 18; 48, 21—22). Ezechiel begründet diesen Wunsch mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die Beherrscher Israels es nunmehr genug sein lassen mögen, dem Volke widerrechtlich wegzunehmen, was ihm gehört. Dem Zwecke, die Versuchung hierzu auszuschließen, dient auch Ezechiels weiterer Vorschlag, der Fürst dürfe von seinem Erbbesitz einzig seinen Söhnen etwas erblich übereignen, nicht aber seinen Dienern, welche das ihnen Geschenke im Freijahr zurückgeben sollen (46, 16—17). Dieser Vorschlag verfolgt die Tendenz, die Vernichtung des fürstlichen Grundeigentums zu verhindern, für seine Erhaltung zu sorgen, auf daß es der Fürst nicht nötig habe, dem Recht entgegen fremden Boden für sich mit Beschlag zu belegen.

Die Heilige Schrift schlägt hier den umgekehrten Weg wie Platon ein, der die Regierten dadurch vor jedweder Aus-

beutung durch die Regierenden bewahren will, daß er diesen im Unterschied zu jenen den Privatbesitz prinzipiell untersagt. Es ist interessant zu sehen, wie beidemal die Erreichung desselben Ziels an Hand von einander schnurstracks widersprechenden Mitteln versucht wird. Die Erklärung des Widerspruches fällt nicht schwer. Platon faßt die Gründung eines Idealstaates ins Auge und kann infolgedessen an seine Führer sittliche Forderungen stellen, welche nur Idealmenschen zu erfüllen in der Lage sind; die Bibel orientiert sich am realen Staate und beschränkt sich darum auf solche moralischen Postulate an seine Leiter, welchen reale Menschen auch wirklich nachzukommen fähig sind.

In einer anderen Sphäre wird freilich der platonische Standpunkt betreffs der besten Art, die Menschen vor der Habgier ihrer Obrigkeiten zu schützen, von der Heiligen Schrift durchaus geteilt. Sind es in dieser auch nicht die politischen, so sind es in ihr immerhin die geistigen Vorsteher des Volks, die Priester und ihre Gehilfen, welchen ein jegliches Sondereigentum am Boden verwehrt wird, und zwar mit der schönen Begründung, daß sie kein Erbland brauchen und haben sollen, weil der Herr ihr Erbe ist bzw. das, was dem Herrn geopfert wird (4. Mos. 18, 20 u. 23—24; 10., 9; 12, 12; Jos. 13, 14 u. 33; Jes. Sir. 45, 25—27).

Die Differenzierung hat ihren guten Sinn, welche die Bibel in dieser Hinsicht zwischen den staatlichen und den geistlichen Autoritäten vornimmt. Die letzteren haben ihr Dasein vollkommen in den Dienst der Idee gestellt und müssen darum ganz und gar der Idee entsprechend leben; die politischen Gewalthaber hingegen sollen die Idee nach Kräften in die Realität hinüberführen und dürfen deshalb an dieser den ihnen gebührenden Anteil erhalten. Aus dieser Verschiedenheit der Aufgabenbereiche folgt die Verschiedenheit der Methoden, welche als angebracht erachtet werden, um die in beiden Fällen gleiche Absicht durchzusetzen, die Absicht, den egoistischen Mißbrauch der Macht zu vermeiden. Bei den Repräsentanten der geistlichen Macht gilt ein Radikalmittel als erfolgreich, nämlich der völlige Verzicht auf privaten Grundbesitz; bei den Repräsentanten der weltlichen Macht erscheint ein bequemerer Weg als gangbar, und zwar der der Verleihung eines angemessenen Bodenstücks an sie, so daß sie es nicht nötig haben, sich fremdes Land widerrechtlich anzueignen.

Wie sich der König fremdes Land nicht widerrechtlich aneignen soll, so soll er selbstverständlich überhaupt das Seinige nicht auf unredliche Art vermehren. Die Gefahr, daß er es dennoch tut, ist um so größer, je mehr sein Sinn auf irdische Güter eingestellt ist. Dem sucht schon das *mosaische* Königsgesetz einen Riegel vorzuschieben durch die Anordnung, daß der Monarch nicht zuviel Silber und Gold ansammeln darf (5. Mos. 17, 17). Wiederum wird nicht verlangt, daß er vom Separat-eigentum gänzlich absteht; vielmehr wird doch nur gefordert, daß er nicht in unmäßiger Weise dem Silber und dem Golde nachjagt. Auch diese Forderung hat keinen anderen Zweck als den, Verletzungen des Rechts nach Möglichkeit zu verhindern.

