

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 30 (1940)

Heft: 2

Artikel: Der einzige Gott der Schrift

Autor: Gaugler, E.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404159>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der einzige Gott der Schrift.

Im ersten Heft der neuen „Schweizer Annalen“¹⁾ erzählt Walter Robert Corti in seinem Bericht über die Eranostagung 1935 den aufwühlenden Eindruck, den die Worte Martin Bubers über die Wirklichkeit der Hebräer bei den Zuhörern hinterliessen. Während sich alle andern Frömmigkeitsgestalten, die vertreten waren, wie etwa die Mystik Wilhelm Hauers, ja Bubers Chassidismus selbst, durchaus psychologisch aufarbeiten liessen, während deshalb auch alle „Götter“ für den psychologisierenden Ontologen nichts Beunruhigendes an sich hatten, stellte der Gott der Hebräer, von dem Buber wie einer redete, der nicht sich selbst ausspricht, alles in Frage. Die „Götter“ konnte Carl Gustav Jung, der geistige Leiter jener Tagungen, sehr leicht als Archetypen des kollektiven Unterbewusstseins erklären. Nur dieser Gott liess sich nicht so „entpuppen“. Er ist uneinreihbar. Er ist einzig. ER beunruhigt.

Was ist es um diese Besonderheit JAHWEHS, des Gottes Israels?

Martin Buber hat in einer sehr eigenümlichen Studie zum messianischen Gedanken in Israel, in seinem Geleitwort zur Gesamtausgabe der chassidischen Bücher, es als die grosse Tat Israels hingestellt, „nicht, dass es den einen wirklichen Gott lehrte, der Ursprung und Ziel alles Wesens ist, sondern, dass es die Anredbarkeit dieses Gottes als Wirklichkeit zeigte, das Dusagen zu ihm, das Mit-ihm-Angesicht-in-Angesicht-stehen, den Umgang mit ihm“²⁾.

Damit ist wirklich ein wesentliches Strukturelement biblischen Glaubens erfasst. Der Gott Israels ist nicht ein Gott, der irgendwie in uns wohnte, den man dadurch erreichte, dass man sich zurückbesänne auf sich selbst oder auf ein verlorenes oder verlassenes

Anmerkung: Der Vortrag wurde an der „Berner Christlichen Hochschulwoche“ gehalten. Ihm ging voran ein Referat von Professor Dr. Albert Debrunner über „Die Einzigartigkeit der Bibel“. Der überleitende Passus ist aber hier weggelassen.

¹⁾ Schweizer Annalen. Erstes Heft, November 1935, S. 58—59.

²⁾ Die Chassidischen Bücher, S. XI—XII. Jetzt auch abgedruckt in Martin Buber, Deutung des Chassidismus. Bücherei des Schocken-Verlags Nr. 43, S. 42 und 43.

oder verschlossenes Welt-Selbst. Der Gott Israels steht „gegenüber“. Ja dieses „Gegenüber“ ist noch radikaler zu nehmen, als es Bubers Formulierung zum Ausdruck bringt. Es ist nicht „die Tat Israels“, dass diese Wirklichkeit aufgezeigt wurde, sondern Gottes Tat selbst, dass Er sich so offenbarte. Es ist vorerst ein absolutes „von aussen“, das hier hinzukommt, nicht ein Drinnen, das sich bloss enthüllte. So stark ist dieses „von aussen“ gemeint, dass alle philosophisch-metaphysischen Formeln davor versagen müssen, weil sie immer wieder nur bei der blossen Transzendenzparadoxie verharren oder, wie im Idealismus, zu einer verhüllten Weltimmanenz Gottes verführen. Der schlechthin transzendenten Gott, der so philosophisch umschreibbar wäre, ist der Gott Mohammeds, der, nach dem Koran, „reich ist ohne alle Welt“ ¹⁾. Der immanente Gott der idealistischen Philosophie dagegen ist der Ausdruck für die heidnische Lebendigkeit der „Götter“, die selbst zur Welt gehören. Der biblische Mensch aber kann sich weder zu der letzterdings beziehungslosen Losgelöstheit Allahs, noch zu der lebensträchtigen Weltzugehörigkeit der Götter bekennen. Zwar sagt auch die Bibel dort, wo sie nicht theologisch reflektiert, nicht, dass die Götter „nicht seien“ ²⁾). Der biblische Monotheismus ist nicht, wie de Lagarde meinte, die Lehre vom „einzigen Exemplar“ ³⁾). Aber der Gläubige der Schrift fände seinen Gott auch nicht wieder in der urheidnischen Definition des Chrysipp ⁴⁾), der den Kosmos als „den Gesamtbestand von Göttern und Menschen und von den um dieser willen gewordenen Wesen“ umschreibt. Eben dies kann Israel nicht sagen, denn Gott gehört in der Bibel nicht zu der Welt, noch ist er gar, wie der zitierte Stoiker fortfährt, „die Welt als Ganzes“. Nein, eben dies ist für das biblische Denken bezeichnend: Gott ist von der Welt geschieden.

Aber sofort ist beizufügen, dass diese Scheidung nicht abstrakt gedeutet werden darf. Als einst der grosse jüdische Philosoph Hermann Cohen einem alten Marburger Juden die Gottesidee seiner

¹⁾ Zur Auseinandersetzung mit dem Islam vergleiche die besonders tiefen Ausführungen von Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, S. 146 ff.

