

Zeitgenossen im Heiligen Land und in der Diaspora. Die damals Versagenden müssen wir beklagen. (Wenn auch mit dem Apostel bejubeln, daß ihr Versagen uns das Heil erschloß, Röm 11, 28 ff.) Für die Zwischenzeit gilt, daß eine eigenmächtige jüdische Assimilation — individuell oder kollektiv! — so wenig möglich ist, wie auch nach der Heilsverfehlung der Wüstengeneration durch ihren Unglauben an die Verheißung (Num 13; 14) infolge der Niederlage von Horma (Num 14, 40 bis 45) eine Besetzung des Heiligen Landes vor der gottgewährten Stunde undurchführbar blieb.

Gottbeauftragte Entgötzer

Wenn die Juden noch bis zum Jüngsten Gericht anders als die andern Völker bleiben müssen, dann offenbar, weil sie noch immer einen besonderen Auftrag haben; der Jude, der seinen heilsgeschichtlichen Daseinssinn erfüllt, tut das seine dazu, daß Gottes Wille, Sein Geheiß und Seine Verheißung erfüllt wird, wie sie durch Mose und die Propheten offenbart sind.

Nun ist schon vielfach aufgefallen, daß Gottes Gesetz überwiegend Verbote, seine Weisung vor allem Warnung enthält, „Bestimmungen, die den Abfall von dem als Bundespartner geglaubten einen Gott in jeder Form verhüten sollen“ und die religionsgeschichtliche Einzigartigkeit Israels ausmachen⁴. So schreiben von der jüdischen Religion Horkheimer/Adorno: Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns (Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 36).

Nicht irgendwie Nichtgöttliches vergotten! — wäre so das Hauptgebot der Ersten Tafel und: Nicht irgendeine Gemeinschaft als Nicht-Volk konstituieren! — das der Zweiten.

Ward den Völkern Israel (wie ja den Athenern einst Sokrates) als stets störende Bremse, die sie nicht schlafen läßt, zum Geleit gegeben, damit es uns überall warne; wo unser Glaube in Aberglauben zu entarten droht? Damit es uns stets wecke, wo wir die befriedigende Gesellschaftsordnung gefunden zu haben wähnen, ohne daß es schon Gottes Königtum wäre? Man wird sehr ernsthaft so fragen dürfen und müssen, ohne darum zu verkennen, daß die Gewohnheit des Nein zur billigen Absprecherei verflachen kann: daß wohl „Der in den Himmeln thronet. Er lacht, Mein Gebieter, Er spottet ihrer“, der irdischen Majestäten. (Ps 2, 4); daß aber der Mensch Ihn nur „mit Furcht und Zittern“ darin nachahmen sollte (wie ein Jeschajahu, Is 6, 5 ff.) der Entgötzer sich hüten, je Zersetzer zu sein.

⁴ Martin Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, S. 70; s. auch oben S. 27 ff.!

Teilhaber am messianischen Leidensmysterium zur Erlösung aller Welt

Der durch Gott als Sein Diener Ausgesonderte, der um der Mitmenschen Willen zu seinem Sonderdienst erwählt ist und Opfer darbringt, das ist in unserer Sprache der Priester; und dementsprechend ist Israel seit der ausdrücklich dahingehenden Erwählung vom Sinai Priestervolk (Ex 19, 6). Das zeigt sich gerade auch darin, daß der Antisemitismus nicht so sehr dem Rassenhaß (zwischen Weiß und Gelb oder Weiß und Schwarz) verwandt ist, als vielmehr dem Antiklerikalismus, wie wir an anderer Stelle aufgewiesen haben⁵.

Wenn dieses Priestertum immer wieder sich selbst- und die eigenen Kinder Gott zum Opfer darzubringen hat, was es vorgebildet sieht in der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham (der „Aqedah“, Bindung, wie es den Vorgang nennt), welche den Juden vieltausendfältig durch christlichen Taufzwang aufgenötigt wurde, dann lastet dieses jüdische Leiden mindestens so sehr auf uns Christen heute als ungesühntes Mitverschulden, solange wir es nicht aufrichtig bereuen, wie die Schuld am Kreuzesleiden Christi auf allen lastet, um deren Sünden willen er gestorben ist. Das hat etwa Marc Chagall in jenen Bildern treffend verdeutlicht, in denen er Judenverfolgung und Christuskreuz zusammenbringt. Und die gleiche Erkenntnis tritt uns versöhnend entgegen, wenn Hans Urs von Balthasar in seinem neuen Buche über Martin Buber und das Christentum schreibt, die von der Christenheit der Judenschaft auferlegten Bußen, Verfolgungen, Leiden, müßten wahrhaft christlich verstanden werden als „eine Ergänzung zum Leidensmysterium dessen, der die Kirche in seinem Kreuze gründete“, also ganz in dem Sinne, in dem der Apostel Paulus von seinen eigenen Verfolgungsleiden, die er ja z. T. auch gerade als jüdischer „Zersetzer“ erlitten hatte (Apg 16, 21 u. a.) ausdrücklich zu schreiben vermag: „Ich erfülle stellvertretend in meinem Fleische, was an den Drangsalen Christi noch fehlt um Seines (mystischen) Leibes willen“, d. h. als Beitrag zur Erlösung des Gottesvolkes aus allen Völkern, Juden und Heiden; die noch offenbar werden wird (Kol 1, 24, vgl. Röm 8, 19 ff.; Hebr. 11, 25 ff.).

Mehr noch als vor zweihundert Jahren gilt nach den unsagbaren jüdischen Leiden und der wunderbaren Bewahrung trotzdem in unserer Zeit die Antwort des Gesprächspartners Friedrichs II. auf dessen Frage: Kennen Sie auch nur einen unwiderlegten Gottesbeweis? — Jawohl, Majestät, die Juden! —

⁵ Rundbrief Nr. 3/9, S. 12 ff.

⁶ Nach F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung* III, S. 199, würde dies von einem Pfarrer gesagt worden sein; Rosenzweig selbst zitiert aber dazu auf S. 21 des Anhangs den Namen Reventlow, so daß wir — besseres Belehrtwerden vorbehalten — auf Grund der dänischen Biographie vermuten, der Ausspruch stamme von Cay Friedr. Graf Reventlow (1753 bis 1834; Dansk Biografisk Lexikon XIX, Kopenhagen 1940, S. 420 ff.).

10. Das Basler christlich-jüdische Theologengespräch (Pfingstwoche 1958)

Auf Grund von Vorbereitungen, die unmittelbar ins Jahr 1957, mittelbar noch weiter zurückreichen, erging im Vorfrühling 1958 an eine Reihe von jüdischen, katholischen und protestantischen theologisch lehrtätigen oder interessierten Persönlichkeiten die folgende Einladung:

Sehr geehrte Herren,

seit mehr als zehn Jahren bemühen sich die Organisationen für christlich-jüdische Zusammenarbeit in den verschiedenen

Ländern darum, das gegenseitige Verständnis und die Freundschaft zwischen Christen und Juden zu fördern. Internationale Zusammenkünfte, die in dieser Zeit stattfanden, galten in erster Linie organisatorischen Fragen und den Problemen einer genauen Abgrenzung der möglichen gemeinsamen Arbeit. Die Unterzeichneten meinen nun, in offenem Gespräch tiefer auf die eigentlichen Glaubens- und Bekenntniswerte der drei sich zur biblischen Botschaft bekennenden Denominationen eingehen zu dürfen. Wir möchten in der

Konfrontation einiger ganz wesentlicher Anliegen unseres Glaubens einander näher kennenlernen und von tieferem Verständnis füreinander aus die Freundschaft zwischen Juden, Katholiken und Protestanten fördern.

Wir Unterzeichneten gestatten uns also, Sie zu einem internationalen christlich-jüdischen Gespräch einzuladen; es soll ausschließlich eigentlichen Glaubensfragen gewidmet sein. Zu den Themen, die wir Ihnen vorschlagen, sollen jeweiligen Theologen um grundlegende Äußerungen gebeten werden, die sich durch Veröffentlichungen darüber besonders ausgewiesen haben.

Wir schlagen für dies Gespräch die folgenden Themen vor, die, wie wir meinen, uns mitten in die zentralen Anliegen des jeweiligen Bekenntnisses führen

1. *Heilsgewissheit*: Inwiefern ist nach christlicher Auffassung (in der Person Jesu, in Gestalt seiner Kirche) das von Gott seinem Volk und allen Völkern verheißene Heil schon geschichtlich gegenwärtig, und inwieweit (seit Mose, ja seit Abraham) auch nach jüdischem Glauben.
2. *Heilserwartung*: Inwieweit lassen sich Angaben darüber machen, was der gläubige Jude als Erfüllung des von Gott Verheißenen näherhin erwartet, und wie verhält sich dazu das, was auch der Christ als noch immer zukünftiges Heil erhofft?

Innerhalb des Kreises der etwa dreißig untenstehend Genannten, an die zunächst die Einladung gerichtet wird, ein Gespräch hierüber in den Pfingsttagen dieses Jahres in Basel mit uns zu führen, ergeht zugleich die zusätzliche Bitte an je einen evangelischen und einen katholischen Theologen, das erste Gespräch durch Referate einzuleiten, denen ein Korreferat von jüdischer Seite folgen soll, und an einen weiteren jüdischen Sachverständigen, zum zweiten Thema das Hauptreferat zu halten, worauf je ein evangelisches und ein katholisches Korreferat folgen sollen.

Wir hoffen nun sehr, daß möglichst viele von Ihnen teilnehmen können und danken Ihnen im voraus dafür

als Ihre ergebenen

gez. van Oyen gez. Thieme gez. Werczberger
Basel, im Februar 1958.

Das Echo hierauf war von allen Seiten sehr erfreulich, wenn auch leider einige schon gegebenen Zusagen in letzter Stunde aus privaten Gründen zurückgezogen werden mußten (so von Prof. H. Kraemer, Leiden, und Prof. K. H. Rengstorff, Münster), und so versammelten sich je zwanzig bis dreißig Personen im Vorsteheraal der Römisch-Katholischen Gemeinde Basel zu gemeinsamem Austausch vom Dienstag bis zum Donnerstag der Pfingstwoche (27.—29. Mai 1958), worauf übrigens auch die Gedenktage an Beda Venerabilis und Augustin gefallen sind.

Am Dienstag, dem 27. Mai, wurde unter dem Vorsitz Prof. Dr. Hendryk van Oyens, von der Evangelisch-theologischen Fakultät Basel, über das schon jetzt gegenwärtige Heil gesprochen, wie es sich nach evangelischem, katholischem und jüdischem Glauben darstellt. Referate und Diskussion werden im Folgenden auf Grund der Tonbandnachschriften (z. T. auch der Manuskripte) kurz resümiert.

Pfarrer Dr. Eduard Bueß, Privatdozent an der Basler Fakultät, führte im wesentlichen aus (was ausführlicher in der „Theologischen Zeitschrift“ der Basler Fakultät wiedergegeben werden soll):

Es geht hier darum, an Hand des Textes Kol 3, 3 die neutestamentlich-christliche Ansicht von der Heilsgewissheit darzulegen. Dabei zeigt sich, daß die neutestamentliche Anschauung nicht ohne Rückblick auf das AT verstanden werden kann, womit wir sofort bei dem Zeugnis sind, an dem sich christliche und jüdische Heilserkenntnis unmittelbar treffen und scheiden.

1. Für das NT ist charakteristisch das umfassende „mit Christus“. Es ist die Entsprechung zum alttestamentlichen „mit Jahwe“. Aber während im AT die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen, durch dessen Sünde problematisiert,

immer mehr zum reinen Hoffnungsgut wird, erscheint sie im NT durch die in Jesus Christus vollzogene Versöhnung und Einheit zwischen Gott und Mensch ein für allemal begründet und vollzogen. Worauf gründet sich die Verbindung von Gott und Mensch im Judentum?

2. Mit Christus sein, d. h. mit Christus gestorben sein. Gott will das Leben des Menschen, und doch kann der Sünder vor ihm nur sterben: das ist der Widerspruch, in dem das AT endet. Das NT löst ihn mit dem Zeugnis vom stellvertretenden Tode Christi, in den hineingezogen wir sterben zum neuen Leben mit Gott hin. Wie weiß das Judentum den Widerspruch zwischen Todverfallenheit und Lebensverheißung zu lösen?

3. Mit Christus sein, d. h. in der Kraft des Lebens leben, das uns in ihm aus Gott geschenkt ist. Das wahre Leben ist Gabe von ihm her und ist uns in diesem seinem Geschenksein je neu zur Aufgabe gemacht. Wir ergreifen es in der Liebe, in der wir ihm für die uns zuvor erwiesene Liebe danken. — In dieser neutestamentlichen Erkenntnis kommt die schon im AT bezeugte Begründung des Imperativs im göttlichen Heils-Indikativ zur Erfüllung. Wie ist im Judentum das Problem des Lebens aus Gott als einer Gabe, die als solche Aufgabe ist, gesehen?

Pater Paul Démann NDS, Schriftleiter der Vierteljahrsschrift „Cahiers Sioniens“ in Paris, hielt in französischer Sprache das zweite Referat, das hier kurz zusammengefaßt wird:

Bei der Antwort auf diese Frage trennt uns nichts von den evangelischen Brüdern, wenig von den jüdischen; dabei soll nur ausgesagt werden, was von den römisch-katholischen Theologen einhellig bezeugt wird. Der Begriff des Heils zeigt biblisch zwei, voneinander untrennbare Aspekte: 1. Die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen (Tod, Exil...), 2. die Verwirklichung des Gotteskönigtums, Manifestation der Gottesherrlichkeit. Dazu gehört irdisch-zeitlich in der gesamten Menschheitsgeschichte unwegdenkbar: „Friede“ und „Gerechtigkeit“ unter den Menschen und „nach-zeitlich“, am Ende, der neue Himmel und die neue Erde, die sich aber innerhalb der Geschichte vorbereiten (élaboration). Diese, Juden und Christen gemeinsame Vorstellung vom Heil ist universal, ja kosmisch, nicht auf eine Erlösung des Individuums oder des Gottesvolkes (Israel, Kirche) eingeschränkt. Bei seiner Verwirklichung durchdringen einander ständig der historische und der eschatologische Aspekt, insofern alle Etappen der historischen Heilsverwirklichung (Exodus, Heimkehr aus dem Babylonischen Exil etc.) zugleich Ankündigungen, Vorbereitungen, „sacramenta“ dessen sind, was sein wird, Unterpfeiler, Bürgschaften des Erhofften, eines herrlicheren Heilsexodus, einer noch wunderbarer Heimkehr. Es ist ja kein Zufall, daß in der jüdischen Tradition um die Zeitenwende, palästinischen Targumen und alten Midraschzeugnissen, Mose und der Messias (als „zweiter Mose“) ständig in Parallele gesetzt sind. Die Biblische Religion ist also in dem Sinn wesentlich eschatologisch, daß alle dem Glauben gewissen Heilsereignisse der Vergangenheit zugleich Vorzeichen und Vorbereitung der eschatologischen Zukunft sind, — welche auch gerade nach jüdischem Glauben durch Israels Treue oder Untreue herbeigezogen oder umgekehrt verzögert wird, was analog auch nach christlichem Glauben für die Bewährung der Kirche in ihrer Sendung gelten dürfte.

Wo sind nun die christlich-jüdischen Differenzen?

I. Die messianische Ankunft (avènement messianique) ist nach christlichem Glauben zugleich eschatologisch zukünftig und auch nicht-eschatologisch gegenwärtig in der Geschichte. Etwas ist schon da, etwas soll noch kommen. Es gibt ein Ereignis, das endgültig ist und doch noch seiner Vollendung entgegen sieht. Alles ist erfüllt und alles noch unerfüllt. Die Ankunft ist für uns verdoppelt, und wir stehen zwischen der ersten und der zweiten; das ist für unsre jüdischen Freunde die erste große Schwierigkeit und Differenz.