Verletzungen des Rechts werden nicht zum wenigsten durch den übertriebenen Genuß von Alkohol hervorgerufen. *Lemuel*, dem Herrscher von *Massa*, erklärt seine Mutter in ihren für ihn bestimmten Sprüchen, das Trinken von Wein zieme sich nicht für Könige, weil diese dadurch zu Rechtsbrüchen, besonders gegenüber geringen Leuten, angespornt werden können, und sie fügt sehr hübsch hinzu, man solle den Gebrauch berauschender Getränke den Verzweifelnden und Bekümmerten überlassen, damit diese so ihre Armut und ihr Elend zu vergessen imstande sind (31, 4—7). Das Buch *Koheleth* stößt einen Weheruf aus über das Land, dessen Leiter bereits am Morgen schmausen, und preist das Reich, welches einen edlen Monarchen hat und dessen Fürsten zur richtigen Stunde tafeln, ohne sich dabei zu bezechen (10, 16—17).

9. Alle diese biblischen Mahnungen und Vorschriften werden nun von den jüdischen Königen häufig genug übertreten, und ebenhierauf wird das schmachliche Ende zurückgeführt, welches zuletzt über sie kommt. Nachdem *Jesus Sirach* ein begeistertes Loblied auf *Josia* angestimmt hat, fährt er mit der Bemerkung fort, daß von *David*, *Hiskia* und *Josia* abgesehen sich alle Monarchen der Juden durch Abfall vom Gesetz des Herrn ver-sündigt und im Anschluß daran den Untergang gefunden haben (49, 1—7). Auch *Daniel* gesteht in dem Gebet, welches er im Exil an Gott richtet, willig zu, daß gegen diesen mit dem gesamten jüdischen Volk auch seine Könige und sonstigen Obrigkeiten gefehlt und dafür ihre furchtbare Strafe erhalten haben (9, 8—12).

Überhaupt unterziehen die Propheten von jeher das Verhalten der Monarchen sowie der übrigen Respektpersonen bei

den Juden einer recht strengen Kritik. Es ist der Prophet Nathan, welcher David wegen seiner Handlungsweise an Uria Vorwürfe macht (2. Sam. 12, 1—14). Elia kündigt Ahab, dem König des Reiches Israel, und seiner Frau Isebel wegen ihrer Untat an Naboth das Gericht des Höchsten an (1. Kön. 21, 17—29) sowie danach ebenfalls Ahabs Sohn Ahasja wegen seines Versuchs, ein Götzenorakel in Anspruch zu nehmen (2. Kön. 1, 3—4 u. 16). In Hinblick hierauf erklärt Jesus Sirach in seinem Panegyrikus auf Elia, dieser habe Könige gestürzt und umgebracht (48, 6). Dasselbe kann man von seinem Jünger Elisa behaupten, der die Ermordung des Syrerkönigs Benhadad durch seinen Nachfolger Hasael prophezeit (2. Kön. 8, 7—15) und Jehu als Gegenkönig Jorams von Israel aufstellt, damit Jehu die schon von Elia geweisssagte Ausrottung des gesamten sündigen Hauses Ahabs bewirkt (2. Kön. 9, 1—10). Deshalb heißt es denn auch bei Jesus Sirach von Elisa, daß er sich vor keinem Fürsten gefürchtet habe (48, 13). Nicht minder unerschrocken nehmen die Propheten der späteren Zeit Stellung wider ihre Monarchen, wenn es sie nötig dünkt. Jeremia empfängt vom Herrn selbst die ausdrückliche Weisung, sich mit seinen Vorhaltungen an das ganze Land Judäa zu wenden, auch an seine Könige und obersten Beamten (1, 18). Er kommt dem göttlichen Auftrag mit dem größten Mute nach, scheut auch vor Gefangenschaft, körperlicher Mißhandlung und Todesdrohung nicht zurück (37, 11—38, 28). Über den König Manasse fällt er ein vernichtendes Urteil wegen seiner Freveltaten (15, 4), den Königen Joahas und Jojakim prophezeit er Unheil um ihrer Ungerechtigkeit willen (22; 36, 29—31), desgleichen dem König Zedekia auf Grund von seiner Schlechtigkeit (24, 8—10) und seiner falschen Politik gegenüber den Babyloniern (37, 1—10 u. 16—17; 38, 14—23). Wider einige der eben genannten Monarchen richtet auch Ezechiel seine Angriffe. In seinem Bild von der Löwenmutter und ihren beiden Kindern vergleicht er Joahas und Zedekia mit räuberischen und Menschen fressenden jungen Leuen (19, 1—9). Auch ein anderes Gleichnis Ezechiels, welches von einem treulosen Weinstock handelt, zielt auf Zedekia ab; es sagt diesem mit Bezug auf seine Treulosigkeit den Untergang voraus (17, 1—21). Ezechiel redet Zedekia ganz direkt als einen gottverfluchten Missetäter an, welcher der Krone nicht würdig ist und sie darum verlieren wird (21, 30—32).

