**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 6 (1946)

**Artikel:** Prophetische Geschichtsphilosophie

**Autor:** Kullmann, Eugen

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883454

**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:** 09.12.2025

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

# Prophetische Geschichtsphilosophie.

Von Eugen Kullmann.

Philosophie betrachtet alle Erscheinungen auf ihr Sein hin, von dem gewußt wird, daß es Eines ist. Dieses unbedingte Wissen ist in jeder Aussage mitgemeint als ihre unausgesprochene Voraussetzung. Philosophie ist das Vermögen, das immer Selbige zu erfassen, sagt Platon in der «Politeia» (484 B).

Geschichtsphilosophie ist der Versuch, Erscheinungen besonderer Art unter dem Maße dieses Wissens zu erkennen. Das Wort «Geschichte» ist vieldeutig, und der Begriff der Geschichte scheint doch grade das je Einmalige, das nie Selbige zu bedeuten. Kann dennoch Geschichtsphilosophie das immer Selbige in seinen jeweiligen Formen erfassen? Das ist die ihrem Unternehmen vom Ursprung mitgegebene Frage, ihr Ansporn und ihr Stein des Anstoßes zugleich.

Geschichte als Bestimmungswort in «Geschichtsphilosophie» ist vorerst einmal Geschehenes, wenn auch nicht nur dieses. Aber nicht alles Geschehene ist Geschichte. Zum bloßen Geschehen muß noch etwas hinzukommen, damit Geschichte werde. Dieses Besondere in Sicht zu erlangen, wollen wir andere Bedeutungen von Geschichte ausgrenzen.

Wir sprechen von einer Geschichte und meinen damit etwas Erzählbares. Erzählung kann gleich Geschichte sein, und damit mag etwas bedeutet sein, was in seiner Wirklichkeit fraglich, wenn nicht gar unwirklich ist. Eine Geschichte, noch mehr ein Geschichtlein, ist oft nur eine Mär oder ein Märchen. Also etwas, das sich nicht zugetragen hat oder dessen Begebnis mindestens nicht das Wesen einer Geschichte im Sinne von Mär erfüllt. Die Griechen haben dafür ein ähnlich vieldeutiges Wort «*Μῦθος*». Der Mythos braucht sich nicht zugetragen zu haben, sein Wesentliches liegt gerade darin, daß er nicht *so* wirklich gewesen ist, wobei unter «wirklich» ein factum verstanden ist, das sich hier einmal ereignet. Und doch hat der Mythos auch seine Wirklichkeit, aber auf anderem Plane begibt sich diese.

Noch mehr scheint das Märchen unserer hiesigen Wirklichkeit bar zu sein, wohl deshalb, weil es weniger weltumfassend und dem Hier meist räumlich näher ist und so der Gegensatz zu dem uns hier Wirklichen besonders auffällt.

Beide Arten, Mythos und Märchen, dies jetzt im engeren Sinne — nicht im weiteren von Mär oder fabula — sind seltsamerweise das nicht, was der Geschichte im eigentlichen Verstande zuerkannt wird: wirklich das ist «geschichtlich». Es gibt Geschichte, für welche es vielmehr bezeichnend ist, daß ihr Ungeschichtlichkeit das Gepräge verleiht. Indes würden wir einer solchen ungeschichtlichen Geschichte, einem Mythos etwa, die ihm eigene Wahrheit nicht absprechen.

Damit sind wir zu zwei Begriffen gelangt, die in einem merkwürdigen Verhältnis zueinander stehen: Wahrheit und Wirklichkeit. Eine unwirkliche Geschichte, eine ungeschichtliche Geschichte — dies «ungeschichtliche» nun in der engeren Bedeutung von Geschichte als «memoria rerum gestarum» gemeint — kann wahr sein. Darnach scheint Wahrheit ein weiterer Begriff als Wirklichkeit zu sein, weil auch Unwirkliches wahr sein kann. Ist nun auch das Wirkliche oder gerade das Wirkliche wahr, oder ist das Wirkliche völlig vom Wahren getrennt, oder gibt es Wirkliches, das wahr, anderes hingegen, das nicht wahr ist? Diese Möglichkeiten bieten sich zunächst als Fragen.

Es empfiehlt sich, von dem Begriffe der Wahrheit auszugehen, welcher sich als der umfassendere zu zeigen scheint. Was Wahrheit sei, ist die Grundfrage der Philosophie. Und wie merkwürdig! In der Frage liegt schon die Antwort. So ist es ja bei allen den schweren Fragen, die an die Wurzeln unseres Seins rühren. So ist es auch in der Frage nach Gott. Wie im Deuteronomion gesagt ist: «Du hast ihn gefunden, dieweil du ihn suchest.» Wenn Philosophie nach Wahrheit fragt, hat sie in der Frage sich schon den Weg zur Antwort gegeben. Die Antwort hat die Frage erst ermöglicht, die verborgene, bereite Antwort, das Gegenwort auf die Frage. Diese Antwort aber hat ein Aergernis mit sich gebracht. Denn die Frage ruht auf der Antwort, nur auf dem Grunde der Antwort vermag sie sich zu erheben. Wie mit Magneten hält die Antwort die Frage an sich, und die will nicht ruhig sein und drängt allfort in die Weite. Wieder und wieder wird sie gefaßt und eingetan in ihr Gehege.

Und das ist ein Aergernis für die Frage und ihr Beruhigung zugleich. Jede Frage weist uns die «docta ignorantia», wenn die Frage in ihrem Grunde erkannt ist.

Wenn gefragt wird, was Wahrheit sei, wird schon von Wahrheit gewußt; sonst könnte nicht darnach gefragt werden. Irgend etwas weiß ich davon, sei es nur den Begriff oder gar den Namen. Ein Etwas ist mir gegeben — unmittelbar —, das den Weg vielleicht zeigen kann, wenngleich nicht das Ziel, wie beschaffen es sei.

Die Wahrheit ist ein Wissen von etwas, aber ein Wissen ganz erfüllten Sinnes. Ein Wissen von etwas, das diesem etwas, so wie es ist, gleichkommt. Ein Wissen von der Wahrheit ist ein Wissen von der Wahrheit, wie sie je und je da ist, wenn ich etwas so weiß, wie es ist. Denn nur im Wissen, daß etwas, so wie ich es weiß, auch ist, erscheint die Wahrheit. Nur in diesem Verhältnis der Adäquation von Wissen zum Gewußten, nur im einzelnen Fall wird sie gesehen, steigt sie aus ihrer Verborgenheit hervor. Wahrheit ist unverborgen nur im Augenblick, da sie als besondere gewußt wird, als inhaltliche Wahrheit.

Aber die Möglichkeit der inhaltlichen, im Besonderen aufleuchtenden Wahrheit gründet darin, daß ich immer weiß: Wahrheit ist. Das ist jene geheime uranfängliche Antwort, in aller Frage nach der je besonderen Wahrheit beschlossen. Wahrheit ist als unbedingter Grund des Fragens und Erkennens ohne Inhalt; Bedingung der Möglichkeit des Fragens und Erkennens, welches die Erfüllung der Wahrheit ist im je Gegebenen. Von dieser allgemeinen, formalen Wahrheit kann nur ausgesagt werden: sie ist; denn diese Aussage ist schon wieder Hinweis darauf.

Die Erscheinungen der Wahrheit zeigen sich je dem Bewußtsein. Denn Wahrheit ist nichts Wirkliches, nichts mit Händen Greifbares. Sie ist nicht an die Wirklichkeit gebunden, wiewohl sie an Wirklichem sichtbar werden kann. Die Wirklichkeit läßt die «aeterna, absoluta veritas», von der Augustinus sagt, daß sie sein werde, auch wenn die Welt zugrunde gehe [1], in ihrer Erfülltheit, in ihrer allein faßbaren Besonderung, zugänglich werden. Aber wesentlich gehört die Wahrheit zu Außerwirklichem und Außerzeitlichem, zu Logischem. Dieses ist immer

[1] De immort. an. 19.

beteiligt, wenn an Wirklichem und Zeitlichem Wahrheit uns aufgeht. Denn diese Gefüge werden erst philosophisch erkennbar — philosophisches Erkennen ist Erkennen von Wahrheit —, wenn an ihnen nicht bloß Wirkliches, nicht bloß Zeitliches erkannt wird.

