

Geistes, von Pionieren und Bannerträgern des Namens Jesus, von Ausbreitern und treuen Verwaltern der Kirche Christi, von barmherzigen Samaritern und guten Hirten, von Heroen der Entzagung, des Kampfes und Opfers, von treuen Wächtern über Gottes Offenbarung und sittliche Weltordnung, von Führern zur Tugend und ewigen Seligkeit, von strahlenden Gestirnen in dunkler Nacht.

Was soll es da bedeuten, daß wieder, wie zur Zeit Davids, eine Verfolgung gegen uns einsetzt? Daß ein Saul und Doeg uns neuerdings mit Vernichtung drohen? Behielt nicht David mit seiner Drohung vom Verjagen aus dem Zelt, vom Ausreißen samt der Wurzel aus dem Lande der Lebendigen recht? Trösten wir uns mit Davids Wort: „Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei.“ Wachsen wir, unbekümmert um alles Gerede und alles feindliche Treiben eifrig weiter, dehnen wir beharrlich unsere Zweige weiter aus, speisen wir mit dem uns gewordenen Öl des göttlichen Lichtes, Lebens, Trostes unermüdlich den hellstrahlenden Leuchter des mystischen Leibes Christi weiter, „für Betrüger gehalten und doch wahrhaft; unbekannt und doch wohlbekannt; dem Tode nahe, und siehe, wir leben; gezüchtigt und doch nicht getötet; betrübt, doch immer fröhlich; in Dürftigkeit und doch viele bereichernd; ohne Besitz und doch im Besitze von allem“! (2 Kor 6, 8 ff.)

Des Propheten Isaias messianische Erwartungen für die Heidenvölker.

Von P. Herm. Bückers C. Ss. R., Hennef/Sieg.

Der heutige Kampf gegen das Alte Testament geht von dem Gedanken aus, es biete eine national gebundene, auf der semitischen Rasse aufbauende Religion. Sein Gottesbegriff sei ein semitischer und passe nicht zu den Anschauungen anderer Völker und Kulturen.

Kein einsichtiger Kenner der alttestamentlichen Schriften wird leugnen, daß die Religion Israels unter einer gewissen Rücksicht eine nationale Religion darstellt. Bestimmend für ihren nationalen Charakter wurde die Bundesschließung auf Sinai. Dadurch ward die Ab-

stammung von Abraham, d. h. die Zugehörigkeit zum israelitischen Volke, der gewöhnliche Weg zur Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft, so daß faktisch die alttestamentliche Religion auf das Volk Israel eingeschränkt wurde. Es darf deshalb nicht wundernehmen, wenn überall dort, wo sich das völkische Leben äußert, auch das Alte Testament völkisch bedingt ist, wie in der Liturgie, in der sozialen Ordnung, im staatlichen Aufbau. Aber das Kernstück jeder Religion, der Gottesglaube und alle sich daraus ergebenden Grundforderungen sind im Alten Testament universal und in keiner Weise völkisch beschränkt. Wegen dieses seines Gottesglaubens ist das Alte Testament vielmehr eine universale Weltreligion, die nur durch gewisse Verhältnisse völkisch beschränkt wurde.

Eine Darlegung des alttestamentlichen Gottesbegriffes ist schon oft gegeben worden. Falls aber unsere These von der universalen Gottesidee richtig ist, muß es sich vor allem im Verhältnis Gottes zu den anderen Völkern zeigen. Dies soll der Gegenstand der folgenden Untersuchung sein. Doch beschränkt sich die Darlegung auf den Propheten Isaias. Gerade von den Propheten wird behauptet, daß bei ihnen die nationale Beschränktheit des alttestamentlichen Gottesbegriffes geblieben sei. Der Prophet Isaias hatte aber durch seine aktive Teilnahme an der Politik seines Volkes Gelegenheit, sich oft mit den Fremdvölkern zu befassen. Unsere Aufmerksamkeit richten wir auf die messianische Zeit. Denn die Frage der Zulassung der Heidenvölker zum wahren Glauben war keine Gegenwartaufgabe, sondern eine Zukunftsfrage. Für die Gegenwart war die alttestamentliche Religion national gebunden. Ihre Universalität in der Aufnahme der Heidenvölker konnte sie deshalb erst in der Zukunft erweisen.