Was man den Königen und überhaupt den Würdenträgern der Juden vorwirft, das ist, ganz allgemein gesprochen, ihre

Ungerechtigkeit. Jeremia weiß sehr wohl, weshalb er Jojakim so dringlich ersucht, das Recht zu wahren (22, 3); er stimmt in Hinblick auf ihn den Weheruf an über den, welcher sein Haus mit Unrecht errichtet, und er weist ihn auf das Beispiel seines gerechten Vaters Josia hin (22, 13—17). Micha fragt die Häupter der Juden, ob es ihnen denn nicht ansteht, das Recht zu pflegen (3, 1); er konstatiert, daß sie dieses mißachten und Jerusalem mit Unrecht aufbauen (3, 9—10). Auch der Verfasser der Weisheitsschrift wirft den Obrigkeiten vor, daß sie das Recht nicht halten (6, 5).

Das schlechte Vorbild, welches die Hohen im Staate durch ihre Ungerechtigkeit der Menge geben, treibt diese zugleich mit ihnen in den Abgrund. Jesaja kennzeichnet die Führer des Volks als seine Verführer, welche es ins Unglück stürzen (9, 15). Gerade in diesem Zusammenhang spielt die zuvor erörterte Hirtensymbolik eine große Rolle. Jeremia charakterisiert die Leiter Israels als törichte Hirten, welche ihre Herde vom Weg des Herrn fortgelockt und dadurch der Zerstreuung preisgegeben haben (10, 21; 23, 1—2; 50, 6—7). Sie haben sich nach Ezechiel überhaupt nicht als Hirten gezeigt; denn sie haben sich selbst geweidet und nicht ihre Herde (34, 1—10). Darum ist gegen sie Gott in Zorn entbrannt, wie Sacharja sagt (10, 3). Dieser wird selbst von Gott zum Hirten erwählt, weil die bisherigen nichts taugten, der Herde keine Schonung angedeihen, sie im Stiche ließen (11, 4—17). Die Sache liegt der Schilderung durch die Propheten zufolge so, daß die Hirten nicht bloß ihre Aufgabe vernachlässigt, sondern ihr geradezu entgegen gehandelt haben. Sie, welche die Feinde von ihrer Herde abwehren sollten, sind ihrerseits zu den schlimmsten Feinden dieser geworden, nämlich zu Löwen und Wölfen. Von Ezechiels Bild, welches die Könige Joahas und Zedekia als raubende und Menschen fressende Löwen hinstellt, war bereits die Rede (19, 1—9). Mit raubenden und Menschen fressenden Löwen vergleicht Ezechiel die Fürsten Judäas überhaupt (22, 25), auch mit beute- und blutgierigen Wölfen (22, 27). Zephanja nennt die Oberen Jerusalems brüllende Wölfe und speziell die in der Stadt amtierenden Richter Wölfe, die am Abend auf Raub ausgehen und von diesem schon am nächsten Morgen nichts mehr übrig haben (3, 3).