²⁾ Franz Rosenzweig, *Sechzig Hymnen und Gedichte der Jehuda Halevy*, S. 131 zum Hymnus „Das All“, S. 27 ff.

³⁾ Mitteilungen II, 1887, S. 330. Vergleiche dazu Franz Rosenzweig, *Sechzig Hymnen*, S. 128/129.

⁴⁾ v. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, 168.

Ethik auseinandersetzte, hörte dieser ehrfurchtvoll zu. Erst als Cohen geendigt hatte, fragte er: „Und wo bleibt da der Baure Aulom (der Schöpfer der Welt)?“ Da antwortete Cohen nichts und brach in Tränen aus¹⁾. Die Frage des alten Juden war eine urjüdische Antwort auf die Lösung der Philosophie. Aber auch die wortlosen Tränen des Philosophen waren ein urjüdisches Bekenntnis. Wirklich, wo der biblische Mensch sagen will, wie Gott von der Welt getrennt ist, da sagt er es so, dass er zugleich sagt, was ihn mit ihr verbindet. Er spricht von seinem Schöpfer. Zwar ist das erste Blatt der Bibel, das die Erschaffung der Welt beschreibt, nicht eines der ältesten Zeugnisse israelitischen Glaubens. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Schöpfungsglaube relativ spät aus der religiösen Traditionswelt des vordern Orients übernommen wurde²⁾. Aber gerade die Art, wie ihn Israel assimilierte, ist für seine Gottesvorstellung bezeichnend und zeigt mit einem Schlage, was seinen Gott von den Göttern unterscheidet. Der heidnische Mythos, der uns in der Israels Glauben nächstverwandten Form in Babylon begegnet, ist durch einen Zug gekennzeichnet, der für Israel immer untragbar blieb: aus dem Chaos des babylonischen Mythos entstehen die Götter. Sie werden geboren. Das Heidentum kennt die Vorstellung der Theogonie. Der Gott von Genesis 1 dagegen steht von Ewigkeit an über dem Chaos, er war ihm nie verhaftet. Er ist nicht „das Göttliche“ der Welt, sondern unverworren mit ihr, Gott anders als alle „Götter“. Mögen „Mächte“ und „Kräfte“ — und das sind die Götter — zum Weltbestand gehören, Gott gehört nicht so zur Welt. Er schafft sie. Sie ist „das Werk seiner Hände“, unerklärlich in sich, erklärbar nur aus Ihm. Mag auch im biblischen Schöpfungsglauben noch etwas nachklingen vom Kampf des Schöpfers mit den Mächten des Urmeeres (Ps. 74; 89; Hiob 38), das ist nicht ein Ausdruck eines heidnischen Dualismus, sondern eingeholter Mythos, der im israelitischen Schöpfungsglauben etwas ganz Neues ausdrückt, nämlich eben die Weltüberlegenheit Gottes, die ihn von den geborenen Göttern abhebt.

Aber damit ist nicht etwa eine geistigere Gottesanschauung erreicht. Um solches Messen geht es hier überhaupt nicht. Neben

¹⁾ Ich entnehme diese Mitteilung dem Buche von Martin Buber, *Kampf um Israel, Reden und Schriften 1921—1932*, S. 178—180.

²⁾ Vgl. zum Folgenden den bedeutsamen Aufsatz von Gerhard von Rad, „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens“ in: *Werden und Wesen des Alten Testaments. Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 66* (1936), S. 138—147.

der Überwertung des Bloss-Geistigen wirkt der biblische Gottesgedanke eher rückständig, anstössig, ja qualvoll anthropomorph. „Vergeistigt“ in diesem Sinne ist viel eher der ebenfalls metaphysische Gottesbegriff Epikurs, geistig im sublimen und zugleich monumentalen Sinne ist etwa der Bildnergott Platons, der allerdings nach den entscheidenden Aussagen des Timaios (30) kein Schöpfer, sondern ein blosser Gestalter ist. Der biblische Gott aber entzieht sich diesen Kategorien. Gerade die „Geistigkeit“ des philosophischen Gottes fehlt dem Gott, der sich nicht bloss als den Einen — das Absolute der Philosophie —, sondern in ärgerlicher Absonderlichkeit als den Einzigen anrufen lässt.

Diese Kontingenz Gottes muss uns aber noch deutlicher werden, wenn wir uns nun der Mitte alttestamentlicher Gottesanschauung zuwenden, dem Gottesgedanken, dem sich, wie wir schon angedeutet haben, der Schöpferglaube bloss ähnlich. Dieser Gottesglaube kommt zum Ausdruck in den Ereignissen, in denen sich Gott im spezifischen Sinn des Wortes „offenbart“.

Ich kann in der knappen Zeit, die uns zur Verfügung steht, nur auf zwei Brennpunkte israelitischer Frömmigkeit hinweisen, die den Gottesgedanken besonders scharf zur Ausprägung bringen: Die Bundschliessung und die messianische Erwartung.