II. Noch schwieriger, noch ungewohnter ist für ihr Denken das andere: Nicht nur, daß diese „erste Ankunft“ inmitten der fortgehenden Geschichte erfolgt, sondern daß sie transzendenten Charakter trägt, nicht die eines menschlichen Retters,

sondern des Gottessohnes Ankunft ist, Gottes, der Fleisch wird und so der Geschichte ein neues Antlitz gibt. Im gemeinsamen jüdisch-christlichen Überlieferungsgut gibt es göttliche Eingriffe in die Geschichte, Taten, die Sein Königtum, Seinen Plan mit den Menschen fördern. In der christlichen Perspektive erreichen diese Eingriffe einen obersten ‚Grenzwert‘ in Gestalt Seiner Menschwerdung um die ‚Fülle der Zeiten‘. Bis dahin, nach jüdischer Auffassung bis ans Ende, gibt es nur völlige Kontinuität, seither aber — nach christlicher Auffassung — auch eine Überbietung (*dépassement*), unvergleichbare Fülle in dem einen Gott-Menschen gegenüber allen früheren ‚Gottesmännern‘, ihm, der nun alles zusammenfaßt in seiner Person, der Messias, Menschensohn der Danielprophetie und Gottesknecht der Jesajanischen in einem ist. Wie er die Sendung Israels in seiner Person abschließend zusammenfaßt (Wortverkündigung, Gottesreicherrichtung), so faßt er schon vorweg zusammen (*totalise*) die ganze Geschichte der Kirche, ihr gesamtes Werk, welches sie durch die Jahrhunderte allmählich realisieren wird, so daß er in gewissem Sinne jedem Menschen ‚gleichzeitig‘ ist (von Abraham bis heute). Eben dadurch entsteht ja der ‚sakramentale‘ Charakter (im weitesten Sinne), den das Handeln des Gottesvolkes schon im Alten und vollends im Neuen Bunde zeigt. Das heißt, es ist ebensowohl historisch sichtbar und faßbar wie auch unsichtbar wirkkräftig von Gott her, insofern dieses Handeln von dem Gott-Menschen kommt, der Wort und Wirken der Kirche tiefst trägt, die nur Entfaltung und Erfüllung seines eignen Wortes und Wirkens in Gott, beziehungsweise des göttlichen Wirkens selbst sind. Alle Geschichte trägt in diesem Sinne sakramentalen Charakter, ist seitdem Zeichen und Zubereitung des Heils (wie zunächst die des Alten Bundesvolkes), ja schon Erfüllung desselben, wenn auch noch unsichtbarerweise. Die Geschichte ist also sozusagen ‚sakramentalisiert‘ durch das Gegenwärtiggewordensein des Gott-Menschen in der Schöpfung. Ebendarum kann man die Kirche nicht schlechthin mit dem Königtum Gottes gleichsetzen, sie verwirklicht es nur in seinen irdischen Aspekten, ist es noch nicht selbst integral. Da so die Spannung zwischen dem geschichtlich Gegenwärtigen und dem eschatologisch Zukünftigen, zwischen Sünde und Heiligkeit, Sünde in den Gliedern, Heiligkeit im Haupte fortbesteht, hat die Geschichte an Dramatik nur gewonnen, reagierten die Reformatoren (heute Barth) an sich mit Recht gegen eine Abstumpfung (*affadissement*) dieses bohrenden Konflikts, dieses Gespanntseins zwischen dem ‚schon‘ Vorweggenommenen, Unsichtbaren und dem ‚noch‘ Gegenwärtigen, Sichtbaren.

Wie aber hat nun der Christus dieses Heil verwirklicht und erfüllt, das nun vollendet ist, soweit es ihn angeht, und doch zu vollenden bleibt, soweit es uns betrifft? Historisch vor allem durch Tod und Auferstehung, was gewissermaßen den beiden von Anfang an unterschiedenen Aspekten entspricht. „*Mortuus est peccato . . . vivit Deo*“, sagt uns Paulus (Röm 6, 10; vgl. Eph 2; Phil 2; Kol; 2 Kor). In ihm also ist das Heil schon vollendet, gestorben ist er der Sünde, auferweckt als Gott-Mensch, völlig in Gott lebend, in Seiner Herrlichkeit. Insofern ist das Heil schon vollständig verwirklicht; dank der Totalität, die den Gott urebenbildlichen Menschen kennzeichnet, ist es *der* Mensch, ist es die Menschheit, ist es die ganze Welt, die schon im Christus gerettet ist, die ganze Schöpfung, weil er ja in sich diese ganze Menschheit und Schöpfung rekapituliert. In ihm ist so der Mensch gereinigt, geheiligt, erlöst, versöhnt, erneuert, geeint, zur Gotteskindschaft angenommen, — das Heil erworben. Und zugleich sagt uns derselbe Paulus (Röm 8, 24), daß wir vorerst nur in der Hoffnung gerettet sind, *spes non re* („*spes autem quae videtur non est spes*“). Die Taufe macht uns teilhaftig seines Todes und — in der Hoffnung — auch der an ihm schon erfüllten, für uns erst noch bevorstehenden *Auferstehung*. Und eben die Kirche, in welcher der Christus gegenwärtig ist, das Heil gegenwärtig — in ihm vollendet, von uns und an uns noch zu vollenden — sie begreift Paulus als „*Corpus Christi mysticum*“. Eben dadurch erhalten das Leben der Kirche und die Geschichte der Menschheit eine grundlegende

Doppeldeutigkeit und nicht minder grundlegende dramatische Spannung, ausgestreckt zwischen dem empfangenden Teilhaben am schon erfüllten Heil und der tätigen Mitwirkung an der letzten Erfüllung (*avènement ultime*).

Das ist die ganz originäre christliche Konzeption, über die man gewiß schwer diskutieren kann, wenn man sich nicht wenigstens hypothetisch verständnisvoll auf sie einläßt. Und ich meine, daß in dieser Hinsicht unser Aussprachethema gut gewählt war, weil es gerade auf das Schwierigste und zugleich Wesentlichste zielt.

Beiläufig aber sei noch bemerkt, daß auch der erwähnte kosmische Optimismus der biblischen Überlieferung voll erhalten bleibt, die Erwartung und Bereitung eines neuen Aeon, einer neuen Erde; auch durch jederlei menschliches Bemühen, einbegriffen die Fortschritte von Kultur und Technik, die Befreiung des Menschen von jeder Art Sklaverei, manchmal durch Askese und Bruch mit der ‚Welt‘, manchmal durch Wendung des bloß menschlichen Humanismus zum christlichen, auch schon von Paulus vorbereitet (Röm 8).

Von dieser originär christlichen Konzeption der Inkarnation und der Verdoppelung der historischen Perspektiven gegenüber dem ursprünglichen gemeinsamen Erbgut sollte nun unser zugleich offenes und fruchtbares Gespräch ausgehen, um in beiden Traditionen, der jüdischen und der christlichen, gewiß nicht genaue Entsprechungen, aber doch Analogien auf Grund derselben biblischen Ausgangsvorstellungen zu finden. Wenn ich heute die Unterschiede unterstrich, dann in der Gewißheit, daß Kennen und Verstehen des Gesichtspunktes der Partner und freimütiger Ausdruck des eignen den Dialog in gegenseitiger Achtung und ohne Zweideutigkeit ermöglichen. Wir wollen einander hier ja nicht überreden, sondern einander verstehen, auch im Gemeinsamen, und dazu muß man die Grenzen dessen kennen, was trennt. So kommt man zu einem Verstehen, einer Gemeinschaft, die sich vertieft, auch wenn sie noch partiell bleibt in dieser Phase der Zeit und der Geschichte. Wenn wir nur noch durch das geschieden sind, was uns wahrhaft grundlegend trennt, nicht mehr durch bloßes gegenseitiges Mißverstehen, wäre schon viel erreicht; und schon dazu wird es noch gründlicher Arbeit bedürfen.

Als jüdischer Korreferent sprach am Nachmittag Herr I. Werczberger, Religionslehrer der Israelitischen Gemeinde Basel, der einleitend das Lernen als Aufgabe auch des jüdischen ‚Laien‘ betonte und dann als solcher ausführte:

Was erlebt der Jude als *Heilsverheißung*, als Heilsversprechung, also *Heilsgegenwart* und insbesondere als Heilsgewißheit? Im Judentum ist es nur auf dem Gebiete des formalen Gesetzes Brauch gewesen und geblieben, verbindliche Beschlüsse durchzusetzen; solche gibt es nicht auf allen den Gebieten, die wir als reine Theologie bezeichnen müßten, das, was in der jüdischen Literatur durch das Wort *Agade*, das Erzählende, bezeichnet wurde. Aber so, wie in dem Gesetzlichen nur das verbindliche Gesetz angesehen wird, als was zum Brauch geworden ist, so dürfte ich wohl Ihnen das sagen, was allgemein im jüdischen Volke unter den gläubigen Menschen als das Wissen von Heil und Gewißheit von Heil herrscht.

Am meisten profiliert am jüdischen Glauben ist das Wissen, daß jede Heilsverheißung Gottes an den Menschen mit Aufgaben verbunden ist, man kann sogar sagen, die Offenbarungen sind an Bedingungen geknüpft. Es gibt eine einzige Stelle, die noch nicht mit Bedingungen verbunden sein kann, das ist die Offenbarung darüber, daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Nun gerade dieser Satz wird dann im Judentum zitiert, die Aussage wird zitiert: Bei Noah, beim Schließen des Bundes mit der Gesamtmenschheit, da heißt es ausdrücklich: „Denn im Ebenbilde Gottes schuf ich den Menschen!“ So bleibt also für den gläubigen Juden in seinem Vertrauen auf Gott und auf das offenbarte Wort Gottes zu wissen, daß das verheißene Heil in jedem Geschlecht und in jedem Menschenleben und an jedem Tag von neuem erwirkt oder, sagen wir es richtiger, gerechtfertigt werden muß und

kann. Und doch weiß der Jude, daß Gott dieses Heil am Anfang ebenso wie immer wieder nachher in seiner Gnade verheißen und gewährt hat. Ich erwähnte Ihnen früher die einzige Verheißung vom Heil, das den Menschen sicher ist, die Ebenbildlichkeit, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist. Und Rabi Akiba sagte: „Der Mensch ist beliebt bei Gott, denn er ist in seinem Ebenbilde geschaffen. Eine besondere Liebe wurde dem Menschen zuteil, indem ihm bekannt wurde: im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen.“ Und dieser Satz wird also nicht in der Schöpfungsgeschichte, sondern dort gesagt, wo schon mit Noah der Bund geschlossen wird und wo an Noah, also an die Menschheit Gesetze gegeben werden. Diese Gottesbildlichkeit des Menschen sagt also aus, daß der Mensch heilsfähig ist, wenn er auch in seinem irdischen Leben nicht vollendet sein kann; aber er hat die Fähigkeit, das Heil — die Vollkommenheit zu erstreben, eben wegen der Gottesebenbildlichkeit. Für dieses Heil ist also Voraussetzung, daß er die Fähigkeit hat, zu wählen, zu erkennen, zu wollen. Er kann wählen zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod, zwischen Segen und Fluch. Das ist die Wirklichkeit der Gottesebenbildlichkeit im menschlichen Leben, seine ethische, geistige und religiöse Wirklichkeit. Von der höchsten Stufe dieser Wirklichkeit heißt es, daß Rabi Sussia mit seinem Bruder darüber gesprochen hat, wieso der Erzketzer Elischaben Abuja zu beneiden sei. Dieser Erzketzer Acher, von dem es im Talmud heißt, er könnte nach seinen eigenen Aussagen nicht Umkehr üben, sich nicht bessern, denn so vernahm er von hinter den himmlischen Kulissen her: „alle kehren zurück, nur Elischaben Abulja nicht“, von ihm nun sagt der Rabbi Sussia: „Ich verstehe diesen Mann nicht, ich würde ihn ja beneiden für seine wunderbare Situation vor Gott. Er könnte Gott dienen, ohne jegliche Aussicht auf *sein* Seelenheil, bedingungslos, nur aus Liebe, und auf diese Möglichkeit verzichtet er.“ Wir sahen also hier wohl die höchste Stufe, das Ziel der seelischen religiösen Entwicklung, wo der Mensch Gott dienen kann aus reiner Liebe, ohne jegliche Sorge darum, ob sein Seelenheil gefährdet oder garantiert wird. Aber für uns, für den einfachen Menschen, bleibt nun das andere bestehen, daß wir für unser Heil sorgen können, wir können des Heils würdig sein durch das Gesetz, durch die Gestaltung unseres Lebens. Der Mensch erlebt seine Heilsfähigkeit, sooft er daran ist, eine Sünde zu begehen und er seine Sünderbereitschaft überwindet und er siegen läßt das Gute das über Böse. Er erlebt seine Heilsfähigkeit, sooft er aus Liebe — und wir dürfen sogar sagen, auch aus Furcht, denn Furcht ist nicht Angst, sondern Furcht ist der Respekt vor der unfassbaren, unermessbaren Größe Gottes — ein Gebot befolgt, seine gute Tat begehrt und drittens, sooft er lernt, sooft er strebt, dies, das Wort Gottes zu erfassen, zu verstehen, und damit den Weg sich baut zur Überwindung des Bösen und zur Verwirklichung des Guten. Das Erleben seiner Heilsfähigkeit wird dem einzelnen Juden und dem ganzen Volke zur Heilsgewißheit. Er weiß also nicht nur davon, daß Gott uns das Heil offenbart hat, daß Gott mit uns den Bund geschlossen hat, sondern es wird ihm auch in seinem Leben gewiß, wenn er diesen Bund erneuert, den Gott geschlossen hat mit der Menschheit bei Noah, mit Abraham und allen seinen Nachkommen, dazu doch auch noch repräsentiert für die ganze Menschheit, und mit Israel am Sinai, wo Israel den Eigenauftrag bekommen hat.

Der Unterschied zwischen dem Gottesbund mit Noah und dem mit Abraham liegt nicht darin, als würde dem einen oder dem anderen mehr oder weniger Pflichten auferlegt worden sein, sondern darin, daß bei Noah Gott den Schutz der Menschheit verspricht, daß sie nie ihren Anspruch auf das Heil restlos verlieren kann, während mit Abraham wird dieser Bund geschlossen ausdrücklich der ganzen Menschheit gegenüber mit der Aufgabe, daß er der Menschheit, allen Völkern der Erde, zum Segen werde. Hier ist Entscheidendes über die neue Heilsverheißung gegenüber der Menschheit ausgesagt. Es heißt nämlich nicht, daß Abraham die Menschheit segnen soll, sondern: er wird Segen sein, sein Leben und das Leben seiner Nachkommen, wenn sie den Weg ge-

hen, den ihnen Abraham gezeigt hat und befohlen wird, werden sie insgesamt Segen für die Menschheit werden. Nun, die Bindung durch diesen Bund, den Gott schließt mit Abraham, und durch den Bundesschluß am Sinai erlebt der Jude als Heilsgewißheit in seinem täglichen Leben. Ich betone es, weil es die Form ist, worin dem Juden Heilsgewißheit im Täglichen zuteil wird. Denken Sie daran, daß in dem Moment, wo der Jude aus dem 5. Buch des Pentateuch Kapitel 6 Vers 4: „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist Einzig, und Du sollst lieben den Herrn Deinen Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Können“, rezitiert, dieses Rezitieren wohl an und für sich das Minimum vom Lernen des Gotteswortes ist, aber jedesmal, wenn der Jude das rezitiert, wird er mit dem Bund am Sinai verbunden und diesen Bundesschluß für sich erneuern, denn er nimmt auf sich, was in diesem Kapitel gesagt wird. In diesen Versen bekennt er sich dazu, daß Gott ihn geschaffen hat auf eine Weise, daß wenn er das Joch des Himmelreiches auf sich nehmen will, so kann er das machen, und zwar mit seinem ganzen Herzen, so wie ihn Gott geschaffen hat im Ebenbilde Gottes mit dem bösen und mit dem guten Trieb. Er hat die Fähigkeit, alle Bereitschaft zur Sünde zu überwinden und jene triebhaften Kräfte, die wir am meisten als gefährlich für unser Leben ansehen, zu integrieren, nicht zu unterdrücken, sondern zu integrieren, und sie zusammen mit den guten Kräften als Einheit in den Dienst Gottes zu stellen und mit ihnen allen Gott in Liebe zu dienen.

Das zweite Kapitel, das er rezitiert, wird parallel dazu, von den Rabbinern „das Auf-sich-Nehmen des Joches der Gebote“ genannt, mit beiden also erneuert er jedesmal täglich am Morgen und am Abend den Bund, der geschlossen wurde am Sinai, welcher zur Bedingung die Verwirklichung der Gesetze hat. Wenn der Jude nun, bevor er Thora lernt, Gott dankt dafür, daß Er uns auserwählt hat von den Völkern der Erde und uns gegeben hat seine Lehre, dann ist dieser Dank, diese Freude daran, daß ihm die Lehre zuteil wurde, und diese Bereitschaft, diese Lehre zu lernen, um Gotteserkenntnis zu erwerben, eine Erneuerung der freiwilligen Annahme der Thora, von der die Rabbiner sagten, daß diese Annahme im Gegensatz zum Sinai bei den Männern der großen Synode oder zur Zeit von Mordechai geschah. Dieses Danken für die Offenbarung und für die Lehre, die uns gegeben ist, bestätigt jedenfalls die Erneuerung der Offenbarung im Täglichen. Und so ist, glaube ich, berechtigt der Satz, wo gesagt wurde: der Jude soll nicht nur, sondern kann auch täglich die Lehre als etwas ganz neu Offenbartes erleben.