Was den Monarchen und sonstigen Großen hier allenthalben zum Vorwurf gemacht wird, ist also die gewaltsame Aussaugung des Volks. Jeremia tadelt den König Jojakim wegen seines

Dranges nach Wohlleben und wegen seines hiermit zusammenhängenden Trachtens nach unrechtmäßigem Besitz (22, 13—17). Ein solcher Tadel trifft nicht nur Jojakim. So sagt Micha ganz allgemein von den Häuptern der Juden, daß sie den Leuten die Haut vom Leibe, das Fleisch von den Knochen reißen und ihnen diese zerbrechen (3, 2—3). Vor allem gelingt ihnen das naturgemäß bei den schon an sich weniger gut situierten Schichten. Bei Jesaja erhebt der Herr Anklage gegen die Vorsteher des Volks, kündigt er ihnen das Gericht an, weil sich in ihren Häusern das geraubte Gut der Armen befindet, weil sie die Existenz dieser ohne Erbarmen vernichtet haben (3, 13—15). Jeremia hat sicherlich einen Grund, wenn er Jojakim daran erinnert, daß sein Vater Josia den Elenden zu ihrem Recht verholfen hat (22, 16); er hat fraglos nicht minder einen Grund, wenn er in Hinblick auf Jojakim ein Wehegeschrei erhebt über den, welcher seinem Nächsten den Lohn für seine Arbeit vorenthält (22, 13), wenn er Jojakim auffordert, die Bedrückten vor den Gewalttätigen zu retten und speziell Fremdlinge, Waisen und Witwen nicht zu drangsalieren (22, 3). Auch Jesaja hält es den Obrigkeiten der Juden vor, daß sie den Waisen nicht ihr Recht verschaffen sowie sich der Sache der Witwen nicht annehmen, und er führt es darauf zurück, daß sie sich durch Zuwendungen bestechen lassen (1, 23).

Besonders Micha prangert die Bestechlichkeit der führenden Personen an. Es heißt bei ihm, daß diese für Geschenke Recht sprechen, die Priester Gutachten und die Propheten Weissagungen gegen Bezahlung vornehmen (3, 11), die Richter mit den Mächtigen gemeinsame Sache machen (7, 3). Jesus Sirach fügt seiner Warnung vor einem Streit mit einem Reichen die Begründung hinzu, daß das Geld auf viele einen großen Einfluß ausübt, selbst auf das Herz der Könige (8, 2—3). Wie sehr dies in der Tat der Fall ist, zeigt die vorstehende Kritik der Zustände bei den Juden von seiten der Propheten.

Gemäß der Darstellung dieser sind die Hohen im Lande oft nichts als Lügner und Betrüger. Jesaja droht ihnen das göttliche Strafgericht an, weil sie zu der Unwahrhaftigkeit ihre Zuflucht nehmen, sich in den Schutz der Heuchelei begeben (28, 14—22). Nach Hosea gleichen die jüdischen Fürsten Leuten, welche Grenzsteine verrücken (5, 10), haben sie Freude an der Unehrlichkeit (7, 3). Der König Zedekia scheut sich nicht einmal, einen eidlich beschworenen Vertrag zu brechen. Ezechiel verheißt ihm in seinem schon erwähnten Gleichnis von

dem treulosen Weinstock, daß er dafür zur Rechenschaft gezogen werden wird (17, 1—21).

Ja, selbst vor Mordtaten schreckt man nicht zurück. *Jeremia* wird sich sehr wohl klar darüber sein, warum er *Jojakim* ermahnt, kein unschuldiges Blut zu vergießen (22, 3); er sagt ihm doch ausdrücklich, daß sein gesamtes Sinnen auf das Blut Unschuldiger gerichtet sei (22, 17). Das bereits mehrfach genannte Bild *Ezechiels* von den Menschen fressenden Löwen führt in dieselbe Richtung, und zwar sowohl speziell in Hinblick auf die Monarchen *Joahas* (19, 3) und *Zedekia* (19, 6—7) wie ganz allgemein in Hinblick auf die Fürsten der Juden überhaupt (22, 25). Auf diese bezieht sich nicht minder *Ezechiels* ebenfalls schon herangezogenes Bild von den blutgierigen Wölfen (22, 27). Über die Fürsten der Juden äußert *Ezechiel* auch einmal ohne jedes Bild, daß sie, soviel ein jeder konnte, bestrebt gewesen sind, Blut zu vergießen (22, 6). Bei *Micha* heißt es, daß sie *Zion* aufbauen, indem sie Blut vergießen (3, 10).