Was heisst das, dass Gott mit diesem Volke, und nur mit diesem als Volk, einen Bund schliesst? Der dänische Semitologe Johannes Pedersen hat nachgewiesen, dass dem Bund vom Sinai die Vorstellung des arabischen Baibundes zugrunde liegt, durch den ein Höherstehender sich mit einem Niedrigern so zusammenschliesst, dass „jeder von beiden... sein ganzes Selbst, seinen Gehorsam und seine eigenste Sache gibt“. Die beiden haben sich aneinander „verkauft“, der eine als Herrscher, der andere als Beherrschter¹⁾. Die beiden Partner sind also durch den Bundeschluss mit ihrer ganzen Existenz in eine neue Lage versetzt, beide sind nun für immer geschichtlich aneinander gebunden. Wenn sich im Leben der westsemitischen Stämme Fürsten und Völker so begegneten, so war das allerdings ein ganz natürlicher Vorgang menschlicher Geschichtsgestaltung. Das Unerhörte am Ereignis vom Sinai ist, dass sich hier Gott so einer besondern Menschen-

¹⁾ Johannes Pedersen, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides im Islam. Studien zur Geschichte und Kultur des islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. Drittes Heft, 1914, S. 57—63.

gruppe verbindet, dass hier also Gott selbst in die Geschichte eintritt.

Damit ist aber sofort das Skandalon des israelitischen Gottesgedankens gegeben. Wo sich Gott offenbart, erscheint er also gerade nicht als eine allgemeine, der Geschichte überlegene Wahrheit, sondern eben als eine jener, Lessing und seinen Gesinnungsgenossen so anstössigen, „zufälligen Geschichtswahrheiten“.

Damit ist tatsächlich eine entscheidende Seite des biblischen Gottesgedankens getroffen. Gott hat zwar keinen Anfang, aber er hat eine Geschichte. Er setzt einen Anfang und — was damit zusammengehört und gar noch anstössiger ist — er setzt der Geschichte auch ein Ende. Die Offenbarung Gottes ist nicht die Enthüllung des Weltgrundes oder einer über dem All waltenden Idee, sondern die Offenbarung selbst ist Geschichte.

Sofort ist aber auch hier wieder ein Missverständnis abzuwenden. Offenbarung ist Geschichte, gewiss, aber dieser richtige Satz ist nicht umkehrbar. Er heisst nicht, dass die Geschichte, auch nicht, dass die Geschichte Israels die Offenbarung Gottes sei. Die Geschichte, auch die Geschichte Israels, ist nur allzuoft menschliche Geschichte, gottlose Geschichte. Offenbarung ist Geschichte, das heisst gerade nicht, dass nun Gott in die Geschichte verfangen sei. Dann gehörte er ja doch wieder selbst zur Welt. Offenbarung ist Geschichte, das heisst, dass er je und je in die Menschengeschichte eingreift und in ihr Seine Geschichte wirkt. So hat Israel Gottes Offenbarung richtig verstanden, wenn es sie immer neu als das Handeln Gottes an bestimmten Geschlechterfolgen (tholedoth) darstellte. Gott ist der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Aber es hat Gott auch in dem Augenblick wieder falsch verstanden, indem es aus seinem natürlichen Volksein zurückschloss auf Gottes Offenbarung. Nicht das natürliche Israel ist Sein Volk, sondern nur das Israel, das ihm gehorcht, das seine Offenbarung bejaht, das heisst: Ihm glaubt. Die unheimliche Dialektik dieser Vorgänge macht das Geheimnis der prophetischen Deutung der israelitischen Geschichte aus.

Das heisst aber: Gott ist als sich Offenbarend Person. Auch hier sind sofort wieder Abgrenzungen vorzunehmen. Die grosse Beliebtheit des Begriffes „Persönlichkeit“, die das 19. Jahrhundert kennzeichnet, ist eher geeignet, unser Verständnis dieser Aussage zu verwirren, als zu erleichtern. Die humanistische Hochschätzung des „Persönlichen“ im Menschen als einer Entfaltung des in ihm

angelegten „Göttlichen“ darf hier nicht so verwertet werden, als bedeutete die Aussage: Gott ist Person, dass auch sein Wesen im vollkommenen Sein einer „Persönlichkeit“ aufgipfeln würde. Es kann keine Rede davon sein, dass hier etwa ein menschlicher Begriff auf Gott übertragen wäre. Vielmehr, umgekehrt liegen die Dinge. Gott ist primär Person, das heisst: er geht mit dem Menschen, der Welt um. Der Mensch wird Person, weil Gott ihn anredet, er kann „ich“ sagen, weil Gott zuvor „du“ zu ihm gesagt. Ja, der Persongedanke steht, wenigstens in den ältesten Teilen der Bibel dem heutigen individualistischen Denken noch so fern, dass für einen Israeliten diese Verzeichnung gar nicht denkbar wäre. Israel kennt nur jenes ganzheitliche Denken, bei dem sich der Einzelne noch gar nicht ausserhalb von Geschlecht, Stamm und Volk verstehen kann.

Dass aber auch in Israel die individuelle „Anredbarkeit“ Gottes wesentlich mitangelegt war, das zeigt die spätere Entfaltung. Mit diesem Gott kann man nicht nur in ritueller Devotion verkehren, sondern auch mit der rückhaltlosen Leidenschaft des Herzens reden, das seine Qual nur noch herausschreien kann, wie es der zerschmetterte Hiob tut.