Das Zeitliche gehört in mancher Weise mit dem Wirklichen zusammen. In diesem Verhältnis ist Wirklichkeit ein weiterer Begriff als Zeitlichkeit. Die Zeit ist nicht das Gefäß des Wirklichen und auch der Raum nicht. Sondern erstlich ist das Wirkliche, das fortwährend im Geschehen sich bekundet. Raum und Zeit sind Beziehungen dieses Geschehens; nicht nur Ordnungsbegriffe, auch nicht Anschauungsformen des Subjektes, sondern im objektiven Geschehen da, in den daseienden Geschehensbezügen. Und diese allein werden erkannt, wie wiederum ihr selbständiges Dasein das Erkennen bedingt. Geschehen ist selber Beziehung seiender Wesen, worin die Formen von Raum und Zeit sich in ihrem Eigenstande begründen. Diese Beziehung ist philosophischer Erkenntnis zugänglich, nicht aber das Geschehen in seiner letzten Wirklichkeit. Von dem kann nur ausgesagt werden, daß es ist, aber die Beschaffenheit dieses «ist» bleibt bei ihm letztes Geheimes. Immer nur die Bezüglichkeit kann auf Wahrheit erkannt werden. Nun ist aber kein Geschehen auf bloße Wirklichkeit zurückzuführen, auf eine aller Bezüge bare Wirklichkeit. So daß in aller Wirklichkeit Wahrheit sich weisen kann. Das logische Moment wird immer tiefer in die Wirklichkeit getragen, und die bloße Wirklichkeit ist ein nach innen unendlicher Begriff. Selbst von der im Unendlichen liegenden letzten bloßen Wirklichkeit ließe sich noch aussagen: sie ist. Freilich ihre Qualität nicht. In diesem Punkte der Unendlichkeit ist die Koinzidenz von Wirklichkeit und Sein, weil hier von beiden nur das «ist» prädiziert werden kann. Hier ist «pure» Wirklichkeit in gewisser Weise, aber sie «ist», und als Subjekt einer Aussage hat sie noch Logisches. Bis ins Letzte ragt das Logische und vermag doch nicht dieses Letzte in seiner Ganzheit zu erfassen. Denn das Wirkliche sind die miteinander seienden *ὄντες* oder *ὄντα*, schon in ihrem Sein aufeinander bezogen, aber ihre ganze Wirklichkeit ist uns hier jenseits des Bezuges.

Die also von Bezügen durchwaltete Wirklichkeit und die Wahrheit, das ist hier die adäquate Erkenntnis der Wirklich-

keitsbezüge, sind nicht durch eine unüberwindliche Kluft getrennt, vielmehr ist die Wirklichkeit für uns als gedachte, als wahrgenommene Wirklichkeit, durch die Anwesenheit der formalen Wahrheit, durch Teilnahme des Wirklichkeitsbezuges an ihr. Die Wirklichkeit ist Acker und Aue, Geröll und Gefälle, wo die blaue Blume der Wahrheit dem sehnenden Auge zuleuchtet, auch aus dürftigsten Ritzen, da sengende Hitze und starrender Frost sie nicht mehr vermuten ließen.

So ist das Geschehen, die ständige Vergegenwärtigung der Wirklichkeit, Hinweis auf den Zusammenhang. Es hat seine Verbindung nach vorwärts und rückwärts, weil es ein Continuum ist. Das Geschehen kann nicht einmal aussetzen und dann wieder anfangen, weil sonst das Seiende gleichsam durchbrochen würde. Wird ein Geschehen, das selber schon Zusammenhang entfaltet, als wichtiges Glied der unendlichen Kette erachtet, von welcher immer nur Teilstücke dem erkennenden Blicke sich bieten, so wird es bedeutsames Geschehen, im eigentlichen Sinne merkwürdig und damit geschichtlich. Geschichte als «memoria rerum gestarum» ist die zweite, weitmaschigere Kette von gewichtigem Geschehen nach einem bestimmten Maße und Werte, wobei dem Geschehen, im Augenblick, da es geschieht, diese Gewichtigkeit nicht beigemessen zu werden braucht — vielleicht auch nicht kann —, welche es erst in seiner Stellung als Kettenglied erlangt, im Prozeß der Geschichte, der auch längst Vergangenes immer wieder vergegenwärtigt, so daß es nie nur Vergangenes ist, sondern eingetan in das Gegenwärtige. Tragen wir doch die Schleppen der Vergangenheit mit uns, wie Bergson in der Bildkraft seiner Sprache es gesagt hat.

Diese Gliedstücke können immer kleiner genommen werden, weil jedes selbst wieder ein Zusammenhang im kleinen ist, wobei der kleinste Zusammenhang im größten, der Einheit des Seienden, begründet ist, als dessen zeitlicher Widerwurf er scheint. Zeit ist seinem Etymon nach vielleicht verwandt mit „*δαίεσθαι*“ teilen; Teil ist sie und Ausschnitt aus einem nach rückwärts und vorwärts Unübersehbaren, der ewigen Wirklichkeit, Symbolon in der Urbedeutung des Wortes und Abbild, bewegtes, das ist vergängliches, der Ewigkeit, wie es Platon im «Timaios» so wundervoll ausspricht.

Je bedeutungsvoller das Geschehen erkannt wird, desto grö-

ßer ist die Möglichkeit, es aufzuteilen in kleinere Geschehensgeflechte, wobei wiederum diese Aufteilung in kleine Zusammenhänge der Erkenntnis des letzten geschichtlichen Zusammenhanges, die indes kaum möglich ist, hindernd sein kann, weil je geringer die aus dem Continuum, dessen Verläufe nach rückwärts und vorwärts fort und fort dem Blicke gleich Marienfäden in der Sonne des Herbsttages entgleiten, diese aus dem Unendlichen herausgehobenen Geschehen sind, desto schwerer wieder ihre Bezüglichkeit im geahnten Ganzen zu erkennen ist. Denn diese Geschehensteilchen — wenn es verstattet ist, sie einmal so zu nennen — verlieren, dem Flusse entnommen, ihren Hauch gar leicht, und so kann sich der Individualcharakter einer Begebenheit verflüchtigen, durch den sie zeitlich festzulegen ist, wenn sie in ihre Bestandteile ausgenommen würde, wie Simmel gelehrt hat. Dennoch ist die Erkenntnis der Logoshaftigkeit, das ist der Möglichkeit des Erkanntwerdens, im Geschehen explicite nur in der Beschau kleiner Teilchen möglich, die dann gleichsam wie das Männlein im Auge das Geschehen widerspiegeln. «Ex omnibus partibus relucet totum», dieses mächtige Wort des Cusaners ist der Preis für die Mühe der Ablösung der Teilchen aus dem Continuum, freilich nur dem weithinsehenden Blicke. Geschehen ließe sich in stets kleineren Geschehnissen aufgebaut erkennen, und der geübte Geist fände auch noch in den Geschehensteilchen, wenn wir dies einmal so nennen dürfen, Zusammenhang und Bedeutsamkeit. Sonst wären sie ihm keine Teilchen einer Einheit, und er könnte sie nicht verstehen. Was ohne Beziehung dünkt, ist unter der Schwelle dessen, was je dem Individuum als Geschehen einsichtig werden kann. Diese Grenze schwankt für dasselbe Individuum. Ebenso ist es mit der geschichtlichen Bedeutsamkeit des Geschehens. Letztlich ist alles Geschehen geschichtlich in irgendeiner Weise und in irgendeinem Grade bedeutsam. «Ein Seufzer richtet die Welt zugrund», meint Sa'di. Dies aber in seiner individuellen Bedeutsamkeit zu erfassen, ist ungemein schwierig, denn mit der Zunahme der Individualität nimmt die Möglichkeit ab, das Logoshafte an ihr zu erkennen. Bis zu dem Grade, daß das Letzte des Individuums, sein «hic et nunc», nicht erkannt zu werden vermag, wie das Seiende in seiner Haecceitas nicht. Wir haben von jener seltsamen Koinzidenz des Wirklichen mit dem Seienden gesprochen,

welche gleichsam im Zentrum des Seins stattfindet. Und selbst wenn die geschichtliche Bedeutsamkeit kleinsten Geschehens erkannt würde, so gehörte noch ungemein viel Takt dazu, sie darzustellen, weil mit dem Kleinen die Gefahr des Kleinlichen gegeben ist.

Da müßte der Forscher der Geschichte ein Dichter sein — beide haben ja das Erzählen gemeinsam. Zur Geschichte gehört wesentlich die Erzählbarkeit, daher Geschichte im weiteren Sinne zugleich «res gestae» und «fabula» bedeutet. Wiederum kann aber nicht alles an der Geschichte erzählt werden. Das Geschehen in seiner ganzen unsagbaren Einmaligkeit hat noch kein Tag dem andern erzählt. «Worte der Tage» heißt dem Hebräer die Geschichte. Was die Tage einander erzählen und die Nacht zuraunt der Nacht, das ist Geschichte in ihrer Bedeutsamkeit für das Kommende, woran der erzählende sich selbst mehrende Logos beteiligt ist. Aber das die Geschichte bildende Geschehen, ganz so wie es wirklich gewesen, in seinem Schimmer und Schauer, seinem Jubel und Jammer, das zehrt milde der Tag in sich ein, das hüllt weise die Nacht und birgt es dem Tage, seine je wieder sich erneuernde Kraft nicht zu lähmen, wenn der Sonnenball gleich als ein Held sich freut, die Bahn zu durchlaufen. Es bleibt auch hier ein Rest, ein bedeutender, zu tragen peinlich, der nicht Erkenntnis wird.

Der Forscher der Geschichte — und *ἱστορία* ist Forschung, wie es Herodot am Anfang seines Werkes erzählt — müßte ein Dichter sein, von dem Hofmannsthal [2] sagt: «Es ist, als hätten seine Augen keine Lider. Keinen Gedanken, der sich an ihn drängt, darf er von sich scheuchen, als sei er aus einer andern Ordnung der Dinge. Denn in seine Ordnung der Dinge muß jedes Ding hineinpassen. In ihm muß und will alles zusammenkommen. Er ist es, der in sich die Elemente der Zeit verknüpft. In ihm oder nirgend ist Gegenwart. Aber die Gewebe sind durchsetzt mit noch feineren Fäden, und wenn kein Auge sie wahrnimmt, sein Auge darf sie nie verleugnen. Ihm ist Gegenwart in einer unbeschreiblichen Weise durchwoben mit Vergangenheit, in den Poren seines Leibes spürt er das Herübergelebte von vergangenen Tagen, von fernen, nie gekannten Vätern und

[2] «Der Dichter und seine Zeit».