Alle diese im einzelnen dargelegten Vergehen der jüdischen Könige und sonstigen Obrigkeiten offenbaren ihren prinzipiellen Mangel an Gottesfurcht, an Treue gegenüber den Geboten des Herrn. Jene Verfehlungen hängen mit ihrem Götzendienst zusammen, in welchem die Bibel doch den Hebel, das Triebrad einer jeden Unsittlichkeit erblickt. In der Tat ist es nicht zum wenigsten, ja, zutiefst und zuletzt vor allem, sogar einzig ihr Götzendienst, um dessen willen die Propheten die Häupter der Juden so hart verurteilen. Daß *Saul*, der erste König, durch seinen Besuch bei der Hexe von *Endor* (1. Sam. 28, 7—25) noch götzendienerische Neigungen offenbart, braucht gewiß nicht wunderzunehmen; überaus erstaunlich und bezeichnend ist es aber, daß selbst ein *Salomo* schließlich der Abgötterei anheimfällt (1. Kön. 11, 1—8). Wenn dies möglich ist, dann ist es nur zu gut zu verstehen, daß sich in den Staaten *Israel* und *Judäa* die weitaus bedeutungsloseren Inhaber des königlichen Throns und ihre Diener oft genug vom Höchsten abwenden. Bei der Kritik, welcher *Hosea* das götzendienerische Treiben im Reiche *Israel* unterzieht, konstatiert er ausdrücklich, daß an diesem Treiben auch alle Oberen beteiligt sind (9, 15). Im jüdischen Lande sieht es nicht anders aus. Die Drohung, welche *Jeremia* Gott mit Beziehung auf *Jojakim* gegen den Königspalast in *Jerusalem* aussprechen läßt, motiviert er mit der allgemeinen Hingabe an fremde Gottheiten (22, 6—9). Daß *Jeremia* hier auch sagen will, einer solchen Hingabe ständen speziell die höchsten Stellen nicht fern,

zeigt die Beziehung auf Jojakim, zeigt die Tatsache, daß die Drohung gerade gegen den Königspalast ausgesprochen wird. Überdies wird an einer weiteren Stelle, an welcher Jeremia als Strafe für den Abfall vom Herrn die Eroberung Jerusalems durch Babylon vorausverkündet, von ihm hervorgehoben, daß in Israel und Judäa selbst die Könige sowie die übrigen Würdenträger, die politischen und auch die geistlichen, anderen Göttern zugetan sind (32, 32).

Dieser gesamten Polemik der Propheten ist zu entnehmen, daß das Verhalten der jüdischen Monarchen den diametralen Gegensatz bildet zu dem Betragen, welches die Propheten und überhaupt die Heilige Schrift von einem wahren Monarchen erwarten. Nun liegt es gewiß nicht etwa so, daß gerade den Herrschern der Juden ganz besondere Schlechtigkeit nachzusagen ist; sie sind vielmehr nicht schlechter als andere Herrscher, als die Herrscher anderer Nationen auch. Allein ebendies ist es, was ihnen zum Vorwurf zu machen ist, und zwar darum, weil sie sich in einem exzeptionellen Vertrauensverhältnis zum Höchsten, weil sie sich an der Spitze der Nation befinden, welcher der Höchste seine Gebote hat zuteil werden lassen, nicht zum mindesten auch die für die Leiter seines Volks. Gegen diese Gebote verstoßen sie. Es fehlt ihnen also an der notwendigen Gottesfurcht, an derjenigen Gottesfurcht, in welcher alle Weisheit besteht und welche sich als Gerechtigkeit äußert. Eine derartige mit der Weisheit und Gerechtigkeit identische Gottesfurcht ist das, was das Judentum den früheren Ausführungen zufolge vom echten König fordert. Indem die Bibel erzählt, wie wenig die geschichtlichen Monarchen der Juden diese Forderung erfüllen, verleiht sie ihrem Königsideale indirekten Ausdruck; sie schildert jene Monarchen als negative Verkörperungen dieses Ideals.