Das geschichtsmächtige Wesen des israelitischen Gottes zeigt sich nun aber ganz besonders in dem messianischen Denken des Gottesvolks. Mag die Gestalt des Messias selbst von noch so undurchdringlicher Problematik umlagert sein, an der Tatsache der messianischen Erwartung ändert die Undeutlichkeit und Mannigfaltigkeit der Überlieferungen nichts. Ja, man kann zugespitzt sagen, dass die Sache schon da war, ehe die Gestalt des Messias selbst ins Blickfeld rückte. Das Kernstück der messianischen Erwartung ist nicht die Gestalt des Gesalbten als solche, sondern das Kommen der Gottesherrschaft, das „Königtum Gottes“. Mag der Sinaibund ausdrücklich Königsbund sein oder nicht, die Intention liegt auch ohne die spezielle Bezeichnung in der Sache. So bedeutet schon die Bundesschliessung, dass JAHWEH König sein will, Er allein. Da aber dieses Verhältnis nicht nur von seiten Gottes Ganzheit der Hingabe, sondern auch von seiten des Menschen die Völligkeit der „Hingebeugtheit“ fordern muss, so entsteht an dieser Stelle, genau da, wo die Königsherrschaft Gottes zum erstenmal voll aufgerichtet wird, auch zugleich der Widerstand gegen sie. Die, welche, wie der spätere, allerdings enger gedeutete, rabbinische Ausdruck lautet, „das Joch der Himmels-

herrschaft auf sich nehmen“, erfahren im Kampf mit den Wider-spenstigen, nach Bubers tiefem Ausdruck, „die ersten Schauer der Eschatologie“. Das heisst aber nicht, dass die Erwartung der Gottesherrschaft ein in unendliche Ferne gerücktes Ideal wird, oder dass sie sich an der Geschichtsenttäuschung entzündet. Selbst, wenn die extrem-kritische Beurteilung der altisraelitischen Messias-erwartung einiger Forscher, die vermuten, dass es messianologische Aussagen erst nach dem Exil gebe, richtig wäre, was alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, so bliebe doch die Tatsache bestehen, dass es schon im Wesen der Gottesvorstellung der Israeliten begründet liegt, dass Gott die Geschichte lenkt, dass Er über das Versagen der Menschen hinaus sich sein Ziel setzt und seine Herrschaft in einem Ende der Geschichte aufrichtet. In diesem Gegen-über von Abfallsgeschichte und Gottesgeschichte ist der israelitische Gottesgedanke geradezu verankert.

Aber, was ist das für ein Gott, der sich so in seinem Handeln offenbart, der so gar nicht aus den Gedanken der Menschen abgeleitet werden kann? Wir würden es verstehen, wenn unsere bisherige Darstellung eine gewisse Lähmung, eine qualvolle Unsicherheit ausgelöst hätte. Ist dieser unberechenbare Gott der Geschichte nicht ein unheimlicher Gott, von dem nicht ohne Grund geschrieben steht:

Sehet jetzt,
dass ich es bin,
kein Gott neben mir!
Ich töte und mache lebendig,
ich zerschmettere, ich werde heilen.
Keiner entreisst's meiner Hand!

(Deuteronomium 32, 39 f.)

Die ängstliche Theologie einer gemütlicheren Zeit hat sich grosse Mühe gegeben, zu zeigen, dass der Gottesbegriff der Bibel harmloserer Natur sein müsse. Wir haben in einer geradezu apokalyptisch anmutenden Zeit vielleicht umgekehrt die Neigung, die Paradoxie des Gottesgedankens willkürlich zu überspitzen. Beides ist zerstörerisch für eine wirkliche Einsicht in das Wesen des biblischen Gottes. Wenn wir aber mit der Erkenntnis der Unab-leitbarkeit des biblischen Gottesgedankens Ernst machen — sie bedeutet mehr als der Ottosche Begriff der Irrationalität Gottes umgreift —, dann werden wir nicht darum herumkommen, eine

eigentümliche Gegensätzlichkeit der Aussagen, die Gottes Handeln umschreiben, festzustellen. Gott ist „Gottheit gross und furchtbar“ (Deut. 7, 21), ein Gott, der ganze Stämme verstört, vertilgt. Und er ist gütig, nicht nur als Partner seines Bundesvolks, sondern bis in jene Aufgewühltheit des Herzens hinab, die wir als rückhaltloses Ausströmen der Liebe empfinden. Er ist wie „der Vater, der sein Kind gängelt und auf den Arm hebt“ (Hosea 11, 1—3). Er ist „wie die Mutter, die ihr Kind auf den Knien liebkost“, „er tröstet Israel wie einen Mann, den seine Mutter tröstet“ (Jes. 66, 13). Er ist der Heilige Israels in Entrücktheit und Unzugänglichkeit, so schauerlich geschieden von allem Bösen, wie es der Mensch kaum erträgt (Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 6, 1—13; Hosea 11, 9) und zugleich gilt von ihm, dass „kein Unglück in der Stadt geschieht, das nicht Er getan“ (Amos 3, 6). Rational lässt sich dies Über-einander von widersprechenden Aussagen nicht begreifen. Es geht auch nicht an, sie einfach verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte zuzuteilen und so in eine Entwicklung des israelitischen Gottesbegriffs aufzulösen, da Eigenschaften, die wir in primitiver Zeit erwarten, sehr spät erwähnt werden, und andere, die sehr spät zu vermuten wären, sehr früh genannt sind. Das Rätsel lässt sich nicht durch Reflexion auflösen, es erklärt sich allein aus der Begegnung der Offenbarung. Der Gott der Geschichte besitzt im Grunde keine „Eigenschaften“ — das ist eine Übertragung aus der Philosophie —, sondern er handelt. Alle Merkmale, die wie eine Beschreibung von Eigenschaften aussehen, sind in der Bewegung des Geschehens aufgefangen und nur in ihr wahr. Sie lassen sich nicht „systematisieren“. So bedeutet eine solche Aussage nie, dass Gott eine Tugend besitze, über die der Mensch nun in ihm verfügen könnte, sondern immer nur, dass Gott Gott bleibt und der Mensch sich auf Grund seiner Verheissung auf ihn verlassen kann. So ist Gott treu — eine zentrale Aussage des Alten Testaments — nicht, weil dies zum „Wesen“ Gottes gehörte, weil dies aus dem Gottesgedanken selbst „ableitbar“ wäre, sondern, weil er den Bund schloss, weil er sich Israel „verbürgte“, weil man sich darum auf ihn verlassen kann. Paradox beruht also alle Heilsgewissheit in Israel eben darauf, dass dieser unberechenbare Gott sich dem Menschen im Bund gegeben hat, dass Er Israel wählte, das heisst aber: liebte, und zwar mit jener Liebe, die sich nie mehr zurücknimmt. Weil aber hier alles, Treue, Heiligkeit, Liebe, Geschehnis ist, so kann auch eine „Eigenschaft“ in ihr scheinbares Gegenteil