Und das dritte, das diese Erneuerung des Bundes deutlich macht, ist der Sabbat, und das wissen Sie ja, daß der Sabbat, dieser ewige Bund, nun tatsächlich im Vordergrund aller religiösen Gebote steht, sogar dann, wenn wir auf dem Standpunkt stehen, daß das Gebot des Sabbat ein doppeltes ist, ein rein-religiöses und ein soziales. Und wenn wir sogar bereit wären, zwischen rein religiös-kultischen, rituellen und sozialen Gesetzen als rein ethischen einen Unterschied zu machen, würde der Sabbat zu beiden Gruppen gehören. Aber ich glaube nicht, daß wir dazu berechtigt sind, obwohl in der Systematik der jüdischen Lehre in den späteren Werken der Rabbiner diese Trennung aus methodischen Gründen ja auch gemacht wird. Der Sabbat wird geweiht von jedem einfachen Juden, indem er als Zeuge spricht. Er bezeugt bei dem Empfang, bei der Einweihung des Sabbat-Abends, am Becher Wein und am Brot: „Vollendet waren Himmel und Erde und alle ihre Heerscharen und Gott vollendete...“ (Gen 2, 18). Es wird als Zeugnis bezeichnet und darum steht er dabei, während er bei der zweiten Hälfte sitzen soll, denn dort soll diese rein körperliche Freude des Bechers Wein und des Brotes ihn schon beschäftigen, und in Freude an diesen körperlichen Genüssen dankt er Gott auch für die Heiligung des Sabbat. Im ersten Abschnitt als Zeuge bekennt er sich also zu dem Schöpfungswerk Gottes in seiner Vollendung, wo der Mensch als letztes Ziel dieser Schöpfung im Ebenbilde Gottes geschaffen worden ist und dem Menschen ge-

geben ist, den Bund mit Gott nicht nur anzunehmen, sondern eigentlich auch zu verwirklichen.

Das letzte, das ich noch erwähnen möchte, ist ja uns allen bekannt, ist der Bund Abrahams. Nur darin unterscheidet sich die immerwährende Erneuerung dieses Bundes, die Beschneidung des Sohnes am achten Tage, von den andern Bundeserneuerungen, daß es nur einmal in einem Leben geschieht, und während die Gebetsriemen, die Rezitation des Sch'ma, der Sabbat, Bundeserneuerung für den einzelnen bedeutet, ist der Bund Abrahams immer eine Erneuerung des Bundes für das ganze Volk. Ich muß hier erwähnen: von dem Propheten Elias wird im Talmud gesagt, daß er, weil er damals gesagt hat: „versagt hat Dein ganzes Volk, ich bin allein übrig geblieben, der nicht dem Baal gedient hat“, da sprach Gott zu ihm: „Und so wirst Du zu allen Zeiten erscheinen, wenn ein Israelit seinen Knaben, sein Kind beschneidet und den Bund Abrahams verwirklicht, um Zeuge zu sein, daß nicht Du der letzte warst, sondern treu bleibt dieses Volk dem Bunde. Es gibt nun eine Erscheinung im Judentum, in welcher unmittelbar die Heilsgewißheit der Juden sich ausdrückt. Und das ist die Simchath Tora, die Freude am Gebot. Es gibt ein Doppeltes hier: einmal ist es die Freude, die von der Lehre, vom Gesetz geboten ist: „Du sollst Dich freuen an Deinen Festen; und an dieser Freude teilhaben lassen auch alle Armen und Bedürftigen.“ Ähnlich auch bei Isaia: „Du sollst den Sabbat einen Genuß nennen, Du sollst den Sabbat als Genuß, als Freude erleben.“ Das sind die Gebote der Freude am Feiertage, am Sabbat. Aber darüber hinaus ist hier das Eigenartige in der späteren Entwicklung, daß wir erleben können, wie man sich an dem Gebot selbst freut, wenn der Jude irgendein formales Gebot erfüllt und da den Segensspruch spricht: „Gelobt sei der Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat mit seinen Geboten und uns-geboten hat, das oder jenes zu tun.“ Dieses Danken dafür, das uns geboten worden ist, ist der Anlaß der Simchath Tora, jener Freude, die nicht losgelöst ist vom Körperlichen, denn kein Erlebnis hier auf der Erde kann vom Körperlichen losgelöst sein, sondern verbunden mit den körperlichen Freuden und Genüssen, dankt er in Freude daß es ihm ermöglicht ist, dies Einzelgebot auch zu erfüllen. Er dankt also für die Gesamtheit der Lehre und für das Einzelgebot in Freude.

Es ist noch eine Form der Heilsgewißheit dem Juden gegeben, aber, das weiß ich, ist nicht spezifisch jüdisch, das ist das Erlebnis im Gemeindegebet. Aber das Gemeindegebet als solches ist anders im Judentum als sonst bei den monotheistischen Religionen, es spielt eine größere Rolle, weil unsere Gebete von vorneherein im Plural gesetzt werden, meistens sogar nationale Gebete sind. Aber wir müssen einen Unterschied machen, zwischen den Worten des Gebetes und dem, was der Mensch erleben soll und erleben kann im Gebet, und zweitens zwischen den Gebetstexten, die in unsern Gebetbüchern sind, und der „Th'china“, dem Flehen als Gottesgnade, im persönlichen Gebet, das ja im „Chassidismus“ eine besonders große Rolle spielt, und unter dem Einfluß der Mystiker schon etwas früher eine Rolle gespielt hat. Die Fähigkeit des Juden, im Gemeindegebet diese Dualität zu vereinigen, nämlich einerseits das persönliche, andererseits das Gemeindegebet als großes Erlebnis, als Ersatz für den Opferdienst im Tempel, als Ersatz für jene Erscheinung der Gottesherrlichkeit dort, wo eine ganze Nation im Tempel Gott angebetet hat, hier in einem „kleinen Heiligtum“, in der Synagoge, wo eine kleine Gemeinde ist, wahrzunehmen, ist bemerkenswert. Dieses Gemeindegebet ist nun nationales Gebet, und der Jude weiß davon, daß das Gemeindegebet, das Wichtigste für sein religiöses Leben ist. Es ist noch nicht so lange her, daß in kleinen Dorfgemeinden oder Kleinstadtgemeinden mit dreißig bis vierzig Familienvätern, alle dreißig oder vierzig jeden Wochentag morgens ins Gemeindegebet gingen, bevor sie auf den Markt gefahren sind, weil ihnen dies Beten in der Gemeinde von so großer Bedeutung war. Dann kam man aber hin und betete laut für sich jedes Kapitel. Man wußte wohl, daß der Nachbar von rechts und

links zu einem gehört, um die Gemeinde zu bilden, aber gesprochen hat man unmittelbar zu seinem Vater im Himmel, zu Gott. Unmittelbar, er ganz allein, betet der Jude im Moment, fühlt aber, daß er nur ein ganz kleiner Teil der Gemeinde ist. Die Unmittelbarkeit des Betenkönnens behielt der Jude dann besonders stark in der „Th'china“, im Flehen durch das persönliche Gebet, wobei die Frauen darin ganz besonders vorbildlich waren.

Nun, da sind wir an einen Punkt gekommen, wo wir die Frage stellen müssen: Wenn das Gebot als solches und die Beobachtung und Erfüllung des Gebotes eine so absolute Heilsgewißheit gibt für den Juden, was machen wir nun mit der Tatsache, daß der Mensch ja gar nicht die Fähigkeit hat, immer gleichmäßig, vollkommen diese Gebote zu erfüllen. Insbesondere, wenn wir nun in Betracht ziehen: kein Gebot, und gerade das religiöse kultische Gebot nicht, ist erfüllt, wenn das gesinnungsgemäße Ausgerichtetsein auf das Ziel nicht vorhanden ist, was machen wir dann mit der Heilsgewißheit des schwachen Menschen? (Bei dieser Frage der „Kavana“ möchte ich noch erwähnen, daß die Forderung, daß jedes Gebot mit innigster Absicht erfüllt werden soll, nicht Bezug hat auf rein Ethische, soziale Gebote. Wenn jemand seinem Mitmenschen hilft in seiner Not und gar nicht an Gott gedacht hat und gar nicht an die Erfüllung seiner Aufgabe, sondern ausschließlich, weil er im Moment angesprochen wurde von dieser Not, erfüllt er dieses Gebot uneingeschränkt.) Was machen wir also mit dem sündigen Menschen? Für den Juden sind zwei Eckpfeiler dieses Problems als Lösungen gegeben. Der eine Eckpfeiler ist die Erschaffung des Menschen in Gottes Ebenbilde, und Gottes Ebenbild heißt die Möglichkeit, frei zu entscheiden und zu wählen, das setzt voraus, daß er wählen soll, daß er sich also zwei Mächten gegenüber befindet, die ihn drängen und wo er entscheiden soll nach rechts oder nach links. Die späte jüdische Anschauung; daß die beiden Triebe vereinigt werden sollen, ist noch eine Steigerung. Wenn aber dem Menschen die Gottesebenbildlichkeit bedeutet, daß er wählen kann und wählen soll, dann ist ja die Möglichkeit, Fehler zu machen, zu sinken, genau so gegeben wie die, zu steigen. Und wenn es auch ein mystischer Gedanke ist, aber doch schon in den Auslegungen der biblischen Texte in talmudischer Zeit gegeben, was gesagt wurde: die Engel sind Stehende, die Menschen sind Wandelnde, die steigen können und fallen können. Letzten Endes ist der Mensch, der geschaffen ist in Gottes Ebenbilde, mit diesem Auftrag zu wählen, höher als ein Engel, der nichts anderes kann, als wozu ihn Gott geschaffen hat. Die Natur hier kann nur eins, ist eben körperlich. Der Engel kann auch nur eins, ist eben ein überirdisches Wesen. Aber der Mensch allein kann beides, und wenn er dann gut wählt, ist er gestiegen, und wenn er falsch gewählt hat, ist er gefallen. Nun, ist er gefallen? Nein! Der zweite Eckpfeiler ist die Offenbarung an Moses im Kapitel 34, Vers 6, im 2. Buch Moses. Sie wissen, es geht darum, daß von Moses Gott eine Offenbarung verlangt, um Gott zu erkennen, und Gott sagt ihm: „Du kannst nicht erkennen; mein Gesicht kannst Du nicht sehen, sondern nur meinen Rücken.“ Dann aber erfüllt er seinen Wunsch, sich zu offenbaren, und er rief: „Herr, Herr, Gott, der Barmherzige und Gnädige, Langmütige und groß an Liebe und an Wahrheit. Er pflegt die Liebe für den Tausendsten, er vergibt Schuld, Frevel und Sünde, der nake lo j'nake“ — ein schwer zu übersetzendes Wort, nake heißt reinigen, reinwaschen, keine Folgen entstehen lassen, das kann nicht sein, folgenlos bleibt nichts. Darauf sagen die Rabbanim: „Wenn Du gesündigt hast und Gott in seiner Gnade Dir vergeben hat, dann so wartet er auf Dich noch immer; wenn er aber umsonst gewartet hat, und Du hast wieder gesündigt und immer wieder gesündigt, dann glaube nun nicht, daß es folgenlos bleiben wird, denn: entweder — oder, entweder Du besserst Dich nicht, so wirst Du die Folgen tragen, oder aber Du besserst Dich, so steigst Du so hoch, daß aus Deinen Sünden von früher Verdienste werden.“ Dieses Versprechen Gottes in seiner Gnade, die Schuld und Sünde zu vergeben, nicht irgendwann, nach irgendwelchen Zeiten, am Ende der Tage,

sondern sogleich, sagt die Barmherzigkeit Gottes nach jüdischer Anschauung aus: Er ist barmherzig zum Gerechten, er ist barmherzig zu dem Frevler. Er vergibt die Schuld, bestimmt dem Frevler, denn dem Gerechten braucht man keine Schuld zu vergeben. Dieses Versprechen, daß man umkehren kann und durch die Umkehr die absolute Wiederherstellung der menschlichen Vollkommenheit, wie sie in der Schöpfung in Gottes Ebenbildlichkeit gegeben worden ist, tatsächlich erreichen kann, das ist Gewißheit der Juden, die Heilsgewißheit in ihrem täglichen Leben. Wir rezitieren diese Verse nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten, aber das Wissen davon, der Satz: „Du hast uns gelehrt die Wege der Umkehr“, ist die Heilsgewißheit des Juden, ohne daß er dazu etwas tun würde; er weiß, daß Gott vergibt, und er weiß, daß er sich bessern kann.

Heilsgewißheit im täglichen Leben haben wir bis jetzt besprochen. Sie stellen mir dann mit Recht die Frage, die immer wieder den Juden gestellt worden ist: Es stimmt ja nicht, das Heil, das verheißen wurde, erfüllte sich nicht; im Gegenteil, gestraft wurde Israel, zerstört wurde das Heiligtum, wo Gottes Herrlichkeit für Israel und für die ganze Welt erscheinen sollte, dort, wo ihr hättet vorbildlich leben sollen, um Segen zu sein für die Menschheit. Was ist mit euch heute, wenn ihr verbannt und vertrieben seid? Nun, daß der Bund zwischen Gott und Israel nicht aufgehoben ist, das brauche ich in einem Kreis von religiösen Menschen, die ihre Religiosität in der Bibel verwurzeln, nicht zu sagen, das wissen wir. Immer wiederholt wurde das Versprechen, im Pentateuch schon, in der großen Strafrede in Leviticus und von den Propheten; denken Sie an Hosea, denken Sie an Jesaja bis zum letzten, bis zu Maleachi, der dann die Erlösung verspricht. Aber einen Satz möchte ich dazu sagen, eine wunderbare Form, in der die Rabbiner das ausgedrückt haben. Sie sagten, einmal: „Ich wohne mitten in eurer Unreinheit“, das heißt, dort in der Unreinheit Israels wohnt Gottes Herrlichkeit mit ihnen — und das zweite: „Ich werde euch bringen unter die Völker, auch dort, wo ich strafe, euch zerstreue, unter die Völker jage, bringe ich euch, wie die Amme, die ihr Kind auf den Armen trägt, letzten Endes also für euch.“ Ja, ist es für Israel? Ist es im Heilsplan Gottes in dieser Welt möglich, daß Israel in der Golah, in der Zerstreuung, in der Fremde, in der Unterdrückung und Diffamierung tatsächlich für sich ein Teil seines versprochenen Heils erlebt? Ja, und auch da wieder möchte ich das Eigenartige, das mit dem jüdischen Lernen zusammenhängt, als Illustration sagen. Es gibt im Talmud einen Streit darüber, ob Jessurim, Leid, Not, Schmerzen, gut sind oder schlecht. Es gibt viele, die gesagt haben, das Leid ist gut, andere haben es dann abgelehnt. Aber in einem sind sie alle einig: es gibt Jessurim schel Ahawa und Jessurim schel Onesch, es gibt Schmerzen der Liebe, aber auch Not und Leid der Strafe. Und Not und Leid der Liebe heißt jene Not und jenes Leid, das den Menschen nicht an seinem Lernen und an seinem Gottesdienst hindert. Wenn der Mensch die Fähigkeit noch behält, in Not und Schmerz Gott zu dienen, geistig und gesinnungsgemäß, dann ist es ein Leid der Liebe. Und dieses Leid und diese Not der Liebe erlebte doch Israel andauernd und immer wieder bis auf Ausnahmen, über die ich aber nicht sprechen möchte, besonders schlimm dann in den letzten Jahrzehnten. Wir bleiben also bei der Feststellung, daß diese Heilsgewißheit des Juden, Heilsgewißheit für sein Leben, durch seine Gewißheit, den Bund mit Gott zu erhalten, ja sogar immer wieder zu erneuern, bestehen bleibt, auch in der Diaspora, auch nach Zerstörung Jerusalems, nach dem Moment, der vielleicht für die Geschichte im Heilsplan Gottes von außerordentlicher Bedeutung für die Menschheit war, wo man aber geglaubt hat: Israel ist damit verdammt, auch in diesem Moment blieb die Heilsgewißheit des Juden bestehen. In diesem Moment, in dem für die Menschheit das Wichtigste vielleicht in dem Heilsplan Gottes eingetreten ist, daß das offenbarte Wort Gottes in der Heiligen Schrift der Menschheit übermittelt wurde, ihnen gegeben wurde als Weg und Mittel des Heils, im selben Mo-

ment etwa ist Israel völlig ins Exil gegangen. Ja, ich bin überzeugt davon, daß der Segen, den Abraham bekommen hat, damals einen ganz ausschlaggebenden und großen Erfolg hatte. Sichtbar kam der Segen an die Menschheit von den Nachkommen Abrahams. Aber mit diesem Moment, wenn ich davon spreche, streife ich schon ein Gebiet, das ich nicht behandeln soll, nämlich die Frage der eschatologischen Heilsverheißungen und des eschatologischen Segens an die ganze Menschheit. Lassen Sie mich aber für unsere heutige Zeit noch zwei Dinge kurz sagen. Das eine ist: Zu jener Zeit schon, wo die Völker der Erde noch Götzendiener waren, die von Gotteserkenntnis kaum etwas hatten, die den Segen Abrahams, die Heilige Schrift, noch nicht annehmen konnten, hieß es bei den Rabbinen: „Die Frommen der Völker der Erde haben Anteil an der kommenden Welt“, haben nicht Anteil an irgendeiner momentanen seelischen Erhebung, sondern an der kommenden Welt; und Sie wissen, daß Olam Haba im doppelten Sinne das letzte bedeutet, das Jenseitige, also „Seelenheil“ und die Auferstehung. Die Frommen der Völker der Erde, die nichts anderes halten als die sieben Gebote Noahs, nein, es wäre falsch, so zu präzisieren, sondern vielmehr jene, die aus Liebe das getan haben, was ein Mensch zu erkennen hat, nämlich, daß der andere Mensch sein Bruder ist und zu diesem andern Menschen in Brüderlichkeit und Liebe sich stellt und handelt, diese Frommen der Völker der Welt haben Anteil an der Ewigkeit, dies ist auch Heilsgewissheit und nicht nur Heilsverheißung für den eschatologischen Abschnitt, für die Endzeiten.