Bevor wir die Ideen des Propheten Isaias über die Stellung der Heiden in der messianischen Zeit darlegen, muß zum besseren Verständnis seiner Stellungnahme kurz die Frage untersucht werden:

I. Volk, Staat und Religion in orientalischer Weltanschauung.

Der Staat des Altertums ist eine ausgesprochene Theokratie. Der Herrscher ist nur der Vertreter der Gottheit. Noch enger wird die Verbindung zwischen Fürst und Gottheit dadurch, daß er sogar als Gott angesehen wird, er ist eine neue Inkarnation der Gottheit.

Aus dieser Grundeinstellung heraus galt schon in der altsumerischen Zeit der Stadtgott als der eigentliche Herrscher (Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer, München 1925, S. 85—87). Erweiterte eine Stadt ihr Gebiet, dann wurde auch der Herrschaftsbereich des Stadtgottes ausgedehnt (Landersdorfer, l. c. 137). Die gleiche Entwicklung geht die babylonische und assyrische Zeit. Die alten Babylonier waren durchaus friedlichen Charakters, wenn es ihnen auch zeitweilig gelang, durch militärische Erfolge ein Weltreich zu begründen. Sie siedelten im fruchtbaren südlichen Euphratgebiet, waren durch die Bodenverhältnisse gezwungen, zur Feldbestellung ein umfangreiches Bewässerungssystem anzulegen. Dadurch wurde ihr Sinn mehr auf friedliche Beschäftigung gelenkt (Landersdorfer, l. c. S. 107). Veredelnd wirkte auf ihren Charakter aber auch die sumerische Kultur, die sie in ihrem Siedlungsgebiet vorfanden, so daß sie die kulturellen Güter schätzen und pflegen lernten. Ganz anders war die Entwicklung bei den stammverwandten Assyrern, die einen ausgesprochen kriegerisch-militärischen Charakter haben. Sie wohnten im nördlichen Mesopotamien. Der Ackerbau bereitete dort nicht viel Mühe, da reichliche Niederschläge aus den Gebirgen kamen. Anderseits drängten die großen Waldungen der Berge zu Jagd und Herdenbesitz. Die stets unruhige Nordgrenze zwang die Assyrer immer wieder, gegen räuberische Gebirgsstämme zu Felde zu ziehen. All diese Umstände erzogen den Assyrer zu einem tapferen Soldatenvolk. Die Blütezeit der assyrischen Weltmacht ist aber die Zeit des Propheten Isaias.

Bei einem ausgesprochenen Militärstaat, wie Assyrien, mußte die religiös begründete orientalische Staatsidee den Kriegszügen eine besondere Note geben. Es war eine Art heiliger Krieg, den der assyrische König führte. Denn jede neue Eroberung war eine Ausdehnung des Machtbereiches von Ašur und Ištar, des Götterpaars von Assyrien. Dieser Gedankengang findet in den geschichtlichen Texten des 9. und 8. Jahrhunderts, der Zeit des Propheten Isaias, immer wieder Ausdruck (Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testamente. 2. Auflage, Berlin 1926. 339—61). Adadnirari II. (805—782) schreibt, daß er nicht nur das Königtum Ašur verdankt, sondern daß er „unter dem Beistand Ašurs, seines Herrn, einherzog und die Fürsten der vier Weltgegenden seinen Füßen unterwarf“ (AOT 344). Seine Eroberungen sind also des Gottes Eroberungen.