10. Immerhin bringt die Heilige Schrift dem Leser auch eine positive Verkörperung ihres Königsideals. Sie beschränkt sich keineswegs darauf, das Ideal in die Form von mehr oder minder abstrakten Vorschriften zu fassen; sondern sie verdichtet die mehr oder minder abstrakten Vorschriften zu einer, in einer konkreten Gestalt. Diese konkrete Gestalt ist der von den Propheten in sichere Aussicht gestellte Messias. In ihm kommt es zur Inkarnation der Führeridee im Sinne des Judentums.

Es hat sich gezeigt, daß diesem der Führer im Bild des Hirten erscheint, daß der Führer eines und speziell des jüdischen Volkes als der Hirt seiner Herde betrachtet wird. Dies gilt nun

auch und sogar erst recht von dem messianischen Führer der Zukunft. In bezug auf ihn, den Sprößling aus dem Hause Davids, legen sowohl Jeremia (23, 4) wie Ezechiel (34, 23) dem Herrn die Worte in den Mund, er werde einen Hirten für die Juden bestellen, welcher sie weiden soll. Indem der Messias dies wirklich tut, indem er sich die Pflege der seiner Obhut Anvertrauten tatsächlich angelegen sein läßt, offenbart er sich als ein guter Hirt im Unterschied zu den ihm vorangegangenen schlechten Hirten, von welchen es, wie bereits erwähnt wurde, bei Ezechiel heißt, daß sie weniger ihre Schafe geweidet haben als vielmehr sich selbst (34, 1—10).

Dieses ihr Verhalten beweist ihren Mangel an Achtung vor den göttlichen Geboten. An einer schon ebenfalls zitierten Stelle sagt Jeremia von ihnen, daß sie töricht gewesen sind und nicht nach dem Höchsten gefragt haben, daß ihnen darum kein Glück geschenkt, ihre ganze Herde der Zerstreuung preisgegeben worden ist (10, 21). Allein auf dem Messias ruht der Schilderung Jesajas zufolge der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit, d. h. der Erkenntnis des Herrn und des in dieser wurzelnden Respekts vor ihm (11, 2—3). Er ist von wahrhafter Gottesfurcht beseelt, und eben und nur aus diesem Grunde taugt er zum göttlichen Gesandten, zum Erfüller einer, seiner göttlichen Mission. Auf ihn fällt ein Schimmer von der Heiligkeit Gottes; diese färbt auf ihn ab, der ganz und gar im Dienste Gottes steht. Nach Sacharja ist er es doch, welcher den Tempel in Jerusalem wiederum erbaut, welcher auf seinem Thron als König und Priester zugleich sitzt, als ein priesterlicher König, als ein königlicher Priester, welcher also die zuvor oft genug aufgetretene Spannung zwischen Königtum und Priestertum ein für allemal beseitigt (6, 12—13).

Wie der Messias diese leidige Spannung ein für allemal beseitigt, so macht er gemäß Jesaja (11, 13) und Ezechiel (37, 22 u. 24) auch dem unheilvollen Bruderzwist zwischen dem israelitischen und dem judäischen Reich auf die Dauer ein Ende. Laut Jesajas Darstellung ist die ganze Judenheit unter der Herrschaft des Messias zusammengefaßt, erringt sie unter dieser Herrschaft vereint den Sieg über ihre Gegner (11, 14—15). Daß der messianische Davidsproß diese niederwirft, erklären genau so Amos (9, 11—12) und Micha (5, 4—8). Der Messias rottet mithin sowohl die innere Feindschaft unter den Juden aus als auch ihre äußeren Feinde.