Dabei komme ich zu dem Bedeutendsten für unser Problem, was die Überzeugung des einfachen, gläubigen, frommen Juden betrifft: Was machen wir mit unsern Juden? Fast nur noch ein kleiner Teil in diesem Volk Israel sind nun fromme Juden in dem Sinne, wie ich es Ihnen versucht habe darzustellen. Was geschieht mit den andern? Der Bund mit Abraham, der Bund mit Israel, und der im Gebet und Gebot täglich erneuerte Bund umfaßt auch jene Nachkommen Abrahams und Israels, die sich heute nicht zu dieser Gläubigkeit, zur Beobachtung der Gebote, zu der Verwirklichung der Heilsgewißheit im Leben bekennen, oder nicht? Und da muß ich Ihnen sagen, dieselbe Situation, oder eine ähnliche Situation, wie die Israels unter den Völkern, war die Israels in Israel selbst. „Israel“ ist immer eine Minorität unter den Völkern gewesen und bleibt Minorität bis zum Ende der Zeiten und hat als Minorität die Aufgabe, die Gebote zu verwirklichen, die Worte Gottes zu verwirklichen, aber diese Verwirklichung der Gebote Gottes hat Bedeutung für die ganze Menschheit, für die ganze Welt, ist der wichtige Weg im Heilsplan Gottes. Dem ähnlich müssen wir sagen von den Juden, und vielleicht mit einer kleinen Ergänzung: Solange ein Jude sich bekennt zum Volke Israel, solange er bereit ist, das Schicksal dieses Volkes auf sich zu nehmen, auch wenn er die für ihn schwersten Pflichten, nämlich die Verwirklichung der Lehre in seinem persönlichen Leben, nicht mehr bestätigt, solange gilt von ihm jene Ausdeutung des Hohen Liedes; dort heißt es: Sulamit spricht: „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“ und wartet auf Dich. Solange sich der Jude als Jude bekennt, schläft er nur gegenüber den Geboten und der Lehre; im tiefsten Innern ist dieses Sich-Bekennen zum Judentum die Wachheit seines Herzens, das wartet auf diesen Moment der Teshuva-Umkehr für ganz Israel, nicht mehr nur für den einzelnen, aber doch, um zurückzukehren zum ungebrochenen, totalen jüdischen Leben, das vielleicht erst wirklich im Olam-haba wieder eintreten kann, in der messianischen Zeit. Aber wir glauben, daß es auch vorher sein kann, und wie das mit Erez-Israel sein wird, welche Wirkungen von dort vor sich gehen werden, können wir heute nicht sagen; aber von dort erhoffen wir, daß noch vor der Endzeit auch diese Umkehr eintreten wird.

(Die nun folgenden Diskussionsvoten werden nur so weit — verkürzt — hier wiedergegeben, als es sich nicht um im weiteren Gespräch schon berichtigte Mißverständnisse des Vor-

getragenen handelt, sondern ein darüber hinaus weiterführender Gedankengang geboten wird.)

Herr Dr. Ehrlich meinte zunächst einwenden zu müssen, Dr. Bueß habe das AT „nur und ausschließlich christologisch“ verstanden; so gewiß dem Christen auch ein solches Verständnis freigestellt bleibe, solle man sich doch zunächst einmal sozusagen philologisch über die Textaussage im Rahmen ihres Kontexts zu verständigen suchen.

Was die Anthropologie der Bibel anlange, wundere er sich, warum Psalm 8 nicht mehr zitiert werde. Da heiße es doch, „daß Gott der Schöpfer dieser Welt ist, groß und mächtig, gegen Ihn ist der Mensch klein und gering. Aber trotz allem ist der Mensch doch nur um ein wenig geringer als Gott...“, nämlich weil er in der Ebenbildlichkeit Gottes geschaffen ist... Ich muß sagen, ich kann hier nicht finden, daß es grundsätzlich keine Möglichkeit geben darf, daß er Mensch mit Gott sein kann.“ Ähnlich bei Deutero-Jesaja. „Und ich glaube, man sollte auch diese Stellen sehen, die Stellen von der Umkehr des Menschen, von der Chance der Umkehr, um so zu einem andern Bilde zu kommen, als es Herr Dr. Bueß hier geschildert hat.“

Dr. Bueß erwiderte, es sei „nicht zufällig, daß Sie aus meinem Referat hauptsächlich diesen negativen Ton herausgehört haben, obwohl ich eher noch stärker das Positive betonte. Denn natürlich ist unsre Anthropologie eine andre. Wir empfinden die Sünde, die Gottferne des Menschen, unendlich viel stärker als Sie. Nicht, daß wir die Hoheit des Menschen schwächer empfinden, im Gegenteil“ laut dem NT. „Dem Christen ist auch im Sinne von Ps 8 eine Hoheit verheißen, die sicher nicht geringer ist als die Hoheit, die dem frommen Israeliten verheißen ist. Aber freilich, wir sehen da sozusagen die Hoheit höher, die Niedrigkeit niedriger, und meinen so gerade auf der Linie des AT zu sein. Denn nun habe ich doch auch meinerseits exegetische Bedenken Ihnen gegenüber, finde, daß Sie gewisse Seiten der Schriftpropheten nicht genug gelten lassen, wie todestunst dort die Sünde genommen ist, wie radikal der Abfall des Volkes gesehen wird. Denken Sie einmal an das, was Jeremia sagt: ‚Der Panther kann nicht sein Fell wechseln, ebenso der böse Mensch seine Bosheit nicht einfach ablegen; der Mohr nicht seine Farbe wechseln, ebenso wenig der Mensch einfach umkehren aus seiner Bosheit heraus‘; so radikal wohnt ihm die Sünde ein, daß er sie nicht ablegen kann aus freiem Willen. Jedenfalls stellt sich von uns her gesehen die Frage: Nehmen Sie dies am AT ernst genug, wenn Sie sagen: Der Mensch kann umkehren!? Oder: Die Verheißungen Gottes sind konditional, bedingt? Gibt es nicht bei den Propheten auch die andre Linie, daß Verheißungen Gottes unbedingt sind?“ (Os 11, 8; Is 65).

Prof. Thieme meinte hierauf, ob man nicht aus Herrn Werczbergers Vortrag etwas heraushören müsse, was im Sprachgebrauch des NT kaum anders denn als ‚Ent-Pharisäierung‘ des Judentums bezeichnet werden könnte? Sind demgegenüber die Bedenken, die etwa Paulus gegen seine eigne frühere Haltung als Pharisäer hatte, noch voll gerechtfertigt, oder hat sich immerjüdisch eine allmähliche Entwicklung vollzogen, wie sie zur Zeit Jesu von ihm und seinen Aposteln als plötzliche religiöse Erneuerung angestrebt wurde? Ich meine nicht, daß man dagegen polemisieren kann, indem man eine Unterschätzung des Gewichts der Sünde beim Menschen aus dem, was wir hörten, herausläse. Eine Wendung wie die Jeremias: ‚Ändert wohl ein Mohr seine Haut, wechselt wohl ein Panther seine Streifen? Erst dann tötet ihr das Gute, im Bösen Geübte ihr‘, zielt ganz konkret auf die damaligen Bewohner Jerusalems in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation, die man nicht so verallgemeinern darf, daß man sagt: Der Mensch ist das Wesen, das das Böse so unänderlich tut, wie der Neger schwarz ist. Was so klingt, sind doch wohl bloß Grenzaussagen, denen gegenüber wir auf diese jüdische Anthropologie erst einmal hinhören sollten, wie wir sie heute vernahmen.

Auch Herrn Ehrlichs Akzentuierung einer Stelle wie Deut 5, 24, als solche können wir glaube ich als Christen annehmen,

wobei sie um noch einen Grad stärker im Text steht als uns vorgetragen; es heißt: ‚tun und hören‘, nicht ‚hören und tun‘; und diese Reihenfolge, daß das Tun sogar an erster Stelle genannt wird, findet sich ähnlich in der auch sonst so verwandten Bergpredigt, Matth 5, 19: Wer aber solches nach dem Gesetze tut und also lehret, ... in beiden Fällen wird erst das Tun, dann das Lehren genannt.“ Das müsse die Christenheit wieder mehr beachten, um nicht den jüdischen getrennten Brüdern den Eindruck zu machen, „wir ließen uns das ‚Tun‘ durch das Tun eines andern abnehmen, während das Tun Jesu uns unser Tun erleichtern soll, was ja Herrn Bueß ‚Indikativ und Imperativ‘ wohl auch meinte. — Wieweit schließlich kann die Christenheit Rosenzweigs auch im heutigen Referat angeklungene These annehmen, uns sei durch Jesus das, was Gott den Juden am Sinai geheißsen und verheißen hat, nahegebracht, leichter zugänglich gemacht worden, verglichen mit dem reinen Judentum? Könnten wir nicht antworten: Gewiß, auch wir glauben, daß es ein besonderer Gnadenakt Gottes war, daß Er den Völkern Seine Weisung in Gestalt der persönlichen Gegenwart in Jesus menschlich nahegebracht und das ‚Tun‘ leichter gemacht hat (nicht erspart, wie der Hyperpaulinismus wähnen würde, den man uns unterstellt), — damit wir Christen einst am Ende auch da stehen, wo die Bergpredigt schon vor 1928 Jahren stand und wohin ein ‚entpharisäiertes Judentum‘ inzwischen auch gekommen wäre, so daß wir beiderseits unvermerkt aufeinander zugegangen wären?

Frau Prof. Hersch griff nun ihrerseits auf die drei Thema-Begriffe zurück: Das ‚Heil‘ sei so unbestimmt, daß darüber kaum Differenzen bestünden. ‚Verwirklichen‘ heiße für die Christen „réaliser métaphysiquement“, auf transzendente Weise bzw. in der Transzendenz, nicht in der Geschichte, in konkretem Geschehen (unsrer Geschichte, keiner übernatürlichen). Auf der jüdischen Seite sei das anders gewesen und mit dem Worte verwirklichen etwas viel mehr in der menschlichen, irdischen Geschichte verwurzelt („Inkarniertes“) gemeint. Beim Begriff der ‚Gegenwart‘ jedoch sei es umgekehrt; er sei jüdischerseits unpräzise, man lebe in einer grenzenlosen undifferenzierten Geschichte, während christlicherseits hier mehr Präzision auf die aktuelle Gegenwart zwischen den Zeiten entfalle. Ob dies nicht klärbar sei?

Prof. Neher erklärte unter Rückgriff auf den Anfang der Aussprache, er könne Dr. Ehrlichs methodischem Prinzip einer exegetischen Diskussion im profanwissenschaftlichen Bereich nicht zustimmen. „Wenn das jüdisch-christliche Gespräch einen Sinn haben soll, dann müssen seine Partner authentisch sie selbst sein und bleiben, der Christ Christ, der Jude Jude. Dabei besteht für jeden von ihnen auch das Problem der Geschichte und der profanhistorischen Exegese neben der theologischen fort, aber nicht indem man sich von der letzteren ablöst (se dépouille), findet man eine brauchbare Gesprächsbasis. Dies höchstens für ein ‚Gespräch unter Philologen‘, nicht unter Juden und Christen als solchen. Indem wir die tatsächlich vorhandenen Unterschiede zwischen christlichem und jüdischem Schriftverständnis einbeziehen, versteht nicht nur jeder sich selbst, verstehen wir auch einander besser. Hier muß dann auch gesagt werden, daß nach jüdischem Glauben das rabbinische Schriftverständnis nicht etwas relativ spät, etwa zur Zeit Jesu und seiner Apostel, an die Stelle eines früheren AT-Verständnisses Getretenes ist, sondern der Zeitgenosse Moses‘ und der Jude von 1958 liest die Thora im selben Geiste, wie sie als ‚mündliche Gesetzeslehre‘ dem Mose schon am Sinai gegeben wurde (P. Abot 1, 1).

Die Frage von Herrn Dr. Bueß an Dr. Ehrlich nach dem Ernstnehmen gewisser Prophetenstellen will ich mir als Jude gern gesagt sein lassen, wobei gewiß auch Prof. Thiemes Plädoyer für die zeitgeschichtliche Einordnung solcher Stellen zu berücksichtigen ist. Auf dies alles und Frau Herschs Klärungswunsch eingehend, möchte ich sagen, daß es auch im Judentum eine Dialektik von Menschenwerk und Gottesgnade gibt; jenes hat wirksamen Wert in der Mizwa, wie sie uns Herr Werczberger darstellte; aber polar steht ihm auch ein

menschliches Versagen gegenüber, auf das die göttliche Gnade eingeht, die handeln kann, als ob der Mensch gar nicht da wäre, und unabhängig von seinem Verdienst. Man muß hier zwischen dem moralischen und dem metaphysischen Bereich unterscheiden, wenn sie auch verbunden sind und es einen Übergang zwischen ihnen gibt, der freilich für Juden und Christen nicht genau derselbe ist. Denn, wie Frau Prof. Hersch richtig sagte, umfaßt im Christentum die Metaphysik das Menschenwerk schon an seiner Wurzel, während es im Judentum eine ganze Dimension des Ethischen gibt, wo das Menschenwerk sich gleichsam im Absoluten befindet, wo es eine menschliche Machtvollkommenheit gibt, die Gott selbst respektiert, nicht 'korrigieren' kann, so daß etwa der Mensch, der die Mitswa, das Gute, vollbringt, ebendadurch gerettet ist ohne jede göttliche Intervention, dank der Möglichkeit der Umkehr, der Teschuva. Aber es gibt auch noch die andere Ebene, auch für den Juden, die metaphysische, woselbst die Teschuva auf andre Weise wiederkehrt, als Gëula, Loskauf, Erlösung; diese ist die metaphysische Teschuva, die Teschuva die moralische Gëula. Um nun aber auch auf Frau Prof. Herschs Frage nach dem Gegenwartsbegriff zurückzukommen und auch auf Herrn Thiemes Bemerkung zur Geschichte, — Herr Werczberger hat uns aus tiefster Erfahrung heraus von der Mitswa gesprochen und sie begründet gesehen in der Gottebenbildlichkeit (D'mut), hat aber diese nur — mit Maimonides — in der Fähigkeit zu geistig-intellektueller Selbstvollendung erblickt. Diese liegt vor, aber auch der menschliche Leib ist Gottes Ebenbild — P. Démanns Freund, Claude Tresmontant, sieht es in seinem schönen Buche: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung (Düsseldorf 1956, vgl. FR X, 104 f.) — und der Mensch ist als *einer*, Einheit von Leib und Seele, von Gott erschaffen worden. B'zalmenu k'd'mutenu, „nach unserm Bild und Gleichnis“ bezeichnet nicht etwas rein Geistiges, geschweige denn etwas rein Physisches, sondern ein ganzes, das wir nicht ohne weiteres in unsre indoeuropäischen Sprachen übertragen können, die an strenge Scheidung von Leib und Geist gewöhnt sind von den Griechen. Hier gilt der Leib ebensoviel wie der Geist; das zeigen etwa die bemerkenswerten Sätze Hillels im Talmud-Traktat Schabbat über die Körperpflege vor dem Gang zum Bade: „Sieh doch die Götzendienen an, die sich so darum bekümmern, ihre Götzenbilder rein zu halten, weil sie meinen, sie verträten die Gottheit, wie sollte ich nicht Sorge zu meinem Leibe tragen, der ja ebensovgt Gottes Ebenbild ist wie der Geist!“ Von dieser Vorstellungswelt gehen verschiedene Tendenzen aus, so zunächst die Tatsache, daß im Pharisäismus der Gedanke einer Auferstehung des Leibes aufkam. Auch, wenn er historisch in einem bestimmten Augenblick aufkam, ist er nach meiner tiefsten Überzeugung eingeschlossen in den Wurzelgrund des Judentums selbst, um später vom Christentum übernommen zu werden, wie das NT bezeugt. Sodann folgt zweitens aus der Leib-Seele-Einheit als Gottähnlichkeitszug am Menschen die Bestimmung dessen, was Geschichte, Zeit und Gegenwart im Judentum ist, wieder etwas andres als im Christentum. Es tauchte auf, als Herr Werczberger von dem nicht thoratreuen Juden sprach. — heute in der Mehrheit —, der dennoch kraft seiner Teilhabe am historischen Schicksal des jüdischen Volkes zum Judentum zählt. Dieses Schicksal ist die einzige Geschichte, die der Jude als solche ansprechen kann, bei der es sich nicht bloß um einen Entwicklungsmoment zwischen einigen wenigen vor- und nachgängigen Ereignissen handelt, sondern um die Entwicklung eines Volkes, das berufen ward, Gottes Zeuge zu sein. Gottes Erwählter für die und in der Befolgung der Mizwoth, der Thora und im Hinblick auf den Segen, der an die ganze Menschheit weiterzugeben ist. Darauf ist morgen zurückzukommen, wo wir nicht mehr vom Vergangenen sprechen, sondern von der Zukunft, deren geschichtliche Möglichkeiten für dieses Volk so ganz und gar unabsehbar sind. Ist doch seine Geschichte durchaus noch nicht verstehbar, Geschichte im konkretesten Sinne, dialektisch in ihren Aufschwüngen und Rückschlägen, ihrem inneren Fortgang zu dem Ziele, das dieses Volk in seinem Glauben aller seiner bisherigen Ge-

schichte zum Trotz erwartet, konkrete Entwicklung, leibhaftige Entwicklung, gebunden an ein Stück Erde, an das Gegenwärtige auf einem Stück Erde und Gegenwärtigsein auf der Erde, ohne daß damit jemals von den geistig-geistlichen Aspekten abgesehen würde, Geschichte, zu der wahrlich auch die heutige Gegenwart dazugehört. Diese Gegenwart kann wirklich niemals etwas andres sein als die Zeit jedes einzelnen jüdischen Menschen, in dem Augenblick, worin er sich vorfindet, sobald er einmal sich der Tatsache bewußt geworden ist, daß er mit einem geschichtlichen Schicksal solidarisch ist, das auch alle andern jüdischen Menschen als solche einbezieht und verpflichtet.