verschoben werden, nicht, weil sie sich entwickelt, vergeistigt, sondern eben, weil sie nicht „Eigenschaft“ ist, sondern „Tat“.

Ich will das nur kurz an einem Grundzug des israelitischen Gottesbildes aufzeigen. Nietzsche hat zweifellos etwas Richtiges herausgehört, wenn er dort, wo er „den grossen Stil des Alten Testamentes“ preist, es als „das Buch der göttlichen Gerechtigkeit“ kennzeichnet. Aber er hat diese richtige Einsicht sofort wieder verzeichnet, wenn er ihm das Neue Testament als „das Buch der Gnade“ entgegengesetzt. Zwar ist auch weiter richtig empfunden, wenn Nietzsche in dieser Gerechtigkeit etwas Herrscherliches erkennt. Sie ist wirklich nicht die kleinbürgerliche Verteilgerechtigkeit, die nach Verdienst Lohn und Strafe zuteilt, wie es eine armelige, sowohl jüdische wie christliche, Verdienstlehre gedeutet. Sie ist vielmehr fordernde, unerbittliche Gerechtigkeit, die ihren Willen im Gesetz kundgibt und unzweideutigen Gehorsam heischt. Jedoch, dass JAHWEH gerecht ist, heisst zugleich, dass er Recht schafft, dass er im Gericht auf die Seite des Schuldlosen tritt, für ihn einsteht, ihm zum Recht verhilft, eine Handlung, die in der Antike wirklich vornehmlich vom Herrscher erwartet wurde. Aber eben in diesem gerichtlichen „Eintreten“ ist das Gnadenhafte schon mitgegeben. Dies Rechtschaffen wird im exilischen Propheten des Trostbuches Jesajae und in manchen Psalmen geradezu zur heimholenden Gerechtigkeit, die auch den Sünder noch einholt, wenn er sich dem Gerichte beugt und nicht ins Eitle flüchtet. So wird bei dem Gott, dem das Teil der Leidenden und Bedrückten eine „gerechte Sache“ ist, die Gerechtigkeit geradezu zur Sünderliebe, weshalb der Beter des 51. Psalms, zwar wider alle Logik, aber aus tiefster Einsicht in die Sache, sogar die Vergebung in der Gerechtigkeit begründen kann.

In dieser seltsam herabsteigenden Bewegung der göttlichen Offenbarung ist es endlich mitgegeben, dass sich der schauererregende Gott wider alle Norm im Paradox der Verhüllung offenbart. Wenn die Weltgeschichte die Geschichte der grossen Gemeinschaftsgestaltungen und der Aufgipfelungen Einzelner ist, so könnte man die Gottesgeschichte als ein schier unverständliches Fortschreiten durch ein immer neues Zerbrechen der Gemeinschaft und Untergehen Einzelner bezeichnen. Von Abraham bis zu Jeremia werden alle grossen Boten heimatlos. Volk und Führer versagen. Und, wo Gott sein Ziel wirklich erreicht, da ist es „Auferstehung aus den Toten“. Wir können diesen unterirdischen Gang der gött-

lichen Geschichte nur noch kurz dort aufzeigen, wo das Alte Testament über sich selbst hinausweist, an der Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechts. Wie immer diese Gestalt im besondern gedeutet werden muss — es ist wohl sicher ursprünglich eine Einzelperson, ein Prophet, in ihr gezeichnet —, sie zeigt in jedem Fall in unerhörter Abgründigkeit die Unverständlichkeit der Wege Gottes auf:

„Er hatte keine Gestalt noch Schöne.
Wir sahen ihn,
aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte.
Er war der Allerverachtetste, von Menschen gemieden.
Ein Mensch der Schmerzen,
bekannt mit Krankheit.
Er war so verachtet, dass man das Antlitz vor ihm verbarg.
Wir achteten sein nicht.
Dennoch:
Unsere Krankheiten hat er getragen,
unsere Schmerzen lud er auf sich.
Wir aber,
wir hielten ihn für den,
der von Gott geschlagen und gemartert wäre.
Er aber,
er ist um unserer Missetaten willen durchbohrt,
um unserer Sünden willen zerschlagen.
Die Strafe liegt auf ihm,
auf dass wir Frieden hätten,
durch seine Wunden sind wir geheilt.“ (Jes. 53.)