Sargon (721—705) betrachtet den Krieg gegen Hamat und Gaza als einen heiligen Krieg: „Im Namen Ašurs, meines Herrn, brachte ich ihnen eine Niederlage bei“ (AOT 349). Aus der Anschauung heraus, daß nicht nur die fremden Völker dem eigenen Schutzgott unterworfen seien, sondern auch die Götter selbst besiegt seien, erklärt sich die Idee, die Götterstatuen der Fremdvölker als Gefangene in den Tempel des eigenen Gottes zu schaffen: „Seine Götter, sein Weib, seine Söhne, seine Töchter, Hab und Gut, den Schatz seines Palastes samt den Leuten seines Landes rechnete ich als Beute.“ So schreibt Sargon 711 über die Eroberung von Asdod (AOT 351). Auch sein Sohn und Nachfolger Sanherib (704—681) erwähnt in seiner Beschreibung des Zuges gegen Jerusalem eine Gefangennahme von Götterstatuen: „Die Götter seines Vaterhauses, ihn selbst (= Sidqa von Askalon), sein Weib, seine Söhne, seine Töchter, seine Brüder und seine Verwandten väterlicherseits führte ich fort und brachte ihn nach Assyrien“ (AOT 353). Assarhadon (681—69) faßt in seinen Inschriften besonders häufig sein Verhältnis zu den Göttern Assyriens ins Auge. So spricht er: „Ištar, die Herrin des Kampfes und der Feldschlacht, die mein Priestertum liebt, trat mir zur Seite und ihren (= der Feinde) Bogen zerbrach sie, ihre festgefügte Schlacht löste sie auf“ (AOT 356). Selbst im Buche des Propheten Isaia reden die Assyrer eine ähnliche Sprache. So läßt er die Assyrer sprechen: „Wie meine Hand die Königreiche der Götzen getroffen, deren Götzenbilder mächtiger waren als die von Jerusalem und Samaria, — soll ich da nicht, wie ich an Samaria und seinen Götzen getan, also auch Jerusalem tun mitsamt seinen Götzen“ (Is 10, 10—11). Das Vertrauen des Ezechias, das Isaia besonders gestärkt hatte, läßt Sanherib mit den Worten zurückweisen: „Haben denn die Götter der Völker ihr Land aus der Hand des Königs von Assyrien gerettet? Wo sind die Götter von Emath und Arphad? Wo sind die Götter von Sepharvaim? Haben sie vielleicht Samaria aus meiner Hand errettet? Wer ist denn unter allen Göttern dieser Länder jener, der sein Land aus meiner Hand errettet hätte, daß nun Jahve Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?“ (Is 36, 18—20; vgl. 37, 12—13.) Hier spricht die gleiche religiöse Auffassung des Krieges, wie wir sie in den Profandokumenten beobachten.

Diese enge Verbindung von Religion und Politik, besonders in der Zeit des Propheten Isaia, brachte auch

für die von den Assyrern beherrschten Völker wichtige Folgerungen. Durch den assyrischen Sieg wurden die eigenen Götter dem Siegergott unterstellt, den sie auch anerkennen mußten. Die Völker verloren ihre religiöse Selbständigkeit, ohne geliebte Anschauungen und Bräuche aufzugeben zu müssen. Damit war den Völkern der wichtigste Halt des eigenen Volkstums genommen, die auf nationaler Grundlage aufgebaute eigene Religion. Die Vernichtung des fremden Volkstums suchten die Assyrer konsequent weiter zu führen durch das von ihnen zuerst angewandte Mittel der Deportationen. Weite Volkskreise, vor allem die führenden und volkserhaltenden Schichten, schieden aus dem nationalen Verbände aus und wurden unter fremden Völkern angesiedelt. Damit brach dann auch der letzte Rest des religiösen Haltes zusammen, da sie in das Herrschaftsgebiet eines fremden Gottes übersiedelten.

In diese Welt nationaler Religionen war Israel eingetreten. Es mußte selbst eine Religion auf völkischer Grundlage besitzen, wollte es als Volk im semitischen Orient bestehen können. Schon die vormosaische Zeit hatte Rücksicht auf diese Stellung genommen. So mußte Abraham aus seinem eigenen babylonischen Volksverbande sich loslösen. In Kanaan durfte die Patriarchenfamilie sich nicht dem dortigen Volke anschließen, sondern mußte als Fremdling das Land durchziehen. Für die eigene Volkwerdung war die Übersiedlung nach Ägypten bedeutsam, das in religiöser Hinsicht Toleranz übte, die in der Hyksoszeit besonders groß war. Erst als das Volk gewachsen war, führte Gott es heraus und schloß mit ihm einen Bund, so daß es ein selbständiges völkisches und religiöses Gebilde innerhalb des Alten Orientes darstellte.