Herr Werczberger erwiderte darauf, daß auch er die D'mut, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, keineswegs nur spirituell verstehe. Nicht nur bei Hillel dem Alten, im ganzen Judentum sei ja die Einheit von Leib und Seele so betont, daß man fast von Monismus sprechen könne. „Es gibt hier sogar dieses ganz wunderbare Wort, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Seele nur Wirklichkeit hat in Verbindung mit dem Leibe. (Was nach dem Tode ist, gehört — wie etwaige Präexistenz — letzten Endes zum Olam Haba, zur künftigen Welt, die aufs engste mit der Auferstehung verknüpft ist.) Wenn es heißen würde, daß die Gottebenbildlichkeit eine rein intellektuelle, nur die Wahlfreiheit sei, dann wäre sinnlos, daß gerade der Mord — beim Bunde mit Noah — mit der Begründung verboten wird, „denn im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen gemacht“. Und noch eins: Der Unterschied zwischen Erkennen-Können, sogar Wählen-Können, und Wollen ist nicht allein intellektuell, sondern mit jenen tieferen Schichten der Seele verbunden, deren unmittelbarer Ausdruck der Leib ist.

Nun zur Frage der Umkehr, der Teschuva und Gëula; alles, was mit dieser letzteren zusammenhängt, habe ich bewußt Herrn Prof. Neher überlassen, weil es zum Zukünftigen gehört, während die Teschuva stets schon gegenwärtig ist für unser Heil, für das Israels, das der Menschheit, eine Sache des Individualismus und eine Sache des Volkes. Gëula dagegen betrifft nicht den einzelnen, sondern Volk und Menschheit, wovon uns dann morgen Prof. Neher erzählen wird.

Pfarrer Kroon, Amsterdam (vom Niederländischen Reformierten Rat für Kirche und Israel), äußerte Bedenken gegen Prof. Neher's methodische Distanzierung zwischen theologischer und historisch-philologischer Exegese, „weil ich glaube, daß wir einander dann doch nicht so nahe kommen als Christen und Juden, wie das, ich sage nicht möglich ist, sondern geboten ist, nach meinem und wahrscheinlich auch nach Ihrem Glauben. Wir wären nicht hier, wenn es nicht Mosche, historisch, sogar philologisch, gegeben hätte, sowie Jesus und die Apostel. Und dann dachte ich, daß wir Christen unsre theologische Exegese des NT nicht so treiben dürfen, daß wir das AT exegetisch brauchen, um das NT zu erhärten, als ob David mit Gott über eine Mauer, einen Zaun gesprungen wäre, damit wir mit Christus sterben und auferstehen könnten. Ich kann nicht darüber hinwegkommen, daß unsre Geschichte damit angefangen hat, daß vor 2000 Jahren unsre griechischen und danach auch unsre germanischen ‚Vorfahren‘ in Israel hineinverleibt zu werden begannen auf Grund einer Bewegung, die zunächst eine jüdische Sekte war. Nicht freilich eine, die einfach über vollendete, abgeschlossene Tatsachen sprach, wie man z. B. über die Herausführung Israels aus Ägypten sprechen konnte. Ich kann mich jedenfalls noch nicht dareinfinden, über Tod und Auferstehung des Christos, des Messias also, als über eine Art historisch Vollendetes, Abgeschlossenes zu sprechen, während es doch besagt, daß der Olam Haba nahe herangekommen ist. Es ist nicht angängig, das NT zu lesen als ein dogmatisches Textbuch, worin nun für alle unermesslichen Zeiten gesagt wird, wie es seit Christus ist, vollendet vorhanden ist. Denn der Ausdruck ‚seit Christus‘, nach dieser Zeit vergangener Geschichte, ist doch etwas ganz andres als die Kennzeichnung unsrer Periode als „εν τω χριστω“, meinem Empfinden nach, in welchem wir Zugang bekommen haben zur Thora, den Nebiim und den Ketu-

bim, nicht zu vergessen. Wenn wirklich „das Ende der Aeonen auf uns gekommen“ ist, können wir doch nicht umhin, zu diesem T'nach zu gehn (Thora, Nebiim, C/h/etubim, d.h. „Gesetz, Propheten und Schriften“), und dann miteinander das ‚Alte Testament‘ zu lesen als Wort Gottes, das nämlich bedeutet für mich gerade wegen des NT das AT! Und wenn dann diese Gabe Gottes nicht beschränkt geblieben ist auf Israel, um es zum Tun zu belehren, dann können wir uns nicht begnügen damit zu sagen: Der Christ liest das als erfüllt, und der Jude liest es als Geheiß: Wir müssen es erfüllen! Diese Feststellung sollte doch wohl nicht als Ergebnis unsres Gesprächs genügen. Es verstieße für mein Empfinden gegen den eigentlichen Sinn unsres Zusammengebrachtheits als — nicht: Juden und ‚Christen‘, sondern — Juden und Gojim, Juden und Nicht-Juden; wenn wir nicht versuchten, es uns etwas schwerer zu machen. Natürlich muß man, wenn man einander jahrhundertlang so als fremde Völker nicht gekannt hat, die vielleicht einen selben Gott kennen, aber je auf ganz andre Weise, so muß man etwas vorsichtig sein. Aber, wenn wir glauben, daß wir Brüder sind, dann müssen wir es machen, wie meine beiden Söhne; wenn ich denen sage: „Macht das ein wenig höflicher ab miteinander!“ dann sagen sie: „Gegen Fremde sind wir höflich, aber es ist mein Bruder!“, und sie wollen etwas voneinander und leiden darunter, daß sie die Dinge verschieden sehen, und beruhigen sich nicht dabei.

P. Démann legt Wert darauf, gegenüber Prof. Thiemes Äußerung von einem im Vergleich mit dem neutestamentlichen Begriff des Pharisäismus entpharisäierten Judentum zu betonen, er meine nicht, daß das NT selbst den Pharisäismus so beschreibe, wie die christlichen Autoren ihn später leider oft karikiert haben; es habe allerhöchstens die Gelegenheit dazu gegeben. Wenn der Christus heftig gegen gewisse Pharisäer vorgeht, will er nicht über ‚den Pharisäismus‘ sprechen, nicht mehr als die Propheten beim Kampfe gegen gewisse Verirrungen des Volkes das ganze Volk Israel treffen wollten. Es handelt sich also um ein Zerrbild späterer christlicher Autoren bis heute, im Grunde nicht aber des Neuen Testaments.

Wichtiger sei: Wenn Frau Prof. Hersch die Einigung über das ‚Heil‘ so leicht gefunden habe, weil es unbestimmt sei, unterschätze sie, daß dies vielmehr der Fall ist, weil es sich um einen gemeinsamen Grundbegriff der ganzen Offenbarung handelt, des AT und NT, der höchstens wegen seines Überreichtums schwer begrifflich abzugrenzen ist, nicht wegen einer inhaltslosen Vagheit. Verwirklichung des Heils aber und Gegenwart bedingen sich gegenseitig und sind in unserm Gespräch kaum sinnvoll trennbar voneinander. Wir wollen ja nicht abstrakte Systeme analysieren, sondern den organischen Zusammenhang verschiedener Formen lebendiger Gläubigkeit zu verstehen suchen. Etwas anfechtbar erscheint auch eine zu strenge Scheidung des Historischen vom Metaphysischen. Das Transhistorische ist ja gerade gegenwärtig im Historischen, wo immer es Offenbarung und Glauben gibt. Gott greift ein in die Geschichte, spricht durch die Geschichte; sein Sprechen und Eingreifen sind mit einem jeden gleichzeitig, wenden sich an jeden.

Was die Leib-Seele-Einheit des Menschen anlangt, so meinte Prof. Neher, daß Tresmontant sozusagen nur die jüdische Position vertrete. In Wahrheit vertritt er aber zugleich die authentisch christliche, auch wenn es von dieser viele Abweichungen unter dem Einfluß der Griechen und später des Cartesianismus gegeben hat, übrigens auch bei Juden...

Professor Uriezen, Alttestamentler an der Universität Utrecht, kam noch einmal auf die Frage der ‚traditionellen‘ oder ‚wissenschaftlichen‘ Exegese zurück. Wir sollten suchen, einen Boden zu finden, wo wir mit den Mitteln arbeiten können, die uns gemeinsam sind. „Das ist doch der Text, würde ich sagen, und unsre wissenschaftliche Erkenntnis davon. Gewiß, wenn dann die Synthese kommt, treten auch unbeweisbare persönliche Überzeugungen hinzu, aber, soweit es möglich ist, sollte man versuchen zusammenzugehen im Verstehen des

Textes, so wie dieser dasteht. Darum wäre zu unterscheiden zwischen Exegese und Usus des Textes. Im Usus sind wir verschieden, in der Exegese, der wissenschaftlichen Diskussion, können wir doch auch interkonfessionell weit zusammengehen, gerade weil es im AT selbst Gegensätze gibt, zu denen Christ und Jude verschieden stehen (Is 43, 27 gegen Gen 32?). Und noch ein andres: Es hat mich sehr interessiert, daß die Diskussion doch gerade auf Grund des Textes von der Gottesebenbildlichkeit ausgegangen ist und von den Möglichkeiten des Menschen, und daß eigentlich da der Unterschied zwischen Christentum und Judentum liegt: Dies hat entscheidenden Einfluß auf das Ganze, auf die Soteriologie, ob man wirklich einen Erlöser erwartet, oder ob das Gesetz an sich genügt; eigentlich ist das die Frage, alles andre peripher. Prof. Neher meinte abschließend, er hoffe, man habe allgemein verstanden, daß auch er nicht für ein Auseinanderreißen von Theologie und Geschichte sei, sondern nur methodisch im christlich-jüdischen Gespräch das stete Präsenthalten der beiderseitigen Existenzbasen des Bibelverständnisses für ratsam halte. „In diesem Gespräch kann ich z. B. nicht das NT beliebig lesen, als Professor, als Mensch, wie etwa die Qumran-Rollen, die heute nirgends mehr ‚Bekenner‘ haben, sondern nur als Partner meiner Brüder, der Christen, die sich auf das religiöse Lehrgut des NT berufen. Umgekehrt sollte der Christ in unserm Dialog beim Lesen des AT z. B. wissen, daß das wiederholte Geheiß der Thora (Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21): „Du sollst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“ schon nach der Übersetzung, also Auslegung, des Targum für den Juden besagt: „Du sollst nicht fleischige Nahrung mit mildiger Nahrung vermischen“, weil er wissen sollte, daß der Jude bis heute sich an das göttliche Geheiß hält, das er durch diesen Gesetzesvers geboten glaubt: die strenge Scheidung von Milch und Fleisch in seiner Lebensführung.

Am Mittwoch, dem 28. Mai, stand die Tagung unter dem Vorsitz von Herrn Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel/Berlin, welcher einleitend bemerkte: Es hat gestern ein Problem gegeben, wo die Scheidung nicht zwischen Juden und Christen verlief, sondern quer hindurch, das der Exegese, die als solche ja nicht christlich-jüdisches Gespräch ist, sondern dessen Voraussetzung, einerseits geschichtliche Exegese, anderseits theologische, die bei Juden und Christen verschieden ist. Das gilt in besonders hohem Maße für die Auslegung dessen, was über das heutige Thema, über das zukünftige Heil offenbart ist, von dessen jüdischem Verständnis auch sehr viele wohlmeinende und gebildete Christen keine Ahnung haben. Zum Teil wohl, weil das Judentum keine verbindlichen Dogmen kennt, kein die Tradition amtlich definierendes zentrales Lehramt. Der Einzelne ist hier Träger der Tradition, er soll in ihr lernen, suchen und forschen. Und in diesem Lernen, für das wir auch wissenschaftlich gar keinen Anfang feststellen können, wovor es gefehlt hätte, hat sich das gebildet, was das Judentum die ‚mündliche Lehre‘ nennt und dabei das große Gegenstück zum christlichen Dogma, die Haggada, zu der fast alles gehört, was sich auf das künftige Heil bezieht. Es ist vielerlei bis an die Grenze, wo es ein Wirrwarr scheint. Aber es ist doch auch wieder in seinen wesentlichen Zügen zusammengefaßt im Alenu - Gebet: „Darum hoffen wir auf Dich, Herr, unser Gott, bald zu schauen den Glanz Deiner Allmacht, daß Du wegräumst die Götzen von der Erde und die Wahn-Gebete tilgest, aufzurichten die Welt durch das Walten der Allmacht, und daß alles Fleisch anrufe Deinen Namen! Schwinden mögen alle die Frevler der Erde, erkennen und Einsicht finden alle Bewohner des Erdenrunds, daß Dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören jegliche Zunge; vor Dir, o Ewiger, müssen sie niederknien und hinsinken und der Herrlichkeit Deines Namens den Preis bringen und alle auf sich nehmen das Joch Deiner Herrschaft, daß Du über sie regierst. Denn Dein ist die Herrschaft, und in Ewigkeit wirst Du in Ehren walten, wie geschrieben steht: ‚Der Herr wird herrschen auf immer und ewig‘, und es heißt: ‚Der Herr wird König sein

über die ganze Erde, an jenem Tag wird Er ewig sein und Sein Name einzig.' —

Es folgte nun das Referat über die *Heilserwartung* in jüdischer Sicht von Prof. Dr. André Neher (Universität Strasbourg):