Mit dieser Lesung schliesst Ludwig Köhler, der neueste Dargesteller der alttestamentlichen Theologie, mit Recht sein Werk. Es ist der Ort, wo der „gerechte Gott“ des Alten Testaments sein Volk in seiner letzten Ferne, in seiner tiefsten Not, einholt. Es ist die Stelle, wo sich Gott in seiner ganzen Furchtbarkeit und zugleich in seiner äussersten Treue mitteilt. Die „Anredbarkeit Gottes“ erreicht hier selbst noch den, der ohne dieses, Gottes letztes Wort, von sich aus mit Gott nicht mehr reden könnte.

So ist im Alten Testament die „Anredbarkeit Gottes“ in ihrem Gegenüber und Herüber bis aufs äusserste ausgesprochen. Es gibt keine Grösse des Menschen, die nicht von diesem Gericht der

Grösse Gottes in Distanz gehalten wäre. Und es gibt zugleich keine noch so grosse Finsternis des fernsten Menschen, in der ihn Gott nicht doch noch suchte, um ihn so anzurufen, dass er ihn anreden könnte.

Aber ist diese „Anredbarkeit Gottes“ auch im Neuen Testamente festgehalten? Ist sie hier nicht verwischt? Martin Buber behauptet in jenem zu Anfang zitierten Aufsatz, dass eben durch den Christusgedanken wenigstens die unmittelbare Anredbarkeit Gottes verloren gegangen sei. Wie steht es um das Recht dieses Anwurfs? Er bedeutete, wenn er zuträfe, nicht weniger, als dass der Gottesgedanke im Neuen Testament überhaupt verändert wäre, wenn nicht bei Jesus selbst, so doch bei der neuen Gemeinde.

Es gibt allerdings unter den Christen selbst nicht wenige, die geneigt wären, in einem andern Sinne einen Gegensatz zwischen den beiden Testamenten mit einer gewissen Freudigkeit zu bejahren. Und zwar ist das nicht nur da der Fall, wo man es als eine grosse Erleichterung empfinden würde, wenn sich die christliche Kirche dazu entschliessen könnte, sich vom Alten Testament überhaupt loszusagen, sondern auch da, wo man etwas weniger schroff, jedoch nicht weniger geflissentlich, den „grossen Unterschied“ hervorhebt, der angeblich besteht zwischen dem Richtergott des Alten Bundes und dem Vatergott des Neuen. Ja, nicht nur dort, wo man die wirklich vorliegende Spannung nicht erträgt und feige in eine selbsterdachte entspannte „Gnade“ flieht, spricht man von einem neuen Gott, sondern selbst in strenger theologischer Untersuchung ist der Versuch unternommen worden, das Wesen des Christentums an seinem „neuen Gottesbegriff“ aufzuzeigen. Vor etwas mehr als zehn Jahren hat der seither verstorbene Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl in einer viel beachteten Abhandlung „Urchristentum und Religionsgeschichte“ die Frage aufgeworfen, wodurch denn eigentlich das Christentum über die andern östlichen Religionen, die mit ihm den Zug nach dem Westen antraten, gesiegt habe. Er kommt zu dem Schluss, dass die Durchschlagskraft, schon der Predigt Jesu, in ihrem neuen Gottesgedanken begründet sei. Was ist dieses Neue? Holl sieht es in folgendem: „Jesus dreht“, so sagt er, „das gewohnte Verhältnis von Religion und Sittlichkeit um. Jede andere, wenigstens jede höher gerichtete Religion stellt die persönliche Gottesbeziehung auf das richtige Verhalten des Menschen. ... Bei Jesus fängt umgekehrt Gott an; er setzt mit der Vergebung ein Neues. ... Daraus entsteht erst ein wirkliches, ...“

ein warmes Gottesverhältnis und mit ihm zugleich eine Sittlichkeit, die es wagen darf, Gott selbst zum Vorbild zu nehmen¹⁾.“