Urvätern, verschwundenen Völkern, abgelebten Zeiten; sein Auge, wenn sonst keines, trifft noch — wie könnte er es wehren? — das lebendige Feuer von Sternen, die längst der eisige Raum hinweggezehrt hat. Denn dies ist das einzige Gesetz, unter dem er steht: keinem Ding den Eintritt in seine Seele zu wehren, und was ein Mensch ist, ein lebendiger, der die Hände gegen ihn reckt, das ist ihm nichts Fremderes als der flimmernde Sonnenstrahl, den vor dreitausend Jahren eine Welt entsandt und der heute das Auge ihm trifft, und im Gewebe seines Leibes das Nachzucken uralter, kaum mehr zu messender Regung. Wie der innerste Sinn aller Menschen Zeit und Raum und die Welt der Dinge um sie her schafft, so schafft er aus Vergangenheit und Gegenwart, aus Tier und Mensch, aus Traum und Ding, aus Groß und Klein, aus Erhabenem und Richtigem die Welt der Bezüge.»

Dichter und Forscher der Geschichte sind die Propheten des Alten Bundes. Forscher der Geschichte im weiten noch vorwissenschaftlichen Sinne, so daß auch der Mythos, die Fabel, überhaupt alles Erzählbare, in dieser Geschichte aufgehoben ist und jedes Geschehen von möglicher geschichtlicher Bedeutsamkeit werden kann. Der Bereich dieser Schau der Geschichte ist also denkbar groß, der Intention nach ist es die Weltgeschichte, wie sie Hegel gemeint hat. Alle im Geschehen entwickelte Zeit kann Gegenstand der prophetischen Gedanken sein. Und noch mehr als dieses.

Von einer Geschichtsphilosophie der Propheten kann wohl gesprochen werden, freilich ist es eine ganz besondere Art. Hiebei können wir uns auf Gunkel und Troeltsch berufen, und auch Max Weber hat diese Ansicht nicht ferne gelegen. Diese Geschichtsphilosophie, oder wie immer man sie nennen mag — der Name tut nicht viel zu der seltsamen, ungeheuren Erscheinung —, zu schildern, unterfangen wir uns. Nur andeutende Züge, kein System vermögen wir von ihr zu geben, was indes kaum möglich wäre.

Die Bezeichnung «Geschichtsphilosophie» ist von Voltaire geschaffen [3]. Sie stammt aus einem Jahrhundert, dem oft — nicht ganz mit Recht — mangelnder historischer Sinn und dafür eine

---

[3] Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (avis des éditeurs).

Vorliebe für konstruktives Denken nachgesagt wird. Das Wort Geschichtsphilosophie trägt uns eine Warnung entgegen. Gar leicht kann von einem vorgefaßten Prinzip aus der Verlauf der Geschichte konstruiert werden, aber die Geschichte verflüchtigt sich dabei. Man hat das der sogenannten idealistischen Geschichtsphilosophie etwa vorgeworfen, bei ihr verschlinge ein mit Wertcharakter beliehenes Ziel die Entwicklung.

Geschichtsphilosophie hat es vor allem mit Entwicklung zu tun, mit explicatio oder evolutio [4] — nicht etwa mit der im Sinne des Evolutionismus freilich, wenigstens zunächst nicht. Denn dessen Begriff der Entwicklung ist eine Vorentscheidung. Das Ziel, das unendlich ferne, ist wie der Ursprung entrückt, nur ein Zwischenstück vermögen wir zu fassen. Wird über Ursprung und Ende philosophiert, so ist die Gefahr groß, es könnte ein Wunschideal dieses Ziel färben und auch den Ursprung. Das Zwischenstück wird dann gedeutet vom Anfang oder Ende her. Das ist vielleicht der häufigste Typus von Geschichtsphilosophie, aber ein arg fragwürdiger.

Aber auch Geschichtsphilosophie mit der explicatio als Gegenstand läßt sofort fragen: Explicatio wessen? Wiederum kann der Spekulation Tür und Tor geöffnet sein.

Auf andere Möglichkeiten sei nicht eingegangen. Die genannten schon zeigen, daß es verständlich ist, wenn vielfach auf eine «materiale» Geschichtsphilosophie zugunsten einer formalen verzichtet worden ist. Wesentlich wäre freilich die materiale, und die formale nur ihre Voraussetzung.

Man könnte auch formulieren: Geschichtsphilosophie versucht, den Sinn des Geschehens zu erkennen. So hat im europäischen Denken die Vorsokratik bereits über den Sinn des Geschehens Unvergängliches gesagt. Das Fragment des Anaximandros: «Woraus die Entstehung den seienden Dingen, darein ist

---

[4] Explicatio ist ein im Altertum und Mittelalter nur für das Logische verwendeter Begriff. Seine ontologische Fülle bekommt er beim Cusaner, ohne die logische Bedeutung zu verlieren, die sich bei ihm vielleicht in der Ontologie begründet. Explicatio ist das Correlat zur complicatio allenthalben. Manchmal — mehr im logischen Bereiche — wird bei Nikolaus evolutio mit explicatio identisch gebraucht. Ueber das Werden der explicatio nicht zu wissen, ist «docta ignorantia». Vgl. Oskar Kästner: Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues (Diss. bei R. Eucken), Bern 1896.

auch ihr Vergehen wieder gemäß der Notwendigkeit, denn sie geben einander Recht und Sühne für ihr Unrecht gemäß der Zeit Ordnung.» Dieser gewaltige Spruch ist eine metaphysische Aussage auch über Geschichte, über den Sinn des Geschehens, des Kommens und Gehens in seiner Gesetzmäßigkeit. Aus diesem der «prophetischen Geschichtsphilosophie» nicht so fernen Satze könnte eine tragische Geschichtsphilosophie entwickelt werden. Für Platon, der in der «Politeia», im «Politikos», im «Kritias», in den «Nomoi» den Sinn der Geschichte in teilweise mythischen Aussagen darlegt, scheint wesentlich zu sein die auch pythagoreische Auffassung des Geschehens als eines Kreislaufes, die schon im alten Babylon ihre Spuren hat. «Im kreisenden Gange der Jahre» wird es bei Homer und ähnlich bei Hesiod formelhaft gesagt. Auf einem riesigen Kyklos kehrt das Geschehen zu seinem Ursprung, dann wieder seine Bahnen zu ziehen. Hier kann die Frage nach dem Sinn nur im Sein gründen. Das Werdensziel ist die stete Abwandlung der unendlich-endlichen Kugel. Im Anfang trifft das Ende schon ein. Das Telos ist je eingerundet im Sein. Bei Aristoteles wird die Sinnfrage wichtig, was mit der zentralen Stellung des Telosgedankens bei ihm zusammenhängt. In ewigem Vollzuge bekundet das Telos das ihm eigene Sein. Die Stoa endlich ist geneigt, in dem Ablaufe der Ereignisse die Entfaltung des allesdurchwaltenden Logos zu sehen, der seine «*λόγοι σπερματικοί*» überallhin sendet, welche so den Sinn des Geschehens verbürgen. Alles hat seinen Logos. Mit dieser starken Hervorkehrung des Sinnvollen verbindet die Stoa die alte Periodenlehre, welche Verbindung ein freies Feld für spekulative Köpfe ist. Doch mögen diese Andeutungen genügen! Wohl nicht mit Recht meint Berdjajew, die Hellenen hätten keine Geschichtsphilosophie. Ihnen bedeutete der «*Νοῦς*» und der «*λόγος*» viel zu viel, als daß sie nicht auch nach ihm das Geschehen befragt hätten.

Denn auf die Frage nach dem Sinn kommt es immer wieder hinaus. Daß die Geschichte einen Sinn habe, ist die Voraussetzung der Geschichtsphilosophie, daß das Sein einen Sinn habe, die der Philosophie überhaupt, besser gesagt: Die Geschichte ist der Sinn selber, wie das Sein Sinn selber ist.

Die Frage nach dem Sinn ruht hierauf, nur «für uns» ist die Antwort das zweite. Das ist kein circulus vitiosus, sondern ein circulus, der in der Betrachtung der Geschichte unvermeidlich

ist, wie Scheler ausgeführt hat [5]. Ueberall, wo nach letztem Sinn gefragt wird, ist das Individuelle aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Individuellen zu verstehen. Hier bewegt sich die Vernunft immerfort im Kreise, worin sie steht. Hier gilt das «resurgo eadem mutata». Selbst wenn man erklärt, der Sinn der Geschichte sei ihr Unsinn — ein tiefes Wort, wenn nur der Begriff «Unsinn» recht verstanden wird — entgeht man der Sinnfrage nicht. Und wenn Theodor Lessing über diese «petitio principii» spottend seine These aufstellt «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen», so ist da nur die Seite des Subjektes gesehen und mindestens übertrieben. Es muß doch etwas Sinnvolles dem sinnerfassenden Subjekte dasein, Spuren von Sinn, Wegzeichen für den Suchenden, Mahnmale des Sinnes. Sie sind nicht vom Sinngebenden gesetzt; wohl aber können sie Stationen sein, zwischen denen Sinn gefunden zu werden vermag. Das sei dann immerhin Sinngebung genannt! Aber sie ist nicht erstlich, und nicht dem Sinnlosen gilt sie. Als Mittleres zeigt sich die Geschichte von Sinn und sogenanntem Sinnlosen. Weder ist sie «logificatio post festum», noch gibt sie sich dem Betrachter in ihrem vollen Sinne. Sondern von ihrem geheimen Sinn wird gewußt, der sich entfalten kann wie die Wahrheit in ihren inhaltlichen Besonderungen. Wie aber diese jeweilen vielleicht nur hypothetisch erkennbar sind, so ist der jeweilige Sinn zwischen sogenanntem Sinnvollen und Sinnlosen mitteninne. «Aber wer auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich!»