Wenn man vom zukünftigen Heil sprechen soll, wird man stets auch das vergangene und das gegenwärtige im Auge haben müssen (und vice versa, wie sich gestern zeigte); es könnte aber auch ein anderer, außerzeitlicher Dreischritt sinnvoll sein, worin Position, Gegenposition und Überwindung des Gegensatzes betrachtet würden. Zunächst einmal ist für den Juden das Heil, das er erwartet, gar nicht verschieden von dem, was schon jetzt verwirklicht ist; diese erste Perspektive ist hier bei unserm heutigen Thema sehr zu beachten. Die ‚kommende Welt‘, Olam Haba, bezeichnet zweifellos das zeitlich Zukünftige, von der Welt, in der wir jetzt sind, Verschiedene; aber im allgemeinen wird der Olam Haba so gekennzeichnet, daß er nicht so sehr Zukunft im Verhältnis zur Gegenwart ist, ein andersartiges Neues, als vielmehr ein Komplement des Olam Haze, dieses Saeculums. Es gibt keinen Olam Haze ohne Olam Haba, und die Scheidelinie zwischen beiden ist der Tod, den der Glaube bewältigt, die Theologie niemals, mit welchem jedermann in den Olam Haba eintritt, auch ich einträte, wenn ich jetzt sogleich stürbe. Es ist also nicht eine künftige Welt, die erst am Ende einer kollektiven Evolution der Menschheit zu erwarten wäre oder kraft eines Geschehens, welches das Weltganze verwandelte; es handelt sich vielmehr nur um das Geschehen, das mich erwartet, weil ich Mensch bin, uns alle, weil wir sterblich sind. So aufgefaßt, verrät uns der Olam Haba sofort seine Zulaßbedingungen: Dieselben, die Herr Werczberger gestern so bewundernswert und lebendig hier entwickelt hat: Der freie Akt des Menschen, des Juden, die vollbrachte Mizwa, da ja der Mensch gerechtfertigt ist, erkennen, handeln, wählen und entscheiden kann zwischen Gut und Böse, Leben und Tod. Diese rechte Wahl in Freiheit, Erfüllung des in der Thora offenbarten Gottesgebots, eben Mizwa, genügt, um dem Juden den Zugang zum Olam Haba zu gewähren. Keine Sünde ist unsühnbar; es gibt keinen Verfallsprozeß (*déchéance*) in der Menschennatur, der verhindern würde, daß der Mensch aus eigner durch die freie Tat der Mizwa-Erfüllung zum Olam Haba gelangt; bzw. um den hierhergehörigen Zentralbegriff zu nennen, die Teschuva, die Umkehr, ist jederzeit möglich; die größte, die erbärmlichste Sünde noch kann wiedergutmacht werden durch die Reue des Menschen, die Wiedergewinnung der Mizwa in der Teschuva. Hier findet eine Wertung statt, die von Gott ausgeht und zum ethischen Bereich gehört und uns gerade so verstehen läßt, daß es im Grunde keinen Unterschied zwischen Olam Haba und Olam Haze gibt. Das bezeugt ein Satz Rabbi Jakobs in den Ethik und Theologie der Mischnalehrer zusammenfassenden Pirke Aboth (4, 17): ‚Besser ist eine Stunde in Buße und guten Werken (Teschuva und Mizwoth) in dieser Welt, als die ganze Seligkeit der zukünftigen Welt, und besser ist eine Stunde Seligkeit der zukünftigen Welt (des Olam Haba) als das ganze Leben dieser Welt (des Olam Haze).‘ Dieser Satz dokumentiert ein Äquivalenzverhältnis. Da der Jude in dieser Welt zum Tun bestimmt ist, in jener zum Lohnempfang, hat die Tat einer einzigen Sekunde hier so viel ethischen Wert wie der ganze erhältliche Lohn dort. Ja, im Grenzverhältnis dieses Aspektes kann der Olam Haba unnötig werden und das Judesein sich, ethisch gesehen, schon in dieser Welt voll verwirklichen. Dies führte christliche Bibelgelehrte oft zu dem Vorwurf, das jüdische Denken sei völlig erdgebunden, kenne nur diese Welt, und dann erschien es als große Errungenschaft, daß doch im Talmud endlich die Vorstellung vom Olam Haba auftaucht, was im AT noch nicht ausdrücklich der Fall ist. Aber sie erscheint ja dort nur, um sich sogleich als unnötig darzustellen, weil ja, wie wir hörten, die Mizwa uninteressiert vollzogen werden soll (im Grenzfall), Mizwa Lischma. Das fordert nicht erst der chassidische Rabbi, dessen Ausspruch über Elischa ben Abuja ge-

stern Herr Werczberger zitierte, im 18. Jh., das findet sich sinnig schon im dritten Ausspruch der Pirke Aboth (1, 3), wo der erste pharisäische Rabbi Antigonos von Soko sagt: ‚Seid nicht wie die Knechte, die dem Herrn dienen im Gedanken, Lohn zu empfangen, sondern wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Aussicht, Lohn zu empfangen‘, d. h. völlig desinteressiert, und die Gottesfurcht sei auf euch!‘ Diese Furcht ist, wie wir hörten, keine Angst, sondern eine Art Furcht und Zittern, Schauern und Erschrecken vor der göttlichen Majestät. Aber es ist noch etwas mehr darin. Gott aus Liebe dienen nämlich ist gewiß schon etwas sehr Hohes. Zwischen Liebenden ist eine Übereinstimmung, Harmonie der Intentionen. Wenn ich also Gott aus Liebe diene, diene ich ihm wahrhaftig, aber es bleibt noch ein Rest an Interessiertheit dabei, und wäre es nur die Genugtuung, einer Person zu dienen, welche ich eben liebe. Aber Gott dienen in der Furcht, das heißt, ihm auch dann dienen, wenn die göttlichen Absichten völlig den menschlichen entgegenzustehen scheinen. Es ist das Beispiel Abrahams, dem Gott gebietet, seinen Sohn Isaak zu opfern, und als Abraham sich in dieser Prüfung bewährt, sagt Gott (Gen 22, 12): ‚Jetzt weiß ich, daß du wirklich Gott fürchtest‘, nicht: ‚daß du Gott liebst‘. Bei Jesaja heißt dann Abraham (41, 8) ‚Mein Liebender‘; in der Genesis aber eben ‚Gottes-fürchtig‘. Warum? Weil Abraham gerade darin Gott gedient, gerade die göttliche Mizwa, wie sie auf ihn zukam, erfüllt hat, der gegenüber er alle guten Gründe gehabt hätte, den Dienst zu verweigern, nicht nur, weil man ihn hieß, seinen Sohn zu opfern, sondern weil es rein menschlich gesehen unmöglich erschien, anzunehmen, daß Gott, wie Er Sich Abraham bis dahin offenbart hatte, ihm dieses grausame Opfer zumute; und dennoch hat Abraham Gott gedient. Das ist gemeint, solcher Dienst aus Furcht, wenn es heißt: Gottes Furcht sei auf euch, selbst im dichtesten Dunkel, selbst wenn man einen Abgrund fühlt zwischen Gott und Mensch, Gott immer noch dienen, völlige Selbstlosigkeit — und so im Grenzfall also Unnötigkeit des Olam Haba, weil das ganze Gewicht der menschlichen Entscheidung, des menschlichen Schicksals schon da ist in der freien Wahl im Olam Haze.

Dies ist die erste Tönung dieses Bereiches, die ethische Tönung, der, wie Sie empfunden haben werden, eine zweite, ebenfalls universelle, zur Seite steht. Ich habe ja immer abwechselnd von ‚Mensch‘ und ‚Jude‘ gesprochen, weil es in dieser Perspektive keinen wesentlichen Unterschied gibt zwischen Juden und Christen, Juden und andern Menschen, — wie uns gesagt ward: ‚Die Gerechten der Völker‘, alle, welche ihrer Freiheit innwerden und das ihnen offenbarte Gute wählen, ‚haben Teil an der kommenden Welt‘, wie die Juden, nicht mehr, nicht minder. Hier besteht Äquivalenz zwischen Israel und den Völkern.

Eine dritte Tönung dieses selben Bereiches ist der Aspekt des ‚Werkes‘, wie die christliche Theologie es nennt und wovon ja auch der zitierte Ausspruch Rabbi Jakobs handelt und wo wieder die ganze Macht in der Hand des angesichts der göttlichen Weisung frei entscheidenden und handelnden Menschen liegt, dessen Wahl ihm den Zugang zum Olam Haba verschafft, ohne daß — bewußt übertrieben gesagt, um zum Folgenden zu kontrastieren — Gott etwas dazutun könnte zu diesem selbstgewählten Schicksal des Menschen, Schicksal des Juden; Gott kann dem Menschen nicht helfen; das Gute zu wählen; das muß der Mensch in absoluter Autonomie leisten. Gewiß gibt es manchmal Strömungen im Judentum, die trotzdem göttliche Hilfe für den Menschen entdecken wollen: Daß Er ihn auf den Weg gebracht hat, daß Er ihm gut und böse offenbart, sei schon erste Hilfe; und sicherlich kommt ja Gott dem Menschen stets zuvor. Aber, wenn der Weg einmal gewiesen ist, dann heißt es mit Deut 30, 19: ‚Siehe, ich habe dir heute aufgezeigt den Weg des Lebens und des Todes, des Guten und des Bösen, nun wähle! — Von diesem ‚Nun wähle‘ an hängt alles vom Menschen ab. Selbst wo Gott dem fehlenden Verdienst eines Menschen, der durch seine Sünde den Zugang zum Olam Haba verscherzt hätte, nachhilft, kommt dieses Verdienst nicht von Gott, Er nimmt es von einem andern Menschen, Er erlaubt, wenn es zur Seite

des Sünders im Augenblick der Heilsverfehlung einen Gerechten gibt, daß dessen Verdienste dem Sünder zugerechnet werden; wäre jener nicht dagewesen, Gott hätte nichts tun können. Also gibt es gut und gern eine menschliche Vollmacht, in gewisser Hinsicht solidarisch und kollektiv wirksam, aber im wesentlichen individuell: alles hängt vom Einzelnen, von der Person ab in diesem Bereich, wo der Olam Haba durch den ethischen Akt zu erobern ist; alle Mizwoth der Thora sind der zweiten Person aufgegeben: „Du sollst, Du sollst nicht...“, und das richtet sich an mich, an Sie, an jeden einzelnen für sich genommen. Trotz aller Solidarität zwischen Israel und den Völkern, Sündern und Gerechten, hängt letztlich und wesentlich alles von der einzelpersonlichen Entscheidung ab.

Soweit der erste Bereich. Mit dem zweiten verhält es sich ganz anders. Während dort jede Mizwa dem Juden, jedes maasse tow, jedes gute Werk, dem Nichtjuden unverzüglich den Olam Haba sichert, ist hier das künftig erwartete Heil verschieden vom gegenwärtig realisierten, völlig verschieden, freilich in anzugebenden Grenzen. Was kommen soll, heißt in der jüdischen Tradition jemoth hamaschiach, die Tage des Messias. Ihr Kommen ist bedingt, nicht mehr von der Teshuva, sondern von der Gëula, dem Loskauf; ein Ausdruck, der im Tenach für die Befreiung von Sklaven im Erlaßjahr, Auslösung von Grundstücken, Befreiung Israels aus Ägypten und dergleichen vorkommt und dem christlichen Denken sehr vertraut ist. „Tage des Messias“ das impliziert gewiß auch die Person des Messias; hier sind wir einander sehr nahe, während Prof. Vriezen treffend feststellte, daß im ersten Bereich der Begriff der Erbsünde uns voneinander trennt. Stürzen wir uns aber nicht zu schnell, darf ich die Christen bitten, auf Ihr AT, unsern T'nach, sondern hören wir erst einmal geduldig, was hierzu die jüdische Tradition sagt, die gesamte mündliche Lehre, einschließlich der Mystik, da auch der Sohar ein autorisierter Kommentar *des Gotteswortes*, der Thora ist. Auch hier finden sich nämlich doch bemerkenswerte Divergenzen. Eben hat Dr. Ehrlich dankenswerterweise ein jüdisches Gebet zitiert; gestern Heir Werczberger ebenfalls auf den existentiellen theologischen Wert des jüdischen Betens hingewiesen. Wir können die Bedeutung der jemoth hamaschiach kaum besser beschreiben, als wenn wir auf das Gebet lauschen, das jeder Jude dreimal täglich beten soll, das grundlegende Gebet, die Schemone Esre (18 Benediktionen), die erst von jedem leise für sich, dann vom Vorbeter laut gesprochen werden. Es ist wohl klar, daß solch ein Gebet, welches den Weg des Juden geleitet und seinen Glauben immer wieder aktualisiert, mehr Bedeutung für das jüdische Verständnis des messianischen Heils hat, als die wie auch immer ausgelegten Bibeltexte. Wir, die wir dies Gebet heute früh gebetet haben, am Nachmittag und am Abend wiederholen, können ja den Rahmen nicht verlassen, den es für uns darstellt. Es besteht also aus achtzehn Lobpreisungen, je drei einleitenden und abschließenden; dazwischen zwölf, von denen sechs mehr individuell sind, sechs andre dann das messianische künftige Heil charakterisieren. Und zwar mit fünf Grundgedanken: 1. Kibbutz Galuyoth, Sammlung der Zerstreuten Israels; 2. Gotteskönigtum auf Erden durch Vermittlung gerechter Schoftim, Richter, als Ausleger der Mischpath und der Zedaka, des Rechts und Guten; 3. Einrichtung einer heiligen Gemeinde, Gemeinde der Heiligen: Zaddikim, der Gerechten, Chassidim, der Frommen, sekanim, der Alten, Soferim, der Schriftgelehrten, — und gerim, der Gastassen, Proselyten aus den Völkern, die zur Gemeinschaft Israels gehören wollen; 4. Wiederkehr Gottes nach Jerusalem und in den wiedererrichteten Tempel; 5. schließlich Kommen des Messias Königs David. Alle fünf Punkte nur künftig, noch unerfüllt: Das Volk ist noch zerstreut, Gottes Königtum noch nicht durch gerechte und gütige Richter wiederhergestellt, die Gemeinschaft der Heiligen noch nicht errichtet, Jerusalem zerstört, der Tempel in Trümmern und König David noch nicht gekommen.

Sie bemerken sofort, daß dieser Bereich sich nicht auf den Einzelnen bezieht, sondern auf ein Kollektivum, das jüdi-

sche Volk, zunächst für sich genommen, also noch abgesehen von den andern Völkern. Sodann: Es ist nicht mehr ein ethischer Bereich. Er ist, wenn auch nicht eschatologisch, so doch metamoralisch, und während der Zugang zum Olam Haba ganz in der Macht des Menschen lag, liegt hier alles bei Gott, der die Gëula herbeiführt. Dort die Freiheit, dagegen selbst die Sünde nichts vermag dank der Teshuva, hier das Unvermögen des Menschen; Israel kann nichts tun für seine Gëula, nur Gott kann solches, außerhalb jeder Ethik; der Akt der Gëula ist ein reiner Gnadenakt. Das muß betont werden, weil man allzuoft bei Erörterung des Heils im Judentum diese Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Metamoralischen unterläßt. Eine berühmte Seite des Babylonischen Talmud (Sanhedrin 97b/98a) zeigt, daß noch zur Zeit von Rabbi Elieser (b. Hyrkanos) und Rabbi Jehoschua (ben Hananja, um 100) — wie vor und nach ihnen — dieses Problem diskutiert wurde.

Elieser, der das Ende des Tempels im Jahre 70 noch miterlebt hatte, war geneigt zu meinen, daß die Gëula nur durch menschliches Tun herbeigeführt werden könne, durch Maassim tovim oder durch die Teshuva ganz Israels. Rabbi Jehoschua erwidert: Nein, die Gëula wird kommen, wie auch immer das Verhalten Israels sein möge, außerhalb jedes ethischen Werkes durch göttliche Gnade. Und als Elieser dies aus dem Munde Jehoschuas unter Berufung auf prophetische Beweisstellen vernommen hatte (Is 49, 7; Dan 12, 7), da verstummte Rabbi Elieser. Schatak, er schwieg; d. h. er nahm Rabbi Jehoschuas These an. Noch anderwärts im Talmud an einer nicht nur berühmten, sondern ergreifenden Stelle (Hagiga 4b/5a) brechen einige Rabbiner in Tränen aus, als sie das Problem der göttlichen Gnade und des menschlichen Beitrags zum Kommen der messianischen Zeit erörtern. Sie lesen bei Amos 5, 15: „Hasset das Böse, liebet das Gute, stellt das Recht her im Tor; *vielleicht* wird dann der Herr, der Gott der Heerscharen, sich des Restes Josephs erbarmen.“ Dazu sagt R. Assai weinend: „Alles das, und dann: *vielleicht*.“ Also das Werk wird von Gott Selbst in Frage gestellt; selbst das anscheinend in der vollkommensten Form verwirklichte Werk gewährt keine Sicherheit, wird nicht notwendigerweise von Gott angenommen. Oder auch angesichts eines andern Aspekts des Werkes, dem des Leidens, heißt es Klagelieder 3, 29, von Jeremia, bzw. dem Volke Israel, das hier beschrieben wird: „Er beuge seinen Mund in den Staub, *vielleicht* ist noch Hoffnung.“ Auch hier wieder sind alle diese Leiden noch nicht ausreichend, um Tikwa, die Hoffnung des Menschen, zu sichern. Es gibt also dieses ganz bestimmte Empfinden, daß weder das Werk noch die Erprobung, wie sie sich im Leiden bekundet, sozusagen einen Mechanismus entfesseln, der Gott zwingen würde, einzugreifen und zu erlösen. Die Erlösung liegt vielmehr völlig in Gottes Hand. Ich sagte eben: Israel kann nichts tun; genauer wäre noch: Israel darf nichts tun, um den messianischen Advent zu beschleunigen. Es darf und soll wohl beten, aber nichts ins Werk setzen, wo es sich um das Werk handelt, das allein Gott selbst zusteht; wir haben als Juden nach dem talmudischen Wort kein Recht, „das Ende zu bedrängen“, es durch irgendein Tun zu beschleunigen, das in Gottes Willen überzugreifen suchte.