Die totale Vernichtung dieser ist die Bedingung dafür, daß die Juden nicht mehr bloß vorübergehender, stets aufs neue unterbrochener, sondern beständiger, niemals aufgehörender Ruhe und Sicherheit teilhaftig werden. Das Ziel ist, um mit Amos zu sprechen, daß sie in ihr Land fest eingepflanzt, aus ihm nicht wieder ausgerissen werden (9, 15). Einzig zur Erreichung dieses Zieles schlägt der Messias seine Schlachten. Wohl ist er ein großer, sogar sehr großer Kriegsheld; aber er führt den Krieg nicht um des Krieges, um der kriegerischen Lorbeeren willen. Durch den Krieg will er den Krieg endgültig überwinden, einen dauernden Frieden erlangen. Jesaja nennt ihn nicht bloß den kraftvollen Helden, sondern zugleich den Friedensfürsten, der keine Soldaten mehr braucht, ein Reich ewigen Friedens etabliert (9, 4—6). Dieses Reich, welches nicht bloß das jüdische, sondern alle Völker überhaupt umfaßt, beschreiben Jesaja (2, 4; 11, 6—8), Deuterjesaja (60, 17—18; 65, 25), Ezechiel (28, 24; 34, 25—29), Hosea (2, 20), Micha (4, 3—4) und Sacharja (3, 10; 8, 12; 9, 10) mit teilweise wundervollen Bildern, auf die im einzelnen bereits in anderem Zusammenhang hingewiesen worden ist.

Das Reich des Friedens ist notwendig ein solches der Gerechtigkeit. Der Frieden ist die Folge der Gerechtigkeit; ohne diese ist jener gar nicht möglich. Das Friedensfürstentum des Messias muß demnach auf sein Fürstentum des Rechts gegründet sein. In diesem Sinne erklärt Jesaja, daß die friedliche Königsherrschaft des Messias kein Ende nimmt, weil sie unablässig durch das Recht gefestigt, durch die Gerechtigkeit gestützt wird (9, 6). Unparteiisch, so bemerkt Jesaja des näheren, richtet der Messias auch die Niedrigen im Lande, und den Gewalttätigen tritt er entgegen; hierdurch erreicht er das Aufhören jedweder Feindschaft und Schlechtigkeit (11, 3—9). Gleich dem messianischen Monarchen versehen auch seine Diener, die mannigfachen Volksoberen, ihre Ämter mit Gerechtigkeit, so daß man sich auf einen jeden von ihnen verlassen kann (32, 1—2). Selbst auf der Steppe und dem fruchtbaren Ackerboden wohnt dann die Gerechtigkeit, und ihre Wirkungen sind Frieden, Vertrauen, Sorglosigkeit (32, 16—18). Die Anschauung des ersten teilt der zweite Jesaja. Dieser zählt den Frieden und die Gerechtigkeit zusammen auf, spricht ihnen beiden die Regierung zu und konstatiert, daß unter einer solchen Regierung von keinerlei Feindseligkeiten mehr die Rede ist (60, 17—18), daß eine Bürgerschaft, welche sich aus lauter Gerechten zusammensetzt, ihr Reich bis in die Ewigkeit

besitzt (60, 21). Auch bei Jeremia heißt es, daß der messianische Nachkomme aus dem Hause Davids mit Weisheit handelt, das Recht walten läßt und daß in seinen Tagen Israel Sicherheit hat (23, 5—6; 33, 15—16).

Das Wirken des Messias ist mithin im Unterschied zu dem der meisten anderen jüdischen Monarchen darum ein gesegnetes, weil dem messianischen König gerade das eignet, was die Heilige Schrift vom wahren König fordert und was man bei den geschichtlichen Königen der Juden, aber nicht bloß der Juden, recht häufig schmerzlich genug vermißt. Der Messias hat die in der Literatur des Judentums so sehr gepriesene Weisheit, welche sich in der, welche sich als Gerechtigkeit im weitesten Sinne äußert, also mit der Sittlichkeit schlechthin koinzidiert. Er verfügt über jene Weisheit, welche in der Erkenntnis des Höchsten besteht sowie in der auf dieser beruhenden Achtung vor ihm. Nur durch seine Gottesfurcht wird der Messias zu einem echten König von Gottes Gnaden, zu einem echten Stellvertreter Gottes.