Dies Goethe-Wort wende uns zu den Propheten! Sie beharren auf dem Sinne, und sie bilden die Welt sich. Ihnen steht der Sinn fest, unerschütterlich, durch ihre prophetische Gewißheit. «Suchet mich und lebet!» ist der Ruf, den Amos im Namen Gottes an Israel richtet. Auch ein Suchen; aber Gott wird gesucht. Auch ein Forschen nach dem Sinne des Geschehens, aber im Wissen, daß von Gott her dieser Sinn komme, ja daß Gott selber dieser Sinn sei. Auch die Propheten sind suchende Menschen, nicht nur Aussagende dessen, was ihnen von der Gottheit geworden ist. Sie sind nicht bloß Ruhende «in te», sondern Ruhelose «ad te». Prophetie ist nicht nur, wie Spinoza im ersten Satz des Theologisch-Politischen Traktates definiert: «Prophetia

---

[5] «Transzendentale und psychologische Methode» (Leipzig 1900), S. 18 f.

sive revelatio est rei alicuius certa cognitio a Deo hominibus data.» Das ließe den Propheten als Menschen außer acht. Das ließe die ungeheure Spannung im Propheten unverständlich.

Der Prophet, dem von Gott Kunde und Auftrag geworden ist, will auch erkennen auf seine Weise und in den Maßen des ihm Gegebenen und die Wahrheit verkünden. Er müht sich mit dem ihm von Gott Mitgeteilten. Er sagt es oft nicht gleich, sondern reflektiert es: Prophet bedeutet Hervorsager und nicht Vorhersager, hat Bernhard Duhm trefflich formuliert, und Faschers Monographie «Prophetes» und andere Untersuchungen hierüber haben das bestätigt. Hervorsager des ihm von Gott Gewordenen und des ihm ganz Eigenen, das freilich hereingenommen ist in die göttliche Mitteilung. Dies der Grund, weshalb mitten in einem Gottesspruch ein eigener Gedanke, eine Interpretation, eine Kundgabe des Gefühls sich finden kann.

Denn die Begegnung von Gott und Propheten ist nicht so, daß das prophetische Ich hiedurch ausgelöscht würde. Sondern es bleibt gegenüber, es wird ihm geboten, sich aufzurichten, und es wird erhoben, wenn es unter der Wucht der begegnenden maiestas in den Staub gesunken ist. «Menschenkind, stehe auf, daß ich mit dir rede!», wird dem Hesekiel gesagt. Erst wenn der Prophet gegenübersteht und so Teilhaber der Begegnung ist, kann er angesprochen werden. Und diese Stimme hallt nach und drängt oft zum sofortigen Vollzug, oft aber wird der Spruch erst später geformt. Die Propheten scheiden hier direkte und indirekte Mitteilung.

Gerade dieses eigene Nachdenken, dieses Forschen über das Entbotene, ist die Stelle, an der vielleicht von einer Art Geschichtsphilosophie der Propheten gesprochen werden kann.

Der Prophet wartet des Wortes, und dieses Vorstadium ist ein Suchen, und nach der Offenbarung, welche letztes Geheimes bleibt, setzt oft wieder das Sinnen ein. Bei Jeremia sind diese Phasen besonders deutlich.

Für dieses Eigenartige, das Warten bis zur Begegnung, diese Spannung, welche das prophetische Ich noch bestärkt, sei Jes. 21, 1—10 genannt. Es sind «Urlaute der Prophetie [6]», auch

---

[6] S. Procksch: Jesaja I (Leipzig 1930), S. 259. Vgl. auch dort zur Uebersetzung.

wenn sie nicht dem Propheten des nach ihm benannten Buches angehören:

Es braust wie Stürme im Südlande fahrend,
Von der Wüste kommt's aus grausigem Land.
Ein Gesicht gar hart mir wurde entgegnet:
Der Räuber beraubt; der Verwüster verwüstet.
Heran, o Elam, o, Medien, pack an,
Und allem Geseufz bereite das Ende!
Drum sind erfüllt meine Hüften mit Weh,
Mich fasset der Schmerz der Gebärenden gleich.
Bin verwirrt zu hören, zu sehen verstört;
Es verwirrt sich mein Sinn, Entsetzen erschreckt mich.
Meiner Sehnsucht Nacht mir man wandelt in Beben.
Den Tisch gedeckt!
Gegessen, getrunken! Die Decke gebreitet!
Ihr Hauptleute, auf! Nun salbet den Schild!
Denn so hat gesprochen zu mir mein Herr:
Geh! Bestelle den Späher! Was er sieht, er entgegne!
Und siehet er Reiter, ein Paar von Rittern,
Einen Reiter zu Esel, zu Kamel einen Reiter,
So lausche er auf in eifrigem Lauschen!
Da rief der Seher:
Auf der Warte, mein Herr, da steh ich bei Tage,
Und auf meine Wacht bin nachts ich gestellt.
Und siehe, da kommt ein Paar von Reitern.
Die beginnen zu sprechen: Gefallen ist Babel!
Und all seine Bilder zu Boden geworfen!
Mein zerschlagen Kind, mein Sohn der Tenne!
Was vernommen ich habe vom Herren der Heere,
Der Israels Gott ist, entgegnet ich euch.

Das ist das Warten, das Horchen auf den Gang der Geschichte. Dunkle Zusammenhänge von Leib und Seele, von Ich und Doppel-Ich [7], von Gegenwart und Zukunft erscheinen uns hier in diesem Drama. Mit psychologischen Kategorien wie Halluzination oder Illusion würde nur ein Teil dieser Erscheinung gestreift. In diesen gespenstischen Regionen kann nur noch Ungefähres andeuten.

[7] Zu dieser Interpretation vgl. B. Duhm im Comm. z. St.

Zwei Iche sind in dieser Begegnung mit der Gottheit, die aber immer wieder durch Nachsinnen des irdischen Teilhabers unterbrochen ist, und durch Wahrnehmungen visueller und auditiver Art. Das erschöpfte Ich des Sehers sendet im Auftrag des begegnenden Gottes ein Ich aus sich heraus, den Späher, das sich von der physischen Erschöpfung zu lösen vermag und hoch auf der Warte, aus den Schranken des Raumes und der Zeit entlassen, Zwiesprache von Gott zum andern Ich gleichsam vermittelt, dabei aber doch wieder in Raum und Zeit lugend, Ereignisse in Raum und Zeit meldend. Und doch treffen sich da «Wo und Wann», alles ist simultan; Szenen auf mehreren Bühnen, nur die sprachliche Schilderung läßt sie sukzessiv erscheinen. Sobald einmal das Warten mit Schauen und Vernehmen belohnt ist, ändern sich Raum und Zeit in eine Raumzeit. In ihr steht der Prophet bei seinem Schauempfang, wo er Dinge auf einmal sieht, die sich auf unserm Plane bedingen. Dort die göttliche, hier diese Wirklichkeit für den Propheten.

Zwischen göttlicher und irdischer Wirklichkeit steht der Prophet, einmal mehr nach jener, das andere Mal, bei der Verkündung, mehr dieser zugewendet. Beherrschend aber ist die göttliche Wirklichkeit. Dem Propheten ist die abgrundtiefe Gotteswirklichkeit letztes Widerfahrnis.

Als personales Du, als fordernder, eifernder, grollender, sehrender und gerechter Gott, und als alles das begegnet die Gottheit dem Propheten, aber auch als gnädiger, erbarmender, treuer, lieber, guter Gott und als alles alles das. Dies ganz Unbegreifliche, dies tremendum und fascinosum — unzulängliche Kategorien für Unsagbares — ist so ergreifend von Jeremiah gesagt (31, 20):

«Ist mir denn Ephrajim ein so teurer Sohn
Oder ein lieb Kind?
Wie oft ich wider ihn rede,
Muß ich sein noch denken und denken;
Drum tobt ihm mein Eingeweid zu,
Erbarmen, erbarmen muß ich mich sein.»

Noch geheimnisvoller wird Gott in der Offenbarung. Das schützt vor aller Spekulation über seinen Wesensgrund. Der «deus revelatus» bleibt «absconditus». «In allen Angesichten

wird das Angesicht der Angesichte verhüllt und im Rätsel gesehen [8].»

«Wahrlich, du bist eine verborgene Gottheit,
Gott, Israels Heiland [9]!»

Aber nicht nur in der momentanen Offenbarung, sondern von ihr gerührt, suchen und finden die Propheten allerorten die göttliche Offenbarung mit allem ihrem Geheimen.