Nebenbei gesagt, der Staat Israel, der im Heiligen Lande gegründet wurde, kann in jüdischer Perspektive nicht als ein Schritt zum messianischen Heil betrachtet werden, wie es oft geschieht, wenn man meint, die Juden seien nach neunzehn Jahrhunderten aus ihrem Schlummer erwacht und hätten einen ersten Schritt zum Aufbau des Messiasreiches getan; nein, der Staat Israel hat zwar hohen religiösen Wert für die Juden, aber nicht messianischen: Er ermöglicht als jüdischer Staat im Heiligen Lande, daß dort der Jude und das jüdische Volk mizwoth erfüllen kann, die ans Land gebunden und anderwärts unrealisierbar sind. Gewiß, in göttlicher Perspektive, so hoffen und beten wir, mag es sich vielleicht schon um ein Stück Vorbereitung des messianischen Adventes handeln, aber wir unsererseits haben nichts getan, um das Kommen des Messias zu beschleunigen, indem wir diesen

Staat Israel gründeten. Was wir getan haben, war, die Möglichkeiten zu mehren, die uns im Bereich des ethischen Handelns gewahrt sind, des Wirkens, zu dem uns Gottes Offenbarung berufen hat. Wäre ein Judenstaat in Argentinien oder in Uganda gegründet worden, wie es zu Herzls Lebzeiten vorgeschlagen worden war, hätte derselbe vielleicht große politische, aber keinerlei religiöse Bedeutung gehabt. Zu einem Staat aber auf heiligem Boden drängt uns die Thora.

Ein Vers nun, der diese Überzeugung zusammenfaßt, daß die Gëula ausschließlich bei Gott liegt, wurde vorgestern, am zweiten Tage von Schawuoth (Pfingsten) in der Synagoge verlesen (Ruth 3, 13); Boas wird von Ruth gebeten, ihr Goël zu werden, sie 'auszulösen', und seine Antwort wird von der jüdischen Tradition Gott selbst in den Mund gelegt, während die Auslösung erbittende Ruth das Volk Israel ist: „Bleibe du jetzt hier durch die Nacht, und am Morgen, wenn der andre dich auslösen will; will er nicht, so werde Ich dich erlösen, Ich, der Gottlebendige. Bleibe also ruhig bis zum Morgendämmern.“ Der andere: das heißt, die Werke. Wo die Werke fehlen, schwindet die Prüfungsnacht endlich doch durch Gottes Gnade.

Ein weiterer wichtiger Zug nun an der Erwartung, die aus unserm Beten spricht, ist der, daß die Erlösung nur das Volk Israel zu betreffen scheint. Um dessen Gëula allein bitten die Juden im Schemone Esre, insofern das Gebet im Rahmen des Bundes geschieht, der B'rit, und weil es dem Juden selbstverständlich ist, daß die priesterliche Sendung dieses Volkes im Dienste der ganzen Welt steht, der gesamten Menschheit. Gerade diese zentrale und priesterliche Funktion wird ja der messianische Advent wieder herstellen, wenn sie auch nicht wesensverschieden ist von der, die das Volk gleicherweise im Exil schon jetzt erfüllt und die stets eine universelle bleibt.

Überdies ist die erwartete Gëula nicht notwendig die letzte, wie sie ja jedenfalls nicht die erste ist. Die Gëula aus Ägypten, der Exodus, und selbst die Gëula aus Babel, wie zeitgenössische Psalmisten und Propheten unterstreichen, hatte schon dieselbe Bedeutung wie jene künftige Gëula, welche Israels Heimkehr aus dem jetzigen Exil darstellen wird, das Ende einer heilsgeschichtlichen Epoche wie jene. Dieses jetzige Exil des jüdischen Volkes ist ja nicht das erste und kaum das letzte, sondern in jeder Periode hat es den Eindruck, daß sozusagen alles in deren Rahmen und Grenzen sich abspiele. So konnte man schon beim Exodus aus Ägypten die Meinung haben, das sei die definitive Gëula und Moses der Goël schlechthin, der Erlöser. Und dann bei der Heimkehr aus dem Babylonischen Exil (ja schon vorher, wie wir sehen werden) konnten die Juden meinen, die Gëula aus Babel sei die endgültige und Cyrus der Messias, wie bei Jesaja steht (45, 1). Und schon zuvor also, in einer so kritischen Periode wie der des Königs Ezechias (Hiskia), als die zehn Stämme exiliert und verloren waren, die Trennung verewigt und der Judäer sich dem getrennten Bruder aus Israel gegenüber in einer ähnlichen Lage befand wie heute der Christ dem getrennten jüdischen Bruder gegenüber, worauf Prof. Thieme wiederholt hinwies, erschien die Krise den Zeitgenossen so gewaltig, daß man auch schon die Herankunft der Tage des Messias wahrzunehmen meinte und Ezechias, wenn nicht dem Jesaja selbst, so jedenfalls den späteren talmudischen Rabbinen laut dem Traktat Sanhedrin (98b), als der Messias erschien. Und auch heute sieht alles so aus, als könnten, ja müßten wir als Juden die gegenwärtige Gëula als letzte, definitive betrachten, hoffen, daß so kritische Ereignisse wie die des 20. Jahrhunderts, wo zugleich wieder sechs Millionen Brüder verloren gingen, neue zehn Stämme verschwanden, und ein jüdischer Staat im Heiligen Land errichtet ward, daß alles dies eine nahende Gëula ankündige, die uns als letzte vorkäme, ohne dies notwendig zu sein. Denn es gibt in jüdischer Sicht, für die besondere Berufung Israels, im innersten Sinn des Bundes selbst eine Spannung, eine Dialektik, eine Polarität zwischen Erez, dem Lande, und der Diaspora — im Raume — zwischen Heimführung und Weg-

führung in der Zeit. Ich meine damit eine existentielle Polarität und erachte das als wichtig, nicht nur für den Juden, auch für den Christen. Abraham sagt (Gen 23, 4) zu den kanaänischen Hethitern: „Ich bin bei euch ein Fremdling und Beisasse“, ein Exulant. Gott spricht zu Israel (Lev 25, 23): „Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei Mir!“ Alles sieht so aus, als sei der bei Gott beheimatete Mensch — Exulant auf Erden. Oder umgekehrt: Der auf Erden Exilierte, Israel, das sich auch nach der Eroberung Kanaans dort als bloße Gastassensenschaft betrachtet, nicht als Eigentümer Kanaans, sondern dort exiliert, gerade ein solches Israel hätte seine Heimat gefunden bei Gott: „Ihr seid bloße Beisassen — aber bei Mir!“ Das historische Exil Israels wäre also Beheimatung bei Gott, Zuflucht bei Gott, die Beheimatung auf Erden aber der Beginn einer Exilierung von Gott. Dann aber bestünde zwischen dem messianischen Advent und dem Exil — so ergäbe unsre Untersuchung dieses zweiten Bereiches — auch kein wesentlicher Unterschied, auch kein Zeitunterschied, es gäbe kein echtes 'Eschaton', keinen Sprung über eine Grenze, wodurch wir die Geschichte verlassen würden, sondern vielmehr eine neue Einteilung der menschlichen Grundsituation: Im Exil ist Israel geborgen in Gott, durch den messianischen Advent würde Israel zwar beheimatet im 'Heiligen Land', sollte sich aber gerade dann wie exiliert von Gott fühlen. Durch den messianischen Advent wäre also im Grunde noch nichts gelöst, die Aufgabe des Menschen bestünde weiter im Werke, aber in einem Werke, worin das Element des Exils, der existentiellen Pilgerschaft, gewissermaßen umgekehrt und statt physisch metaphysisch ausgerichtet wäre.

So ist es an der Zeit, zum Schluß herauszuarbeiten, wie das jüdische Denken jene beiden scheinbar im Widerspruch zueinander stehenden Perspektiven oder Bereiche miteinander versöhnt: Den Bereich des Heils durch die Werke, Olam Haba, dessen der Mensch mächtig ist, und den der Gëula, der messianischen Erlösung durch die göttliche Gnade, worüber nur Gott die Macht hat. Nun, es ist der Begriff des Exils, der dem jüdischen Denken, besonders dem voll dazugehörigen mystischen jüdischen Denken, ermöglicht, wenn nicht die Synthese, so doch im Sinne Hegels die 'Aufhebung' durchzuführen, die den Widerspruch bestehen läßt, ihm aber einen neuen Sinn gibt. Die jüdische Mystik kennt ja, woran erinnert sei, andre Begriffe für 'Sünde', 'Mizwa', für das ganze Verständnis von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als die moralische und dogmatische Theologie. Für die Mystik steht am Anfang des kosmischen Dramas als Schöpfungsakt jene Bewegung der göttlichen Gnade, die Zimzum heißt, ein Selbstrückzug Gottes. Gott ist ja vollkommen, woher kommt dann das Übel? Gott ist das Sein, wie kommt es zur Schöpfung? Diese Fragen, worauf die Dogmatik keine Antwort weiß, beantwortet die Mystik: Gott hat sich zurückgezogen, um einen Leerraum entstehen zu lassen, worin die Welt entstehen konnte. Vor aller Schöpfung gibt es also eine göttliche Selbstbegrenzung, ein Sichzusammenziehen, das die folgende Ausdehnung ermöglicht hat. Diese Schöpfung aber ist dann eine Emanation Gottes, das Licht Gottes. Gott hat Sich zurückgezogen, die Welt ist entsprungen, und diese Welt ist nichts andres als die Wiederkehr Gottes, die gewaltige, erfüllende, die Sphären des Kosmos eine nach der andern überflutende Wiederkehr. Diese Sphären aber sind wie Gefäße, von denen manche der Wucht des Licht-Einbruchs nicht widerstehen können und zerbrechen: Jedes Bruchstück der gesprengten Vasen enthält göttliches Licht, aber auch in zerstreutem Zustand, besonders die menschliche Sphäre, woselbst die Gefäße vom Anstrom des göttlichen Lichts zerbrochen wurden. Die menschliche Aufgabe besteht nun darin, die Gefäße wiederherzustellen, die göttlichen Lichtfunken in den Scherben zu entdecken, sie wieder erstrahlen zu lassen durch das Zusammenbringen der Scherben zur 'Einheit', der einzigen Sphäre die vermag, das ganze göttliche Licht in sich einstrahlen zu lassen und aufzunehmen. So ist die Erlösung hier nicht mehr eine Gëula, weder ein 'Werk' noch eine 'Gnade', sondern eine Arbeit, langwierig aber unentbehrlich

und durchführbar, zur Heilung der Schäden, Reinigung der Scherben, Neuordnung der Welt, so daß sie zum vollkommenen Gefäß der göttlichen Gegenwart werden könne. Diese Arbeit nennt die jüdische Mystik: Tikkun, Ausbesserung. Die Vorstellung vom Tikkun beruht ganz auf einer neuen Art, die Gëula zu betrachten. Es bedarf eines Erlösungsaktes, doch für wen? Wer muß erlöst werden? Gott muß erlöst werden, Gott bedarf zu seiner Rettung der Menschen (c'est Dieu qui a besoin des hommes pour être sauvé).—Wir gelangen hier zu einer Perspektive, die von der christlichen radikal verschieden scheint und dabei in der innersten Mitte des jüdischen Denkens steht, insofern sie zwei Elemente koordiniert, die einander entgegengesetzt schienen: Die Schechina, die Gegenwartsform Gottes, der Thronszitz Gottes, das ist der Thronszitz Gottes im Exil. Die göttliche Gegenwart in der zerbrochenen Welt, diese Funken des göttlichen Lichts, die sich überall in ihr zerstreut finden und nicht an ihrem rechten Platz sind, weil sie ja in den Bruchstücken, in den Scherben, in den Abfällen sind, ja, wie der Psalmist (113, 7) sagt und die Mystik es in ihrer Auslegung übernimmt, im Dunghaufen, entstellt, verhüllt, verkümmert, in ihrer Gestalt ist Gott exiliert, ist Gott eingekerkert. Die große Aufgabe der Welt ist es, Gott zu befreien, das ist der Tikkun. Die Mystik gibt nun diesem Thema eine durchaus geschichtliche Tönung. Gott ist exiliert in jedem Einzelnen, aber auch in jedem Volk, in jeder Epoche, in jedem Fleckchen Erde, jedem Land und jedem Augenblick der Geschichte. Die Irrtümer, die Mißerfolge, die Katastrophen, die Fehlschläge der Geschichte des menschlichen Lebens entsprechen dem Grade der Versklavung Gottes unter den jeweils gegebenen Umständen; dem Maße des göttlichen Erstickenseins entspricht die menschliche und kosmische Atemnot. Umgekehrt, wenn eine genügend universale Kraft existierte, um die ganze Welt und die gesamte Geschichte zu umfassen im Willen, Gott zu befreien, so könnte diese Kraft die Erlösung herbeiführen, Gott befreien und damit auch die Welt befreien, ihr das erleuchtete und makellose Antlitz wiedergeben. Nun, diese Kraft existiert, es ist das jüdische Volk, das Volk des Tikkun, der Wiederherstellung, weil es das Thora-Träger-Volk und weil es das Volk des Exils ist. Durch die Thora, hier kehrt der erste heute behandelte Bereich wieder, besitzt das jüdische Volk das Mittel, dank der Liturgie, den Riten, den Mizwot das hervorragende Werkzeug der Erlösung Gottes in der Welt zu sein. Die Thora reicht ja bis hinab in die Tiefe, und jede Mizwa befreit Gott aus dieser Tiefe und erneuert die Welt im Lichte. Das jüdische Volk im Exil, in diesem eben gekennzeichneten Exil, das die Polarität von Behemung und Exilierung einbegreift, hat ebenfalls die wirkende Macht, Gott allenthalben in der Welt zu befreien, und das nun im zweiten Bereich, da, wo das jüdische Volk die göttliche Gnade erwartet, das göttliche Zeichen, um das Exil zu verlassen oder darin zu verharren. Die jüdische Sendung im Exil besteht darin, die Trümmer zu sammeln, die Gefäße auszubessern, das Licht allenthalben aufleuchten zu lassen.

In dieser Perspektive gewinnen wir also alle die Elemente vereint wieder, die uns vorher getrennt erschienen sind. Wir gewinnen die Macht des Menschen und die Ohnmacht des Menschen: Er kann die letzten Dinge nicht verwirklichen, und doch hängt ihre Verwirklichung von ihm ab. Das ist der Sinn der biblischen Offenbarung. Wenn Gott Sich offenbart hat, dann nicht aus Laune und nicht um Seiner Selbst willen, sondern durch einen Akt der Liebe, der zugleich einschließt, daß Gott der Kreatur bedurfte. Das schlagendste Beispiel hierfür, von welchem alle einschlägigen jüdischen Überlegungen ausgehen, ist das Gespräch Gottes über den Beschluß, Sodom zu vernichten, mit Abraham.* Warum spricht Er mit ihm? Damit Abraham fürbittet für Sodom, wie wenn es nicht von Gott allein gereffet werden könnte, sondern erst auf Abrahams Fürbitte hin! So versteht das Judentum auch das Buch Hiob, worin Gott einem Manne dessen Freunden gegenüber recht gibt, der gesagt hatte: „Meine Lage ist unfassbar, sie spricht aller Moral und aller Gerechtigkeit Hohn.“

die Reden der Kapitel 38—42, anlässlich deren der Sohar die Gott sagt ihm: „Du hast recht“, aber vorher redet Er zu ihm bemerkenswerte exegetische Bemerkung macht: In diesen Reden tritt die ganze Schöpfung auf und Gott, der sie lenkt und allenthalben in ihr wirksam ist; aber eine Kreatur fehlt: das ist der Mensch, weil dieser Mensch nun gerade Hiob ist, mit dem Gott gerade spricht und den Gott einlädt, an diesem Spiel der Schöpfung teilzunehmen, seinen Platz darin auszufüllen. Und Hiob zeigt, daß er das begriffen hat, indem er für seine Freunde betet, wie Abraham für Sodom gebeten hatte. Hiob erfährt also seine Restitution erst, nachdem er Gott geholfen hat zu tun, was Gott nicht von Sich aus tun kann und was eben gerade von der Macht des Menschen abhängt. So sind also gleichzeitig eingeordnet: die Macht und die Ohnmacht des Menschen, die Allmacht oder Übermacht Gottes und auch die Art von Ohnmacht in dem Bereich, den Er nun eben dem Menschen zugestanden hat, indem Er ihn schuf. Es scheint mir auch, daß der Widerspruch aufgelöst ist, die Spannung zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Israel und den Völkern. Was die zwischen Individuum und Kollektiv anlangt, so fällt die Aufgabe der Wiederherstellung der Welt jedem Menschen zu. Dabei gibt es die berühmte jüdische Auffassung, in jeder Generation stützen 36 Gerechte die ganze Welt, ja sogar, ein einziger wahrhaft Gerechter könne die ganze Welt tragen. Hier rühren wir an eine Gefahr, an den Einbruch eines Messianismus, der dem Christlichen eng verwandt wäre und den eben das Judentum ablehnen muß. Da jeder Mensch die fundamentale Pflicht zu dieser Wiederherstellung der Welt hat, zum Tikkun, zum Erlösersein für Gott und für die Welt, könnte der Mensch ja auch im Grenzfall die Versuchung verspüren, sich als den einzigen und eigentlichen Erlöser zu betrachten, als Messias. Das ist die Versuchung, die das Judentum etwa bei Sabbatai Z'wi auftreten sieht und verurteilt, das die Versuchung des Staates Israel, der auf der Hut sein muß, damit er sich nicht als messianisch betrachtet, das gleicherweise die Versuchung, die das Judentum bei Jesus von Nazareth zu erkennen meint, und daher stammt die Ablehnung des Messianismus Jesu, weil jeder Mensch zwar die Erlöservollmacht in sich hüten soll, aber auch wissen, daß diese Vollmacht unter alle Menschen aufgeteilt ist.