Nach biblischer Anschauung ist Jahve der einzige Gott, der alle Menschen erschaffen hat. Er herrscht auch über die Heidenvölker und einzelne Heiden treten sogar in eine besondere Beziehung zu ihm (vgl. M. Peisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften, Gießen 1907). Da aber durch die Umstände die Verehrung Jahves nur auf Israel beschränkt blieb, so erscheint er allzu sehr als der Gott Israels. Darum darf man sich nicht wundern, wenn durch diese Einengung innerhalb des Volkes die allgemein semitisch-orientalische Gottesvorstellung manchmal zutage tritt, der einzelne Gott herrsche nur so weit, als die Macht seines Volkes reicht. Spuren

solcher Anschauungen finden wir noch in Aussprüchen einzelner Personen, die uns das Alte Testament übermittelt. So hält Jephthe den Ammonitern bei den Verhandlungen entgegen: „Jetzt aber, da Jahve, der Gott Israels, die Amorrhiter um seines Volkes Israel willen vertrieben hat, willst du es verdrängen? Nicht wahr, wen dein Gott Kamos verdrängt, in dessen Besitz trittst du ein? Wen Jahve, unser Gott, verdrängt, in dessen treten wir ein“ (Ri 11, 24). Dieser Ausspruch setzt die gemein-semitische Gottesidee wenigstens bei den Ammonitern voraus. Unklar ist es aber, wie weit Jephthe selbst einer solchen Anschauung huldigt (Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Leipzig 1933, I., 110; Peisker, l. c. 3—4). Auch eine Episode aus dem Leben Davids gehört hierher. David spricht bei seiner Unterredung mit Saul: „Wenn der Herr dich gegen mich aufreizt, so soll er Opfer bekommen. Wenn es aber Menschen sind, so seien sie verflucht vor dem Herrn, weil sie mich vertreiben, daß ich keinen Anteil haben soll am Erbbesitz des Herrn, indem sie sagen: „Geh! Diene andern Göttern!““ (1 Sm 26, 19.) Hier behauptet David ausdrücklich, daß seine Feinde dieser Ansicht huldigen: Falls man das Herrschaftsgebiet Jahves verläßt, muß man auch andern Göttern dienen. Diese Ansicht muß jedenfalls im Volke verbreitet gewesen sein, sonst hätte er sie nicht ohne weiteres bei seinen Feinden unterstellen können. Ein anschauliches Bild, wie Menschen, die sich dem Judentum anschließen, von dem gleichen Gedanken beherrscht sind, zeigt das Wort der Ruth an ihre Schwiegermutter, die sie zur Umkehr bestimmen wollte: „Wohin du gehst, dahin gehe auch ich. Wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott“ (Ruth 1, 16). Wenn diese gesamtsemitische Ansicht wenigstens bei einem Teile des Volkes Israel Anhänger fand, versteht man psychologisch die vielen Apostasien größerer Volks- teile seit der mosaischen Zeit viel leichter. Es war eben ein Hinwenden zu den mächtigeren Göttern der siegenden Völker.

Die Zeit des Isaias kennt ein starkes Überwiegen des assyrischen Einflusses durch die großen politischen Erfolge eines Tiglatpilesar, Salmanassar IV. und Sargon. In irgend einer Weise wird es sich im religiösen Leben Israels widerspiegeln. Isaias muß denn auch mehrfach, teilweise in sehr heftiger Form, gegen den eindringenden Götzendienst polemisieren (z. B. 40, 18—20; 41, 4—7; 44, 6—20). Es handelt sich vor allem um assyrischen Gestirn-

kult, den die Sieger zur Herrschaft bringen wollen. Darauf bezieht sich sicher der Ausspruch des Propheten: „Du hast verstoßen dein Volk, das Haus Jakobs; denn voll sind sie von Wahrsagern aus dem Osten“ (2, 6). Gerade die Regierungszeit des Königs Achaz erschloß sich dem assyrischen Einfluß, seitdem er Vasall des Großkönigs geworden war. Bei seinem Besuche Tiglatpilesars in Damaskus nach der Eroberung dieser Stadt nahm er, wahrscheinlich dem Großkönig zuliebe, das Modell eines assyrischen Altares nach Jerusalem mit und ließ nach diesem Muster einen neuen Altar für den Tempel anfertigen (2 Kn 16, 10—16). Nach dem Berichte des Königbuches handelt es sich um Jahvekult. Trotzdem war dieser Kult, abgesehen von der ungesetzlichen Form des Altares, verboten, da der König nach assyrischem Vorbild selbst als Opferpriester an den Altar trat (VV. 12—13). Nach einem anderen Berichte (2 Kn 17, 16, 19) hat man damals im Nord- und Südreiche assyrischen Gestirndienst gepflegt. Daß Achaz selbst einen solchen Kult ausübte, legt die Bemerkung 2 Kn 23, 12 nahe, er habe auf dem Dache seines Palastes Altäre errichtet, wie es sonst im assyrischen Gestirndienst geschah. Auf assyrischen Sternendienst weisen noch hin 2 Kn 23, 4—5, die vom Kult des Sternenheeres des Himmels sprechen, von den Opfern, die man der Sonne, dem Mond und den Bildern des Tierkreises darbrachte. Ausdrücklich wird solcher Kult Manasses zugeschrieben (2 Kn 21, 3), der in den letzten Lebensjahren des Isaias regierte.