Im Menschen zumal, auch im individuellen, vielmehr aber noch in der Entwicklung von Gemeinschaften, vor allem Israels. Auch die Natur wird als Offenbarung von Gottes geheimnisvollem Wirken gesehen, der letzten Wirklichkeit für die Propheten. In der Sprache des Hymnos — von der Hymnenliturgie wohl beeinflußt — wird Gottes Offenbarung in der Natur vornehmlich bei Deuterojesaja und dann im Buche Hiob gefeiert.

Besonders aber ist es die Geschichte, wo Gott sich offenbart. Oder wie die Propheten es fassen: Gottes Offenbarung, das wird dann die Geschichte. Israel ist von früh gewöhnt worden, auf die Geschichte als die Offenbarung Gottes zu achten. Ist doch das Verhältnis Gottes zu Israel in einem Bunde beschlossen, in dessen Ergehen sich der göttliche Kontrahent erweist. Die Propheten sehen den Sinn von Israels Geschichte als einzige Offenbarung Gottes. Und ebenso den Sinn der Geschichte der anderen Völker, deren Geschichte mit der Israels verflochten ist. Alle Geschichte hat ihren Sinn in dem ständigen Hereinragen des Göttlichen: das ist die prophetische Geschichtsphilosophie.

Zunächst sei bemerkt: Die Propheten wollen keine Philosophie und keine Theologie bieten, weder ist es ihnen um eine scharfe Beweisführung noch um eine gelehrte Lösung religiöser Probleme zu tun. Jede Spekulation liegt ihnen völlig fern. Sie wollen auch nicht ergründen, welches die ersten Bedingungen des Seins, die letzten Prinzipien des Geschehens sind. Sie reden unter dem Walten der göttlichen maiestas, die auf ihnen oft in beinah erdrückender Schwere wuchtet. Diese Gotteserfahrung in Israel hat Herman Schmalenbach trefflich geschildert: «Nicht geschautes Bild wie bei den Griechen ist in Israel Gott, sondern

---

[8] Nikolaus von Kues: «De visione dei» (p. 101 der Pariser Ausg. von 1514).

[9] Jes. 45, 15.

lodernder Brand und brausende Stimme, dahinfahrendes Wehen blasenden Sturmes ist er, aus dessen rauschendem Fluge die irdischen Dinge, hingestreute Trümmerstücke, die gesetzlos niederfallen, Puls und Drang und wildes Wollen als auch in ihnen noch lebendigen Atem des göttlichen Windes mitgenommen haben [10].»

Jeremiah hat das so tief empfunden:

Du hast mich betört, Herr, und ich ließ mich betören,
Du hast mich gefaßt und du hast es gekonnt.
Und ich bin ein Gelächter worden den ganzen Tag;
Alle spotten mein.
So oft ich rede, muß ich schreien, Unrecht! Gewalt! rufen.
Das Wort des Herrn ist mir zum Schimpf worden
Zum Hohn den ganzen Tag.
Da sagt' ich: ich denk nicht mehr dran, rede nimmer in seinem Namen.
Da war's in mir wie glühend Feuer, gepreßt in meinem Gebein.
Ich mühte mich, es auszuhalten, aber ich kann es nicht [11].

Das ist der göttliche Zwang, der den Propheten drückt, ohne ihn zu zermalmen, weil er dastehen muß, zu vernehmen und zu künden. Wer dem Göttlichen zu nahe kommt, wird erschlagen, wer sich ihm verschließt, wird verbrannt. So gefährlich ist das Göttliche. Es springt auf einen die göttliche «ruach», wie der Löwe auf seine Beute.

Darum ist es so schwer, über die von den also Ergriffenen begriffene Geschichte zu fragen, wie sie aller Dinge Sinn sei. Weil die Antwort so einfach zu sein anmutet: Gott.

Doch furchtbar ist, wie da und dort
Unendlich hin zerstreut das Lebende Gott.
(Hölderlin «Patmos».)

Er ist der Sinn und der Sinngebende, und das Geschehen ist seines Sinnes Offenbarung. Aber dieser Gott ist nicht der Gott, welcher mit der Vernunft eins ist, der in seiner göttlichen Vorsehung den absoluten vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht. Den Plan der Vorsehung sucht Hegel zu erkennen, dem Ratschlusse Gottes will der Prophet lauschen mit hellem Ohr allen Morgen, wie der Lehrling auf seinen Meister [12]. Für

[10] «Leibniz» (1921). [11] 20, 7—9. [12] Jes. 50, 4.

die Propheten wie für Hegel steht es fest, daß Gott in der Weltgeschichte, sie wirkend, erscheine. Hegel philosophiert darüber, er legt die Entfaltung des Weltgeistes dar. Die Propheten wollen selber wirken in diesem göttlichen Tun, wovon sie erfaßt sind. «Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr hat gesprochen, wer würde nicht Prophet?»

Mit diesem Analogieschluß versucht Amos (3, 8) die prophetische Berufung der natürlichen Kausalität einzureihen.

«Ich bin erfüllt von Kraft, Rechtsinn und Heldenmut, Jakob seinen Frevel, Israel seine Sünde zu entgegnen», bekennt Micha (3, 8) von sich.

Alles, was sie aussprechen, hat Gott zu ihnen und in ihnen gesprochen. Des Glaubens sind sie. Denn auch ihr Sinnen ist Reflektieren des von Gott her zu ihnen Gelangten. Worin diese ihre religiöse Erfassung besteht, ist nicht zu zerlegen; sonst wäre es keine Offenbarung, wenn sie plan daläge. Hier gilt es, sich vor dem arcanum zu bescheiden. Divinum est ineffabile.

Dies aber ist «prophetischer Geschichtsphilosophie» Anfang, Mitte und Ende: Gott. Hier wird der Rahmen jeder Geschichtsphilosophie gesprengt, weil da völlig ernst gemacht ist, daß kein Prinzip und keine Entwickelung die Geschichte ist, nichts derart erstlich, sondern die Gottheit. Gott allein ist der Sinn, das einzige große Wahrzeichen, auf welches alle Spuren des Geschehens und des Sinnes zurück sich wenden. Er hält die Fäden von allem und jedem in Händen:

«Wer mißt mit seiner hohlen Hand die Wasser,
Greift den Himmel mit der Spanne,
Faßt mit dem Dreiling den Staub der Erde?
Wägt mit der Waage die Berge
Und die Hügel auf dem Schalenpaar?
Wer greift den Geist des Herrn,
Ist sein Ratgeber, daß er ihn unterwiese?
Mit wem berät er, daß er ihn schulte im Recht,
Daß er ihn lehrte den Pfad der Erkenntnis?
Da, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer,
Wie ein Flöcklein an der Waage sind sie gezählt.
Da, die Inseln wiegen wie das Stäublein . . .
Alle Völker sind wie nichts vor ihm,
Noch weniger als null und nicht zählen sie ihm . . .

Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnele?
Habt ihr's nicht erfahren, ist's euch nicht entgegnet am Anfang?
Habt ihr's nicht gelernt seit Gründung der Welt?
Der thronet über dem Kreise der Erde,
Wie Heuschrecken sind ihre Bewohner.
Der die Himmel ausspannt wie einen Flor,
Sie breitet wie ein Zelt zum Wohnen.
Der die Fürsten dem Nichts hingibt,
Zu Schatten macht die Lenker der Erde.
Kaum sind sie eingepflanzt, kaum eingesät,
Kaum wurzelt ihr Stock in der Erde,
Da bläst er sie an, und sie welken,
Der Sturm trägt sie fort wie die Stoppeln [13].»

Das ist die theozentrische Gesinnung des Propheten. Alle Welt spricht er an. Denn diese unvergleichliche Gottheit ist Herr aller Welten. Der Prophet kann das nur noch im Hymnos sagen. Neben dem Kosmos erscheint die Geschichte. Auch hier waltet der Herr allein als König, wie am Neujahrsfeste die Juden ihrem Gottkönig huldigen: «Himmel und Erdkreis erbeben aus Angst vor dem König.» Das ist der rex tremendae maiestatis, vor dem die Völker ein Nichts sind. Unvergleichlich thront er über allem, was sich drunten so breit macht. Die Babylonier, die Assyrer, die Aegypter, sie sind alle nichts. Dieser Prophet hat keine Furcht oder Bewunderung vor dem, was die Weltvölker politisch, militärisch, kulturell geleistet haben oder bedeuten; die blutigen Kriege, Haß und Wettstreit der Weltmächte, Kunst, Aufstieg, Verfall: all das kümmert ihn nicht. Hundert Jahre später hat Herodot die Welt erfahren und wissensfreudig vieles gelernt und aufgezeichnet; man erzählte sich von den sieben Weltwundern, was die Menschheit doch alles fertigbringe, und der fromme Sophokles sagt: Nichts ist gewaltiger als der Mensch. Für diesen Propheten ist all das null und nichtig: Heuschreckengewimmel. Wie anders diese Frömmigkeit als die griechische!

Ihr ist, wie Platon am Schlusse des «Timaios» sagt, die Welt ein Kosmos, Ordnung und Zier, sichtbarer Gott. Freilich auch nicht immer. Für Deuterojesajah ist alles hier, die Welt und ihr

[13] Jes. 40, 12—25. Zur Uebersetzung siehe Paul Volz, «Jesaja II» (Lpz. 1932), S. 6 ff.