Ist diese Zeichnung richtig? Ist dieser „Gottesbegriff“ des Neuen Testaments wirklich ein anderer als der, den wir am Alten Testamente aufzuzeigen versuchten? Rudolf Bultmann hat in einer glänzenden Kritik der Untersuchung Holls²⁾ nachgewiesen, dass Holl eben das Geheimnis des alttestamentlichen Gottesgedankens verzeichnet hat. Mag der spätjüdische Unbekannte, der das IV. Buch Esra geschrieben hat, das Gesetz wirklich so gesehen haben, wie Holl es hier fürs Alte Testament selber deutet — der Verfasser der Esra-Apokalypse ist an dieser Deutung zerbrochen —, mag das natürliche Israel tausendmal dem „Wahn“ verfallen sein, dass es seine „eigene Gerechtigkeit“ aufrichten müsse und so vor Gott etwas erreiche, dessen es sich vor ihm „rühmen“ könne (Röm. 10, 3; 3, 27), in dieser „Eigengerechtigkeit“ hat es nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Gott verkannt. Der Gott Israels ist der Bundes-Gott, der Israel seinen Bund und in ihm sich selbst geschenkt hat. Auf Grund des Bundes fordert er allein! Israels Tat ist so zuerst seine, Gottes Tat, Israels Antwort ist so erst möglich als auf Sein Wort entgegnetes Wort, Israels Liebe ist Kindesliebe, die der Liebe des Vaters „entspricht“. Dieses Gottesverhältnis wird durch Jesus nicht erst „entdeckt“, sondern nur erneuert. Jesus hat den Gottesgedanken nicht verändert, sondern nur radikaliert. Derjenige, der in der Botschaft Jesu nach neuen Gedanken fahndet, gerät in grosse Verlegenheit. Denn seine Botschaft ist formal so durchaus jüdisch, dass sich auf diesem Wege seine „Originalität“ kaum nachweisen lässt. Das Besondere an Jesus ist nicht seine „Theologie“, sondern sein „Augenblick“. Jesus verheisst, äusserlich genommen, die Königsherrschaft Gottes genau so wie ein Prophet des Alten Bundes, er ruft zur Umkehr auf, nicht anders als Johannes, der Letzte der Propheten. Aber das Unerhörte ist die Dringlichkeit der Botschaft Jesu, die schon im Geheimnis seiner Person gegeben ist:

Die Zeit ist erfüllt.

Die Gottesherrschaft ist nahegekommen.

Kehrt um! (Mark.-Ev. 1, 15.)

¹⁾ Holl, a. a. O. S. 22.

²⁾ Rudolf Bultmann, Urchristentum und Religionsgeschichte. Theologische Rundschau, Neue Folge, 4. Jahrgang, 1932, Heft 1, S. 1—21, besonders S. 11.

Aber genau so wird auch schon im Alten Testament der Bussruf begründet: Wenn Israel abweicht, wird es „erinnert“. Man kann in Israel nicht darum wissen, dass JAHWEH das Volk „aus Ägypten, aus dem Diensthause, geführt hat“ — das Urbild aller Erlösung — und dann doch weiterleben, als hätte Gott doch nicht gehandelt, als wäre das Volk gnadelos auf sich gestellt. Wer das weiss, der steht in der Entscheidung. Man kann nicht die Verheissung von „Tage JAHWEHS“ „hören“ und dann weiterleben, als wäre dies bloss die „Ansicht“ des Amos, als hätte die Geschichte dennoch kein Ende, nicht Gericht, nicht Verheissung. So oder so hat, wer dies „hört“, sich schon entschieden. Und genau so stellt Jesus durch den Hinweis auf die neue Gottesstat, durch „Erinnerung“ und „Versprechung“, in die Entscheidung. Denn das Nahen des Reichs ist Gottes grösste Tat.

Aber ist nun wirklich sonst nichts verändert im Neuen Testament? Ist das Ärgernis der Juden ein Missverständnis? Ist das Evangelium bloss eine „Erneuerungsbewegung“, eine „Reform“, das Neue Testament also einfach Ergänzung? Nein, Israel hat wirklich recht, wenn es in diesem Buch ein Fremdes wittert. Es liegt ihm zwar keine Abwandlung des Gottesgedankens zugrunde, es geht nicht um eine Umkehrung des Gottesverhältnisses. Aber es geht wirklich um das Ganze, um die entscheidende Gottesstat, es geht um ein neues Eingehen Gottes in die Geschichte und damit um die Frage der Gegenwart Gottes in dieser Geschichte, es geht um die Frage nach der Messianität Jesu. Ist Gott wirklich in ihm, ist er der, in dem Gott selbst zu uns redet, wie sonst in keinem — oder steht er so zwischen Gott und den Menschen, dass er die „Anredbarkeit Gottes“ zerstört?

Auf diese Frage kann nicht mehr mit Argumenten geantwortet werden. Denn hier ruht alles im Geheimnis des Glaubens. Es gibt hier nur noch jenes sachliche Begegnen, die Verkündigung, die „nicht schreit“ (Jes. 42, 2). Wir können darum nur am entscheidenden Punkte die Abgründigkeit dieses Geheimnisses aufzeigen: Die Kreuzigung Jesu ist für Paulus so lange nichts als ein Skandalon, ein Untragbares, als er in ihr nur das historische Ereignis sieht: ein Messiasanwärter, gescheitert, endet in den Händen der heidnischen Römer. Das Kreuz beweist, dass er ins Leere griff. Seine Anhänger verführen die Gemeinde Israels zum Wahn. Sie sind deshalb zu verfolgen. Das alles wird für ihn in einem Augenblicke anders, in der Stunde nämlich, in der er im Gekreuzigten

den Auferstandenen erkennt. Was geschieht da mit Paulus? Wirft er jetzt sein Judentum weg? Nimmt er einen neuen Gottesbegriff an, etwa so, dass er den gesetzlichen Gott mit dem vergebenden vertauschte? Nichts von alledem geschieht. Nur eines hat sich ereignet: Paulus hielt die neue Offenbarung aus. Er glaubte Gott. Er weiss jetzt:

Gott war in Christus
und versöhnte die Welt mit sich selbst (II. Kor. 5, 19).

Aber dieser Gott in Christus ist kein „anderer Gott“, kein „Fremder“, auf dessen Stimme man nicht hören dürfte. Dieses Handeln Gottes ist nur Offenbarung, wenn es derselbe Gott ist, der Einzige, der Gott Israels, der Gott der Väter.