In dieser religiösen Bewegung damaliger Zeit lag eine doppelte große Gefahr. Die religiös Indifferenten konnten leicht veranlaßt werden, sich den herrschenden Ideen anzuschließen, d. h. neben dem Jahvekult auch den Kult des siegenden assyrischen Gottes zuzulassen. Damit war aber Volkstum und religiöse Eigenart Israels aufgegeben. Jahve wäre nur in eine untergeordnete Stellung des assyrischen Pantheons verdrängt worden. Er konnte nicht mehr als der Herrscher und Richter aller Völker auftreten. Die zweite große Gefahr lag auf Seite der streng Gottgläubigen. Sie erlebten am meisten die nationale Schmach des assyrischen Vasallentums. Gerade der hochmütige Nationalismus der Assyrer steigerte auch ihr nationales Empfinden. Solche Kreise konnten leicht aus diesem übersteigerten und gekränkten nationalen Empfinden heraus verleitet werden, die Heidenvölker ganz von dem erwarteten Heile auszuschließen, oder wenig-

stens einseitig nur ihre Bestrafung im kommenden messianischen Gerichte zu schauen.

Diese große doppelte Gefahr seiner Zeit zu vermeiden, war die Aufgabe, die unserem Propheten gestellt war. Inwieweit er sie gelöst hat und damit sich über seine Zeit erhebt, aber andererseits doch noch ein Kind seiner Umwelt blieb, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

(2. Teil folgt.)

Vom Gebetsleben des Apostels Paulus.

Von Prof. Dr Peter Ketter, Trier.

Nicht nur am schönsten ist nach einem alten Spruch der Mensch, wenn er betet, sondern auch am wahrsten. Wer wirklich betet, gibt sich vor dem gegenwärtigen Gott so, wie er ist. Gibt er sich anders, so spielt er Theater im heiligsten Bezirk wie der von Christus gezeichnete Pharisäer im Tempel. Darum sind unreflektierte Gebetstexte ausgezeichnete und zuverlässige Spiegelbilder der Persönlichkeit. Weil nun die Briefe des Apostels Paulus nicht Werke eines klügelnden, den Eindruck berechnenden Schriftstellers sind, sondern Diktate, im vulkanischen Feuer seines Geistes geformt, so drückt sich in den Gebeten dieser Briefe das Tiefste des paulinischen Charakters aus. Es wäre eine überaus lohnende Aufgabe, die wichtigsten dieser Gebetstexte Satz für Satz durchzuarbeiten, um so einigermaßen ahnen zu lernen, welcher Reichtum an theologischen Erkenntnissen und aszetischen Motiven darin geborgen liegt, zugleich aber auf diesem Wege ins innerste Heiligtum des Seelenlebens des Apostels zu gelangen. Eines der schönsten paulinischen Gebete bildet das Kernstück der Epistellesung der Messe am Herz-Jesu-Fest und an den Herz-Jesu-Freitagen (Eph 3, 8—19) und läßt uns in Paulus einen vorbildlichen Verehrer des gottmenschlichen Herzens erkennen.¹⁾ Es ist beachtenswert, daß die meisten Gebetstexte, von kurzen Segensformeln abgesehen, und die häufigsten Mahnungen zum Gebet in den Gefangenschaftsbriefen zu finden sind. Der gefesselte Heidenapostel kann nicht mehr von Stadt

¹⁾ Dem schwungvollen hymnologischen Gebet Eph 1, 3—14 hat Kardinal Innitzer eine seiner frühesten exegetischen Untersuchungen gewidmet. Zeitschrift für katholische Theologie 28 (Innsbruck 1904), 612—621. Vgl. auch die Analyse des Hymnus durch E. Lohmeyer: Theol. Blätter 5 (1926) 120—125; 233—234; und H. Coppieters: Revue biblique 6 (1909) 74—88.