Gang, Hinweis auf Gott. Nur er soll in allem gesucht und gesehen werden. Er ist der Herr über Welt und Weltgeschichte. Was muß das ein Gott sein, vor dessen Hauch die gewaltigen Weltherrscher wie nichts vergehen! Er setzt Könige ein und holt sie wieder von ihren Thronen, heißt es in den schon viel mehr reflektierenden Daniel-Legenden, welche mit ihrer Periodisierung in vier Weltreiche mehr apokalyptisch als prophetisch sind.

Aber der Ruhm Gottes, die große Leidenschaft ist auch in ihnen vernehmbar. Die entschlossene Zuwendung zu dem Einen, welcher der Erste und der Letzte ist und außer dem es keinen Gott gibt, wie Deuterojesajah es verkündet [14] «Ich bin der Herr und keiner sonst. Außer mir ist kein Gott, der Licht werden läßt, Finsternis schafft, Heil bringt und das Böse schafft. Ich der Herr mache das alles [15].» Das ist der reinste Ausdruck des prophetischen Monotheismus, nicht nur eine Auseinandersetzung mit dem Parsentum, sondern mit der Religiosität des Altertums überhaupt, mit Chthonischem und Siderischem, mit Empfindungen und Glaubensmeinungen, die ihren Ort im Menschen haben. Sowohl der kosmische wie der ethische Dualismus sind hier nicht geleugnet, aber sie sind mit einer ungeheuren Glaubenskraft aufgehoben in den einen Gott. Wo solch ein energicum zu Gott hindrängt, da kann in Augenblicken höchster Ergriffenheit alles Geschöpfliche wie nichts erscheinen.

Dies ist aber der äußerste Fall und beim selben Deuterojesajah stehen auch sehr positive Aussagen über den Sinn der Geschichte. Das ist in der Hochspannung, worin der Prophet leben muß, begründet. Beim selben Jeremiah, der da aufschreit: Du hast mich betört! finden wir auch das wundersame Wort (2, 2): «Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, der Liebe deiner Brautzeit, als du mir nachgingest durch die Wüste, durch unbesätes Land.» Und dann blickt Jeremiah zurück auf die Geschichte Israels und versucht, sie zu deuten: All das Arge, wovon es betroffen, geschieht ihm: «Weil du den Herrn, deinen Gott, verlassen, der doch dein Führer ist auf dem Wege.» Das ist der Drehpunkt, und die ganze Geschichte ist das Wort Gottes, die Manifestation Gottes in Raum und Zeit, die durch sein

---

[14] 44. 6. [15] 45, 5 a und 7.

Schöpfungswerk geworden sind. Darin sind alle Propheten bei allen ihren persönlichen Verschiedenheiten völlig eins. Seien darum nur zwei besonders ergreifende Zeugnisse genannt. Das erste ist von Hosea und bezieht sich auf das Nordreich Israel. Hier ist auf jedes Wort zu horchen; wieviel wird man in jedem finden! In einem berühmten jiddischen Liede heißt es:

Wenn ihr Kinderlein älter werdet,
versteht ihr es allein, wieviel Tränen in den Buchstaben liegen.

Ganze Theologien kündet der Prophet oft in ein paar Worten, Philosopheme auch. Aber weder die Absicht noch die Zeit hat er, dies zu entfalten. Vielleicht könnte er es auch nicht «more philosophico».

«Als Israel jung war, hatte ich es lieb,
Aus Aegypten lockte ich meine Kinder.
Je mehr ich sie lockte,
Um so mehr entfernten sie sich von mir.
Sie schlachteten den Baalen, opferten den Bildern.
Aber ich führte doch Ephrajim,
Nahm ihn auf meine Arme.
Doch er merkte nicht, daß ich ihn heilte.
Mit Seilen der Huld zog ich ihn, mit Banden der Liebe;
Ich war ihnen wie einer, der einen Säugling aufzieht.
Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen. —
Zurückkehren muß er nach Aegyptenland
Und Assur wird sein König,
Weil sie nicht umkehren wollten.
Das Schwert kreist in seinen Städten,
Vertilgt seine Söhne, frißt ihre Gebeine.
Mein Volk ist krank an seinem Abfall,
Ruft zum Baal, aber der zieht nicht auf.
Wie könnt' ich dich dreingeben, Ephrajim?
Dich umsonsten, Israel?
Wie könnt' ich dreingeben wie Adma,
Dich hinlegen wie Zeboim?
Mein Herz dreht sich in mir,
Mein Erbarmen ist ganz entbrannt.
Nicht werde ich tun in der Glut meines Zorns,
Nicht Ephrajim wieder vernichten.

Denn Gott bin ich, nicht Mensch.
In deiner Mitte heilig,
Und tilgen werde ich nicht [16].

Die Fürsorge Gottes, seine Enttäuschung durch den Wandel seines Kindes, sein Zorn darüber und doch sein Erbarmen! Er ist Gott und nicht Mensch, heilig; er hat das Vorrecht, unendliches Erbarmen haben zu dürfen. Das erhöht nur noch seine Glorie, wie es im einhundertdreißigsten Psalme aus den Tiefen gerufen wird: «So du Sünden behieltest, Herr, wer könnte bestehen! Doch mit dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte.»

So sieht der Prophet die beiden Seiten. Hier Abfall und dort Gnade. In Israels ganzer Geschichte zeigt sich das. Es wäre dem Untergange ganz reif, aber doch bleibt ein heiliger Rest, wie die Propheten das vielfach nennen, einen volkstümlichen Gedanken der sogenannten Heilsprophetie wohl aufgreifend. Die Geschichte ist die Offenbarung von Gottes Gnade. Zu ihm müssen die ob ihres Abfalls Geschlagenen umkehren, und der Prophet läßt sie ein Bußlied sagen und die Gottheit gibt darauf Antwort:

Kommt, laßt uns umkehren zum Herren!
Er hat uns zerrissen und soll uns heilen,
Er schlug uns und soll uns verbinden!
Er soll uns beleben nach zweien Tagen,
Am dritten Tag lasse er uns aufstehen,
Daß wir leben vor seinem Angesicht!
Wir wollen erkennen,
Wir wollen darnach trachten, den Herrn zu erkennen!
So wie wir ihn suchen, finden wir ihn.
Er komme zu uns wie der Regen,
Wie der Herbst die Erde befeuchtet! —
Was soll ich dir tun, Ephrajim?
Was soll ich dir tun, Israel?
Eure Huld ist ja wie das Morgenwölklein,
Wie der Tau, der früh vergeht [17].

---

[16] Hos. 11, 1—9. Zum Texte siehe E. Sellin: Das Zwölfprophetenbuch I (Lpz. 19292 u. 3).

[17] Hos. 6, 1—4. Siehe Sellin a. a. O.

Die Ratlosigkeit Gottes, rastlose Liebe, bittere Frage eines Enttäuschten — und doch mit welch unsagbarer Wehmut und Innigkeit fragt dieser Gott! Er wirbt um die Seinen. Ihre Geschichte ist ein steter Versuch Gottes mit ihnen. Er hat sich des Kindleins angenommen, das draußen auf dem Felde lag, ausgesetzt, strampelnd in seinem Blut. Er ging an ihm vorüber, er wusch es mit eigener Hand, er zog es groß mit so viel Liebe, wie nur Gott haben kann. Und als es in die Reife gekommen, ist es ihm fortgelaufen und hat sich in Fremde verguckt.

So sieht Hesekiel (16) des Volkes Geschichte. Undank für so viel Güte! Nichts als Abfall! Der Prophet wägt nicht, sichtet nicht, ob auch noch Heiles darunter. Kein Heiles von der Fußsohle bis zum Scheitel, wettert Jesajah. Er fragt auch nicht, wie dieser sogenannte Abfall geworden sei, die politischen, ökonomischen, kulturellen Bedingungen, welche Thema einer profanen Geschichtsbetrachtung sind. All das läßt er beiseite. Er sieht nur Gott und des Volkes Entfernung von ihm. Wehe, wenn dieser enttäuschte Gott sich einmal erhebt! «Ich komme an dich!», ist die dafür immer wiederkehrende Formel, das «futurum instans». Bei Hosea haben wir schon in den sanften Lauten ganz andere Töne vernommen. Für das, was wir hier meinen, das Gericht in der Geschichte, sei das ungeheure Kehrverslied des Jesajah genannt. Wenn das in der Ursprache vernommen wird, ist einzusehen, was Herder so ergriffen von der hebräischen Sprache gesagt hat: Sie tönt nicht wie die griechische, sie haucht Gottes Odem, sie lebet:

Der Herr verwarf sein Volk, des Herren Haus,
Denn sein Land ward voll aus Osten,
Voll Zauber und Schwarzkunst gleich den Philistern,
Und mit Fremden tauschet es Handschlag.
Und sein Land sich füllte mit Silber und Gold,
Und sein Land mit Rossen sich füllt,
Und es hat zahllose Wagen zum Krieg.
Und sein Land sich füllet mit Göttern,
Und es hat der Nichtse zahlloses Heer.
Das Werk seiner Hände betet es an,
Das seine Finger gefertigt.
Dann zerstören sie ihre Götter, zu gehn in den Fels, im
Staub sich zu bergen.