Diese Versöhnung ist nur Versöhnung, wenn dieses Handeln Gottes in Jesus Christus ein neues Sich-Verbünden, ein neues Wählen, ein neues Lieben JAHWEHS, bedeutet, wie es der Prophet Jeremia geweissagt hatte (Jer. 31, 31 ff.).

Nur, weil derselbe Gott sich durch die Auferweckung Jesu von den Toten zu dem Gekreuzigten bekannte, kann jetzt die Gemeinde in ihm den Gottesknecht des Trostbuches Jesajae wiedererkennen. Nur darum gilt von diesem Verworfenen und Erhöhten:

Er hat unsere Krankheiten getragen,
unsere Schmerzen lud er auf sich.
Die Strafe liegt auf ihm,
auf dass wir Frieden hätten,
durch seine Wunden sind wir geheilt.

Aber ist es denn wirklich wahr, dass der Riss geschlossen, dass die Welt erlöst ist? Der nun schon oft zitierte Martin Buber sagt in seinem neuesten Buche an einer Stelle, wo er das Judentum vom anerkannten Offenbarungsgeheimnis der Kirche abhebt, ein in seiner Ehrlichkeit bis ins Tiefste erschütterndes Wort: „Wir wissen“, sagt er, „wie wir wissen, dass Luft ist, die wir mit unsren Lungen einatmen, dass Raum ist, in dem wir uns bewegen, tiefer, echter wissen wir, dass die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, dass die Welt noch nicht erlöst ist. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt.“

Gibt ihm die Welt nicht recht? Schreit sie ihm heute nicht jede Stunde recht: Wir sind nicht erlöst?

Darauf kann wieder nicht mehr argumentiert, sondern nur noch verkündigend gefragt und geantwortet werden: Auch die Kirche weiss, wo sie nicht in dämonischer Vorwegnahme sich selbst mit dem Reiche Gottes verwechselt, um das Noch-Nicht der Erlösung der Welt. Ja, es muss heute wieder mit reinigender Schärfe gesagt werden: Jesu erste Erscheinung war noch nicht die volle Erfüllung der Erwartungen Israels, wollte sie nicht sein, sollte nicht bedeuten: das Kommen des Reichs in Herrlichkeit. In Jesus ist der Christus ebenso tief verborgen wie enthüllt. Und seine Kirche wollte, wo sie sich selbst verstanden hat, immer nur Gnomon, Fingerzeig, zum Reiche sein, nicht selbst das Ende. Auch über Jesus steht noch das Wort des Deuteronomiums (29, 28):

Das Geheimnis ist bei JAHWEH, unserm Gotte.

Ist also „nichts“ geschehen? Gibt es noch keine Erlösung? Dieser wahrhaft bedrängenden Frage gegenüber werden wir nicht schwächerlich auf falsche Sichtbarkeiten rekurrieren, die der ungeheuerlichen Schuld der christlichen Welt gegenüber niemandem etwas beweisen würden. Auch wir sehen die Unerlösung der Welt. Aber, über aller Schuld der Welt und über allem unserem Versagen, bleibt auch die Frage: War Gott in Christus? Und je nachdem wie wir sie beantworten, ist für uns wirklich „nichts“ geschehen oder „alles“ verändert.

An jener Stelle, wo der Mittler des Alten Bundes Gott „hinter der Wüste“, am Gottesberge Horeb, begegnet, wo ER ihm „in der Lohe eines Feuers aus mitten dem Dorn“ erscheint (Exod. 3), da fragt Mose Gott nach seinem Namen. Die Antwort ist lapidar, geheimnisumlagert:

EHJEH ASCHER EHJEH.

Ich bin der Ich bin.

Die Namensnennung wird also verweigert. Der Gott Israels gibt sich nicht so in die Hand des Menschen, dass dieser sich seiner bemächtigen könnte. Aber er gibt Grösseres: Er verspricht sich selbst. Buber übersetzt die Stelle:

Ich werde da sein, als der ich da sein werde. Das Wort ist also keine philosophische Aussage, auch keine etymologische Erklärung des unerklärlichen JAHWEH-Namens. Und doch ist es die tiefste Deutung des Einzigsten Gottes Israels. Es ist die Zusage

Gottes: Ich bin bei euch da. Ich werde je und je bei euch da sein, — handelnd, liebend.

Es gibt in der ganzen Bibel kaum ein Wort, das so gesammelt das Geheimnis des Einzigen Gottes ausspräche. Nur im Johannes-evangelium gibt es eine ähnliche lapidare Selbstaussage im Munde Jesu (Joh. 8, 24. 28; 13, 19):

EGÓ EIMI.

Ich bin.

Heisst das, dass Gott hier in Jesus wieder sage:

Ich bin da?

Je nachdem, wie wir diese Frage beantworten, haben wir auch schon über die andere entschieden, ob in der Christusbotschaft die „Anredbarkeit Gottes“ wirklich aufgehoben ist und damit die noch gewichtigere, letzte, ob die Erlösung angehoben hat oder nicht. Es liegt nicht in unserer Macht, diese Frage zu entscheiden: Es ist für uns Gnade, wenn wir sagen müssen: In ihm ist ER da.

Bern

E. Gaugler.