Wenn es bloß einen Gott gibt, dann liegt es nahe genug, seine irdische Repräsentation auch auf bloß eine Person zu übertragen. Dem einen Herrn des Himmels würde so der eine Herr der Erde entsprechen. In der Tat gilt doch der Messias als der Regent nicht allein des israelitischen Volkes, sondern aller Völker überhaupt. Diese Vorstellung ist offenbar die historische Quelle für den Gedanken der Weltmonarchie, welcher in späterer Zeit eine nicht unerhebliche Rolle spielt, etwa bei Thomas von Aquino und Dante Alighieri. Der Messias wird vom nationalen Judenkönig zum übernationalen Weltkönig dadurch, daß er alle Feinde Israels niederzwingt. Das moralische Recht hierzu gibt ihm seine göttliche Sendung. Frühere Betrachtungen haben gezeigt, daß der jüdische Imperialismus seinem geistigen Gehalte nach kein anderes Ziel verfolgt als die allgemeine Durchsetzung des jüdischen als des allein wahren Gottes und der von diesem gebotenen als der allein wahren Moral. Aus dieser Zielsetzung folgt die politische Aufgabe des Messias. Da die Erreichung des Ziels nur unter der Bedingung als möglich erachtet wird, daß das jüdische Volk seiner Gewalt die sämtlichen übrigen Völker unterwirft, so hat der Messias über diese den Sieg herbeizuführen und durch einen solchen Sieg der ganzen Welt den ewigen Frieden zu schenken, dessen Ewigkeit sich auf die universelle Anerkennung des Höchsten und der von ihm verordneten Sittlichkeit gründet.

In dieser Auffassung, daß der Frieden, auf den letztlich jede wirkliche Staatskunst gerichtet ist, das Produkt des Glaubens an Gott darstellt, diesen als vollkommen verwirklicht gedachten Inbegriff aller Moralität, tritt die tiefe, für immer gültige methodologische Einsicht darein hervor, daß die Sittlichkeit das Fundament der Politik bildet, zwar gewiß nicht der Politik, wie sie in der Realität ist, wohl aber der Politik, wie sie der Idee nach sein soll. Der Messias erringt seine großen politischen Erfolge nicht durch irgendwelche lasterhaften Mittel, sondern einzig auf dem Weg der Tugend. Seine Weisheit besteht nicht in der Anwendung fragwürdiger diplomatischer Kniffe und Schliche, sondern allein in der Betätigung der Gerechtigkeit. Der von ihm beherrschte Staat ist zuerst und hauptsächlich ein Rechtsstaat. Es ist eben die grundsätzliche, für alle Zeiten bedeutungsvolle Anschauung der Bibel, daß die Gewährleistung des Rechts die wichtigste, von seinem Wesen überhaupt nicht abtrennbare Obliegenheit des Staates ist. Wohl entfaltet sein messianischer Leiter eine große Macht; aber diese Macht ist ihm ausschließlich ein Instrument des Rechts. Die äußere, physische Autorität des Messias wurzelt ganz und gar in seiner inneren, sittlichen. Demzufolge steht die gesamte Politik, welche er treibt, im Dienste der Moral. Es liegt durchaus in der Linie dieser Vorstellung vom Messias und damit eben der Lehre des Judentums, wenn Kant sagt: „Die wahre Politik kann . . . keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben . . .“.

---

Von Dr. Kurt Sternberg erschienen früher folgende  
**Bücher und selbständige Schriften:**

- Friedrich Paulsen. Nachruf und kritische Würdigung. (Berlin 1908.)
- Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens. (Berlin 1909.)
- Gerhart Hauptmann. Der Entwicklungsgang seiner Dichtung. (Berlin 1910.)
- Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik. (Berlin 1912.)
- Zur Logik der Geschichtswissenschaft. (1. Aufl. Berlin 1914; 2. Aufl. Berlin 1925.)
- Der Kampf zwischen Pragmatismus und Idealismus in Philosophie und Weltkrieg. (Berlin 1917.)
- Einführung in die Philosophie. (Leipzig 1919.)
- Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato. (1. Aufl. Berlin 1920; 2. Aufl. Berlin 1924.)
- Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (Berlin 1922.)
- Staatsphilosophie. (Berlin 1923.)
- Idealismus und Kultur. (Berlin 1923.)
- Walther Rathenau der Kopf. (Berlin 1924.)
- Die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Religion. (Berlin 1925.)
- Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte? (Berlin 1926.)
- Heinrich Heines geistige Gestalt und Welt. (Berlin 1929.)
- Neukantische Aufgaben. (2. Aufl. Berlin 1931.)
- Die Geburt des Etwas aus dem Nichts. (Berlin 1932.)
- Der Ursprungsgedanke im biblischen Schöpfungsberichte und in Goethes „Faust“. (Berlin 1934.)
- Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums. (Breslau 1935.)