Vor des Herren Graus und seiner herrlichen Pracht,
Wann er aufsteht, die Erde zu schrecken.
Des Menschen Hochmut versinkt, und der Männer Stolz geht unter,
Und erhaben allein ist der Herr an jenem Tag.
Denn ein Tag vom Herren der Heere droht allem, was hoch und stolz,
Und allem, was groß und erhaben.
Und allen Libanonzedern und allen Eichen von Basan,
Und allen hohen Bergen und erhabenen Hügeln,
Und jedem hohen Turm und jeder steilen Mauer
Und allen Tartessosschiffen und allen Fahrzeugen der Lust.
Und des Menschen Hochmut geht unter,
Und erhaben allein ist der Herr an jenem Tag.
Jenes Tags wirft der Mensch seine Götter, Gemächte aus Silber und Gold,
Die einst er sich schuf, sie anzubeten,
Zu Maulwurf und Fledermaus,
Zu dringen in Felsengeklüft und Versteck in der Steine Spalten zu suchen
Vor des Herren Graus und seiner herrlichen Pracht,
Wann er aufsteht, die Erde zu schrecken [18].»

Diese Drohung ist nicht nur gegen Juda gerichtet, sondern gegen alle Welt. Die Botschaft des Propheten wendet sich an alle, weil ihr Gott aller Gott ist. Die Drohung geht gegen Juda aus, aber sie bleibt nicht bei ihm stehen. Mag auch der reine Monotheismus erst beim Deuterojesajah ausgesprochen sein, vorhanden ist er schon bei den Früheren, für die Gott in der Geschichte aller Völker sich offenbart. So schon im «Völkergedicht» des Amos, wo allen umliegenden Völkerschaften Schlimmstes vermeldet wird, weil Jahwe eingreift. Denn sie haben grundlegende Prinzipien der Sittlichkeit verletzt. Gottes Plan erfaßt nicht nur Israel: «Seid ihr mir nicht wie die Mohren, ihr Israeliten? Habe ich nicht die Israeliten aus Aegypten heraufgeführt, die Philister aus Kreta, die Aramäer aus Kir? [19]» Israels Herausführung aus Aegypten ist nicht Besonderes, und es

[18] Jes. 2, 6—21. Siehe O. Proksch: Jesaja I (Lpz. 1930), z. St.
[19] Am. 9, 7.

soll sich nicht immer großtun damit und auf Erwählung pochen. Ja, Erwählung! «Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde, darum ordne ich euch zu all eure Fehle [20].»

Natürlich steht Israels Geschichte im Mittelpunkte prophetischen Sinnens. Jesajah etwa war des Glaubens, Jahwe lenke die Geschicke der Völker für seine Zwecke an seinem Volke. Jeder Prophet deutet auf seiner Warte die Zeichen der Zeit; sie sind «Sturmboten, wenn ein geschichtliches Gewitter aufzieht», sagt Wellhausen so schön. Und das sind sie, weil sie Gottes hallenden Gang in der Geschichte mit feinem Organe vernehmen.

Gott hat mit allem seinen Plan, den er keinem Menschlichen ganz mitgeteilt hat. Dieser Begriff des Planes, der im Buche Hiob zu den zentralen gehört, ist die Vorbereitung zum Begriffe der providentia, der im Denken Platons und vorzüglich der Stoa so bedeutsam ist und ein gut Teil dazu geholfen hat, eine Verbindung von Jüdischem und Hellenischem zu ermöglichen.

Im Plane Gottes ist der Assyrer die Zuchtrute Israels [21]. Aber die Zuchtrute vergeht sich, überschreitet freventlich ihren Fug [22]. «Ich selber habe das getan!» Die Axt wähnt zu fällen und will nicht mehr wissen, von wem sie geführt wird. So blickt Jesajah in das Geschehen seiner Tage, das für ihn Weltgeschichte ist. Das gewaltige Assur muß fallen, weil es seiner Aufgabe überwachsen ist:

«Durch die Kraft meiner Hand hab ich's getan
und durch meine Weisheit, denn ich bin gescheit.
Daß ich Völkergrenzen verrückte, geplündert ihre Schätze.
Und meine Hand ergriff wie ein Nest den Reichtum der Völker,
Wie man Eier, verlassene, ausnimmt,
Hab ich eingenommen alles Land;
Da half kein Flügelschlag
Und Schnabelsperren und Zwitschern.»

Das ist die Vermessenheit des Welteroberers. Seine Selbstvergötterung ist der Gegensatz zum Glauben. Drum kann er nicht währen. Denn «Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.» Er wird verworfen von Gott, der Hybris nicht duldet. Wenn die Zeit

[20] Am. 3, 2. [21] Jes. 5, 25 ff. [22] 10, 5—15.

reif ist, schreitet er ein: «Ich warte, schaue ruhig zu an meinem Ort, wie flimmernde Glut im Sonnenlicht, wie Taugewölk in der Ernteglut [23].»

Weil Gott so ausgreift, ist für keinen der Propheten Israels Geschichte isoliert; sie stellen sie hinein in das, was ihnen Weltgeschichte ist. Sie künden auch andern Völkern, weil Gott alle in seinem Plane hat.

«Wer wirkt und waltet,
die Geschlechter von der Ferne rufend?
Ich, der Herr, bin der Erste
und bei den Letzten bin ich's!
Die Inseln schauen und schaudern,
der Welten Enden erzittern [24]».

Der Spruch meint das Nahen des Kyros. Aber nicht vor Kyros, vor Jahwe, dem Heiligen, der in der Geschichte naht, zittern die Völker Asiens. So deutet der Prophet die Zeichen seiner Zeit, und die Geschichte ist ihm das vornehmste Gebiet, worin er seinen Gott findet.

Die Gottheit macht den Propheten sinnen und bringt ihm den Weg ihres Sinnens entgegen, welchen der Prophet teilweise wieder den andern entgegnet [25]. Gott offenbart sich den Menschen in der Geschichte, aber die Menschen offenbaren sich auch Gott in der Geschichte. Daß diese Offenbarung recht sei, bahnen die Propheten eine Straße dem Volke, das in der Wüste wandert, damit es ein großes Licht sehe. Sie haben die Geschichte Israels gleichsam geschaffen und Israel den Blick für seine Geschichte gegeben. Von ihnen an sieht Israel seine Geschichte in mannigfachen Brechungen, aber doch immer noch etwas in der Sicht der Propheten. Und das geht über Israel hinaus. Augustinus, den manche als den Vater der Geschichtsphilosophie ansprechen, ist sehr von der prophetischen Auffassung der Geschichte abhängig, wenn auch mehr von ihrer apokalyptisch periodisierenden Schematisierung im Buche «Daniel», einer Versteinerung beinahe prophetischen Sinnens.

Den Blick für die Ereignisse, sie sub specie divini in den

---

[23] Jes. 18, 4. [24] Jes. 41, 4—5.

[25] Hebr. «higgīd» von «neged» gegenüber.

Maßen des der Kreatur Verstatteten zu betrachten, suchen die Propheten zu üben, hinhorchend oft beklommenen Herzens zum Halle ihres Gottes, der über die Welt wandelt und mit ihnen geht in seiner Allgegenwart. Und doch ist er auch furchtbar ferne, dieser Gott, vor dem alles Geschöpf sündlich ist, wie es in der gewaltigen Berufungsvision des Jesajah ausgesprochen wird. Aber gerade dort, wo das «Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere» vernommen wird, «hoch und heilig thronend», ist zugleich auch gerufen, daß die Fülle der Welt sein «Kābōd» sei, seine gravitas. Und die Säume seines Kleides wallen über seinen Thron, und Feuerdrachen umstehen ihn und hüllen sich vor dem Glanze des Königs. So unendlich ist sein Kleid, daß es vom Himmel bis zur Erde reicht, die Halle erfüllend. Hier hat viele Mystik eingesetzt.

Der Himmel ist sein Thron und die Erde seiner Füße Schemel, heißt es im Tritojesajah. «Ueberall, wo du in der Schrift die Macht Gotes findest, dort findest du auch seine Milde», meinen die alten Lehrer der Juden [26]. Die absolute Transzendenz des rex tremendae maiestatis und diese innige Teilnahme hier gibt dem prophetischen Gottesbegriff die geheimnisvolle Spannung, die lockende Ergriffenheit. Und das überträgt sich auf die Geschichte, der von Gott geschickten. Aber den Menschen und den Völkern hat er Freiheit gelassen, daß auch sie Handelnde sein können in den ihnen bedingten Bahnen, die sie einhalten oder überschreiten wie Assur. Es ist eine «cooperatio» von Gott und Mensch, die aber endgültig nur als «operatio dei» von den Propheten gefaßt wird. Gott kommt den Handlungen der Menschen zuvor — das «praevenire» im Sinne Augustins, wie es Heinrich Barth mit so viel Umsicht interpretiert hat [27]. Die Propheten verstehen des Menschen Tätigkeit und das Geschehen der Welt von Gott her. «Nulla vero facit homo, quae non facit deus, ut faciat homo [28]. Das ist auch prophetisch. «Deus sic in nobis operatur, ut et nos operemur [29]. Das ist Bedingnis prophetischen Wirkens. Dieses unergründliche Fluten zwischen Gott und Geschöpf ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte

---

[26] Bab. Megillāh 31 a.

[27] «Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins» (Basel 1935).

[28] Aug. ep. Pel.

[29] Aug. Serm. 13.

zumal. Und doch bleibt die Geschichte unübersehbar, im Ursprung und Ziel. Denn der allein letzte Wirkliche ist unerforschlich, der immer Selbige.

Wirklichkeit ist zuletzt nur Gott, und wirklich ist den Propheten im eigentlichen Sinn ein Menschenwesen nur, wenn es zu Gott hingewendet ist. «Durch Umkehr und Ruhe wird euch geholfen, im Stillesein und Vertrauen ist eure Kraft [30].» Daher dieser ständige Ruf: Kehret um! Und wie um diese Korrelation von Mensch und Gott handgreiflich zu machen, heißt es bei Sacharjah, und im «Maleachi» ist es wiederholt: «Kehret um zu mir, daß ich zu euch umkehre!» Und vom Menschen her die Bitte im fünften Klagelied am Schlusse: «Laß uns umkehren, Herr, daß wir umkehren!»

Gebot und Bitte, wenn sie zusammenkommen, schaffen die Versöhnung in dieser von den Propheten so furchtbar aufgerissen vorgehaltenen Geschichte. Denn in der Umkehr ruht die große Wende; die lange erwartete naht uns gleich Träumenden. Alle die Tage sind Hinleite zum kommenden Tag. Von ihm her wächst ihnen der Sinn. Jener Tag ist nicht bloß der Tag des Heiles, sondern Gerichtstag für alle Welt. Da wird alles Gewesene noch einmal präsent, es wird rekonstruiert gleichsam vom König am Tag des Gerichts. Aber dieses Gericht ist nicht das Letzte, das Eschaton ist das Heil. Dies bleibt von Geschlecht zu Geschlecht. Dies ist das Ziel der Geschichte, der Schālōm, die Ganzheit, die Erfülltheit, wo alles Endliche ins Unendliche eingetan ist. In ewiger Präsenz ist dieses Heil im heiligen Gott, und doch wird er es einst herbeiführen — das Paradoxon der Religion. Denn das Heil ist der ewige Gott, der in einem Heil schafft zum Ende der Tage. Dieses ist die Hinkehr zu uns, die «Panim», die Gott uns zuträgt. Darin hat Gott seine Geschichte für uns, welche die unsre verbürgt. «Er schläft nicht und schlummert nicht, der Hüter Israels»; in einer creatio continua schafft er jeden Tag das Schöpfungswerk, beten die Juden allen Morgen. Das ist auch der Grund, weshalb in den Benedeiungen des Judentums die «*δυνάμεις*» und die «*ἀρεταί*» Gottes präsentisch gefaßt sind.

So ist für die Propheten, wenn sie «sub specie aeternitatis»

---

[30] Jes. 30, 15.

erschauen, alles gegenwärtig. Da ist die ferne Vergangenheit wie dieser Augenblick, und die ferne Zukunft hat sich schon ereignet und hält ihr Auge auf uns gerichtet. Drum ist sie im «perfectum propheticum» ausgesagt. Der Prophet ist kein Vorhersager, weil das, was er von einer anscheinenden Zukunft sagt, für ihn im Augenblicke der Aussage schon da ist, mag er auch vom Ende der Tage, von jenem Tage sprechen. Das Band der Dauer der Zeiten hat sich zusammengewickelt in die Gegenwart, aber die ewige. Daher sind die Fehle der Vergangenheit so vorzuwerfen, weil sie jetzt da sind, nicht weggespült im Meer des Gewesenen, Vergessenen. Darum kann nur die radikale Umkehr durch göttliche Gnade das Neue schaffen, durch Gabe neuen Geistes und eines Bundes mit dem Herzen, wie Jeremiah erkannt hat. Das ist das Messianische in der Geschichtsauffassung der Propheten, mögen auch manche den Gedanken des Messias überhaupt nicht kennen und die Vorstellung dessen bei jedem sehr verschieden sein. Eins haben sie alle: Die Richtung zum Kommenden, welches das Vergangene aussöhnt. Beide aber sind gleich da ihrem Blicke, und der Sinn nach der Zukunft ist zugleich immer an Vergangenes gewendet. Dies verdichtet sich bei manchen in der volkstümlichen Heilkündungen entnommenen chiliastischen Erwartung, daß Urzeit und Endzeit einander entsprechen. Das könnte kyklisch anmuten, aber es ist die Folge — bei den Schriftpropheten wenigstens — dieses Zeitbegreifens, dieser Hereinnahme der Zeit ins Ewige, indem sie aber doch Zeit bleibt. Aber nichts Zeitliches vergeht restlos, es bleibt sein Sinn als Offenbarung Gottes im Geschehen. Was vorhin das Logische genannt worden ist, durch welches erzählbar und erkennbar wird, das ist hier die Offenbarung. Sie ist den Propheten der Schlüssel zur Geschichte. Diese ist ihnen erst Geschichte in bezug auf den ständig in seinem Wirken sich offenbarenden Gott. «Kampf zwischen Glauben und Unglauben» ist auch ihnen die Geschichte. In Forderung gibt sich die Gottheit zu erkennen. Sie will auch, daß das Heil vom Menschen mitgeschaffen werden soll. Paul Häberlin würde sagen: Die Moral wird in die religiöse Situation hereingezogen; es ist eine moralistische Religion. Man hat das auch den ethischen Monotheismus der Propheten genannt, und Hermann Cohen baut auf ihm seine «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums».

Mag es auch aus den von uns gebrachten mannigfachen Kündungen oft scheinen, dieser Gott sei ganz unberechenbar, ganz gesetzlos fallen seine Entscheidungen, so ist das wohl so und Ausdruck des Numinosen. Aber die Gottheit hat auch ihr «rationale», ihren Plan. Sie will die Verwirklichung des Guten, sagen die Propheten; den Menschen ist das freilich kaum faßbar. Aber dennoch ist das die Seele der Geschichte. Darum offenbart sich Gott der Menschheit und die Menschheit sich Gott, daß Gott ihr die Welt als ihre gebe und sie Gott eine Welt bereiten soll. Das ist es, was gesagt ist: «Meine Wege sind nicht eure Wege, meine Gedanken sind nicht eure Gedanken.» Die Geschichte hat ihr Geheimes, das Gottes ist — «und wir sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit» (Jakob Burckhardt) — und ihr Geoffenbartes, zu tun, was geboten, welches sich zusammenfassen läßt in der Präambel des Heiligkeitsgesetzes (Leviticus 19): «Heilig sollt ihr werden, denn heilig bin ich euer Gott.» Dies Gebot, dies nur im Sollen erfüllbare — auch da nur vielleicht — aber nimmer im Sein, gibt der Geschichte ihren Sinn, ihr sittlich Drängendes, «ihre große Sehnsucht und ihre Zuversicht, den großen Hunger nach der Gerechtigkeit, die große Gewißheit der Gerechtigkeit — diese Erwartung, die nicht nur wartet, sondern sich gesendet weiß, diese Sendung, die nicht nur zu gehen, sondern zu warten vermag» (Leo Baeck). Es ist die Einheit der Gegenwart in der Fülle der Zeiten, der Glaube an den Allgegenwärtigen in allem Widerwärtigen.

Mit dem Worte: «Der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit» (5, 16) hat Jesajah den Sinn auch der Geschichte gefaßt. Das ist prophetische Geschichtsphilosophie, wenn nach allem dem noch das Wort verstattet ist. Die Geschichte ist die Geschichte von der Heiligung des heiligen Gottes. Damit alle erkennen, daß ich Gott bin, heißt es so oft bei Hesekiel. Deshalb wirkt Gott, damit erkannt werde aus der Geschichte, die er entwickelt aus seinen Händen bis zu den «debiti fines». Und indem sie sich abwickelt in die Unendlichkeit, wird als Zeichen dessen die Zeit, Symbolon ihres Schöpfers. Und alles, was sich da ereignet, ist das Auge Gottes, welches uns trifft und sich widerwirft in tausenden Augen. Wie einen Ring trägt der herrliche Gott diese Welt, an dem ihre Tränen verperlen. Einst wird

er sie wegwischen aus jedem Angesicht, heißt es in der Jesajah-Apokalypse (25, 8).

Das prophetische Sinnen über Geschehen gipfelt in dieser prophetischen Sehnsucht, daß Gott die Himmel aufreiße und der Welten Weh wende. Daher der bittende Ruf: Bring nahe den Tag, der weder Tag ist noch Nacht! Das wäre der Tag der Ewigkeit, wo das Ewige selber könnte gehalten werden in der Fülle seines «Schālōm». Der finis, welcher aeternitas ist. Die sehnende Seele ruft dem Wächter, der hinhorcht auf den Gang des Geschehens: «Wächter, wieviel von der Nacht?» Und der antwortet ihr hinweisend auf den Sinn des Geschehens, die Ewigkeit, welche heilend die Zeit zu sich aufnimmt:

«Athā bhōqer wetām lājlāh.»

Morgen kommt, dann ist vollendet die Nacht (Jes. 21, 11—12).

Auch in der Nacht aber heiligt sich die Gottheit in Gerechtigkeit und am Morgen, wann die stöhnende Erde eingeht in die göttliche Harmonie der Sphären.

Mitten im letzten Kriege hat Karl Joël seinen Vortrag: «Die Vernunft in der Geschichte» mit diesem Gedanken geschlossen. Am 27. März wäre er achtzig Jahre alt geworden. Sei ihm dieses Wenige zum Gedenken!