Und schließlich auch die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern, auch sie findet ihren Sinn in der Tatsache, daß das Erlösungswerk in dem Rahmen stattfindet, an den uns Dr. Ehrlich vorhin erinnerte und den die jüdische Liturgie am Ende jedes Offiziums einprägt, im Rahmen eines Volkes, das zu einer ganz bestimmten Aufgabe im Raume der Thora berufen ist, aber weiß, daß seine Aufgabe nicht erfüllt werden kann ohne den entsprechenden Auftrag für alle Menschen, für alle Völker, nicht durch ihr Zusammenfließen in ein einziges auserwähltes Volk, eine einzige ungegliederte Menschheit, sondern durch ein Zusammentreffen in einer Begegnung, worin jedes Volk, jede Gemeinschaft unter Bewahrung ihres eigenen Glaubensgutes und ihrer eigenen Perspektiven in sich einig wird, indem es die EINHEIT anerkennt.

Die Aussprache hierzu wurde von Prof. Baruch Graubard, München, eröffnet, welcher zunächst einerseits bestätigte, daß innerhalb jüdischer Orthodoxie das von Prof. Neher Gesagte vollständig annehmbar und vielfältig belegbar sei, andererseits betonte, daß auch andre Auffassungen nicht weniger gut vertretbar wären. Er wolle nur ergänzend „als einer, der aus dem Ostjudentum stammt, das sagen, was für das Ostjudentum, also die Masse des jüdischen gläubigen Volkes, gemeinsame Glaubensgewißheit gewesen ist“. Nämlich: „Daß der Jude nie darauf eingestellt war, die Heilslehre als seine private Angelegenheit zu betrachten. Für ihn war die Heilslehre ein Weg in der Geschichte, der sich durch Gott vollziehen wird und für den der Einzelne selbst die volle Verantwortung nicht tragen konnte. Für den Juden war eine Verpflichtung nur, die Mizwa, zu erfüllen, gemäß dem Gebot zu leben: Das war das einzige, und man hat nicht versucht,

die messianische Zeit näherzubringen, selbstverständlich mit Ausnahmen. Aber der normal lebende Jude wußte ganz genau: Seine Aufgabe ist, die Gebote zu erfüllen, und das der Weg zu seinem Heil, zum Olam Haba. Und dabei dachte er gar nicht an die zukünftige Welt als solche. Wie schon gestern Herr Werczberger bemerkt hat, das Problem der zukünftigen Welt war gar nicht so betont für den Juden, war kein Hauptanliegen. „Auf drei Dingen steht die Welt“, sagt Simon der Gerechte (Pirke Aboth I, 2), „auf der Lehre, auf dem Gottesdienst und auf den Liebeswerken“; das ist alles, was dem Juden der Weg zu seinem Heil aufgibt. Aber man erfüllt die Mizwa nicht, um sich das Heil zu erwerben; selbst wenn sie erfüllt wird nur aus Gewohnheit, hat es eine Bedeutung, indem es dazu dient, diese Mizwa später einmal auch ihrem sinngemäßen Gehalt nach zu erfüllen und fest in sich aufzunehmen. So war der einzelne Jude nicht für das Heil verantwortlich, aber er war Träger des Heils. Es gibt nun mizwot, die allgemeinverständlich und vernunftmäßig zu begründen sind.

Diese sind im Bereich der sieben Gebote der Söhne Noahs, was man Ethik und soziale Verpflichtung nennt, gelten für den Juden und auch für alle andern Menschen. Es gibt aber auch mizwot, die nicht aus der Vernunft begründbar sind, etwa: einen Bart zu tragen, Schläfenlocken, die Speisegesetze zu halten. Aber der Jude hat nicht daran gedacht, ob Vernunftgründe dafür bestehen. Er war so, weil es geboten war, und dabei erfüllte er das, was gesagt ist: „Ihr seid Meine Zeugen“, spricht der Herr (Is 43, 12). Das ist die Zeugenschaft, die das Judentum im Laufe der ganzen Geschichte abgelegt hat. Es ist die Zeugenschaft, die ein Jude abgelegt hat, wenn er in Polen mit seinen Schläfenlösschen auf der Straße erschien und eventuell ohne Grund einen Stein von einem kleinen Jungen bekommen konnte, weil er eine Herausforderung war. Vielleicht war das der Wille Gottes, den Funken zu erhalten und irgendwie den Menschen, diesen oder jenen, darauf zu bringen, daß er sich Gedanken macht: Es muß doch irgend etwas bestehen, was diesen Menschen, der auf Handel und Wandel und tägliches Leben eingestellt ist, doch dazu bringt, seinen Selbsterhaltungstrieb zu besiegen und so zu bleiben, und so in seiner Eigenart zu erscheinen. Vielleicht vollzieht sich dadurch im Laufe der langen Geschichte das, was gesagt wurde: „Ihr seid Meine Zeugen.“ Das sind nicht die Zeugen, die den Missionsgedanken tragen und Lehre bringen, das sind die Zeugen, die schlichterweise im täglichen Leben dieser Form und dieser Art, die ihnen geboten wurde, hingehen, ohne daran zu denken, was für Folgen das für sie haben kann. Und ich glaube, die jüdische Geschichte hat es genügend bewiesen, daß diese Zeugenschaft im Laufe von zweitausend Jahren und vielleicht auch länger dauernd durch jedes Individuum abgelegt wurde. Und da, da ist vielleicht der Heilsträger der Jude, der als Mitglied dieser Gesamtheit darauf besteht, in ihrer gebotenen Eigenart ihr Lebensrecht zu erhalten. Vielleicht liegt hier der Heilsgedanke, der in eine Zukunft weist, und den die Juden tragen, wenn sie ihn auch nicht lehren und nicht präzisieren, denn dazu sind sie nicht da. Das Judentum hat schon zu paulinischer Zeit darauf verzichtet, Proselyten zu machen und die Welt zu belehren: Das Judentum wollte das Recht, hinter der eigenen Hecke in dieser Eigenartigkeit weiterbestehen zu können. Nun, das Recht wurde dem Judentum sehr schwer eingeräumt, und es mußte sich dauernd zu diesem Recht durchkämpfen. Ich möchte daher sagen: Das Leben eines Juden im Osten war in voller Schlichtheit ein Versuch, die Gebote zu erfüllen, die Gebote, die sozial vernünftig verständlich sind, und die Gebote, die auch anders geartet sind und für die die Welt, sagen wir die außerjüdische Welt, kein Verständnis gehabt hat und gar kein Verständnis haben wollte.

Ich möchte vielleicht bei dieser Gelegenheit noch etwas zum Grundthema des Gesprächs, das heute zwischen Juden und Christen geführt wird, sagen: Ich glaube, wir haben ein solches Gespräch im Laufe von der ganzen Geschichte in ver-

schiedenen Phasen geführt. Es wurde ein Gespräch geführt am Anfang, als die Christenheit noch ein Teil des Judentums war, sagen wir zur Zeit der Apostel. Dieses Gespräch wurde abgebrochen. Es wurde abgebrochen; das Judentum sagte sich: Wir wollen keine Proselyten machen, ihr wollt die Gebote nicht erfüllen. Folglich sind zwei Wege gegeben, und bitte, die Wege sind frei: wir bleiben hinter unserer Hecke, und ihr könnt die Welt erobern, weil die Juden nie Wert darauf gelegt haben, die Welt zu erobern, vielleicht nur darauf, Zeugen zu bleiben.

Dann kam eine zweite Phase des Gesprächs, die Phase des Mittelalters, in der die Christenheit die Welt erobert hat, und mit allen Machtmitteln hervorgetreten ist, immer noch versucht hat, eine Bestätigung seitens des schwachen Judentums für sich zu bekommen, mit Mitteln, welche die jüdische Geschichte sehr schwer gestalteten. Die Christenheit hat ein Gespräch verlangt und versucht, und die Juden waren zu diesem Gespräch nicht bereit. Sie haben Antworten geben müssen, und dabei war die Antwortmöglichkeit ungeheuer beschränkt, wenn man darauf bedacht sein wollte, kein Verhängnis für das Judentum heraufzubeschwören. Und daher war es ein Gespräch eher ähnlich wie die Judenpredigt, im Ghetto Roms, als sie ihre Ohren mit Wachs vollstopften, damit sie die aufgezwungene Predigt nicht hören mußten. Dieses einseitige Gespräch war eigentlich nichts mehr — nur: bitte, wir bestätigen euch, daß ihr die Welt erobert habt, und wir wollen an dieser Welt keinen Anteil. Wir können uns begnügen mit dem Saum des ökonomischen Feldes, das ihr uns überlaßt, und nur laßt uns weiter Zeugen sein, so wie wir es waren. Aber das war kein Gespräch.

Die dritte Phase des Gesprächs war die Epoche der Emanzipation, als Friedländer versucht hat, ein Gespräch zu führen. Auch hier waren die Voraussetzungen schlecht gegeben: die Juden, die das Individuum vom tragischen Schicksal der Ganzheit der jüdischen Gesamtheit erlösen wollten; die Juden litten an einem Minderwertigkeitsgefühl von einer Seite. Von der andern Seite her kam der rassistische Antisemitismus auf, und die Voraussetzung für das Gespräch war nicht gegeben. Es entwickelte sich eine apologetische Literatur, indes das Judentum immer wiederholt hat: wir wollen das sein, was wir sind, und wir verzichten auf alles andere.

Vielleicht ist heute eine vierte Phase des Gesprächs gegeben, und vielleicht sind heute andere Voraussetzungen da. Von einer Seite glaube ich, daß die Christenheit in ihren geistigen Vertretern dazu gekommen ist, zu glauben, daß Leiden nicht ein Beweis einer Auflösung des Bundes zwischen Gott und Judentum sind, daß eine Religion, deren Ausgangspunkt Leiden ist, kann nicht das Leiden als Beweisstück gegen eine Auserwähltheit annehmen. Ich bestehe da nicht auf dem Begriff Auserwähltheit, ich bestehe nur darauf, daß Leiden kein Beweis sein kann dafür, daß jemand von Gott verworfen wurde. Diese Anschauung, die irgendwo tief in der Christenheit seit der paulinischen Epoche verankert war, scheint sich heute auflösen zu wollen, so wie es einmal Spinoza angenommen hat: es ist möglich, daß das Judentum neu erwählt wird, wenn es einen neuen Staat gegründet hat. Von der zweiten Seite ist auch das Minderwertigkeitsgefühl von dem Juden gewichen, nachdem der Staat Israel errichtet wurde. Ich glaube, die Voraussetzungen für ein gleiches Gespräch, für ein Gespräch von gleichen Partnern ist vielleicht jetzt gegeben. Wir müssen uns nur einigen über das Thema. Ich glaube, wir können schlecht heute den Christen sagen: Ihr verzichtet auf das Neue Testament, und die Christen können schlecht uns heute sagen, ihr verzichtet auf den Talmud. Diese zwei Grundprinzipien müssen zuerst anerkannt werden, das Christentum basiert auf dem Alten und dem Neuen Testament. Das heutige Judentum hat sich seinen schweren Weg erkämpft mit dem Alten Testament und mit dem Talmud in der Hand. Und diese beiden Wege müssen respektiert werden, und wir müssen uns darüber verständigen, was Gemeinsames ist. Gemeinsam ist die Angst, daß der Mensch heute seine Seele verliert in Hast, daß der Mensch heute

sich vom Buche weg mit seinem Auto bewegt, so weit weg bewegt, daß er vielleicht nicht mehr den Weg zur Gerechtigkeit zurückfindet, und vielleicht nicht mehr dazu zurückfindet, was gesagt wurde: „Ein Gesetz sollt ihr haben, Du und der Fremde, der zwischen Euch wohnt.“ Wir müssen uns einigen darauf, wieder dem Menschen die Seelenkraft zurückzugeben, welche in dem Buche dort aufbewahrt wurde! Da ist ein gemeinsamer Weg gegeben. Und wenn ich über das Buch spreche, unabhängig davon, ob ein Teil davon dort traditionsgebunden ist oder nicht, unabhängig davon, ist das Buch in den Händen dieser Menschen die Legitimation und der Wegweiser für die Zukunft. Die Zukunft ist für uns verdeckt, aber das Buch hat eine ungeheure Kraft, die auch zukunfts-bildend auf dieses neue Volk Israel sich auswirkt. Und wenn ich an Israel heute denke, und an den ungeheuren Druck, in dem Israel sich entwickelt, kann ich nicht anders als daran denken, wie immer wieder die jüdische Geschichte auf ihren Fußstritten zurückkehrt, und ich erinnere mich daran, wie nach der jüdischen Legende und nach der Bibel die aus Ägypten ausgezogenen Juden am Schilfmeer stehen, vor ihnen das Meer und hinter ihnen die Ägypter, die ihnen nachjagen, und von allen Seiten keine Möglichkeit auszuweichen, und sie unternehmen den Weg in die Geschichte. Auch heute steht Israel nur zum Meer gewendet und hinter seinem Rücken Feinde, die man wie eine Wand auflockern muß. Die jüdische Geschichte war etwas mit etwas mehr Akzent als andere Geschichte. Jüdische Geschichte war immer eine Herausforderung, war immer eine Fragestellung an jeden einzelnen: Stehst Du zu Deinem Bekenntnis, zu Deinem Glauben? Jeden Tag konnte er aufgerufen werden, mit seinem Leben für seine Geschichte einzustehen, und wenn wir hier zwischen Freunden ein Gespräch führen müssen, müssen wir das auch genau so führen. Es ist eine Fragestellung: Stehst Du zum Buch? Stehen wir zum Buch? Stehen wir zur Verheißung? Stehen wir dazu, daß jüdische Geschichte einen neuen Weg sich findet? Die Zukunft ist in Gottes Händen, aber unsere Aufgabe ist: helfen, diese Zukunft dem Volke Israel zu gebären, denn es ist möglich, daß mit dieser Zukunft auch eine Zukunft des Menschen angebahnt wird.

Als nächster Diskussionsredner erklärte P. Démann: Prof. Neher sagt uns, das messianische Geschehen sei nicht etwas völlig Heterogenes gegenüber den andern Phasen der jüdischen und der universalen Geschichte; in jeder großen messianischen Befreiung der jüdischen Geschichte habe man schon die messianische, die Geula erblicken können. Die Geschichte ging ja weiter, es gab neue Exile, neue Befreiungen, und vielleicht werde das auch für die künftigen Tage des Messias gelten. Droht so aber nicht eine Entleerung, mindestens die Auslassung eines der charakteristischsten Züge des gesamten jüdisch-biblischen Denkens und auch des christlichen, nämlich der Geschichte als auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet, auf ein wirkliches Ende? Fällt man so nicht zurück in ein mehr oder minder zyklisches Geschichtsdenken, wie es die Griechen pflegten oder gepflegt haben sollen? Wird hier nicht gar letztlich das biblische, christliche und jüdische Denken in seinem tiefsten, wesenhaftesten Grunde von einer außerbiblischen Vorstellung getrübt?

Und weiter: Wenn man die kabbalistische Interpretation von Schöpfung und Erlösung mitten in eine jüdische Glaubens-gesamtsicht hineinnimmt, riskiert man nicht ebenfalls, gnostizistische Momente einzuführen, die weder ihrem Ursprung noch ihrem Wesen nach wahrhaft biblisch und jüdisch sind? Verfälscht nicht solche gnostizistische Trübung in gewisser Hinsicht die Linie der jüdischen Überlieferung? Daß diese späterhin der Kabbala ziemlich viel Platz einräumte, weiß ich wohl, aber soll dieser kabbalistische Beitrag so tief ins jüdische Selbstverständnis eindringen? Ich kann das nicht beantworten, nur fragen. Wir versuchen hier, ein Gespräch zwischen Juden und Christen zu führen, wie es wohl noch niemals zuvor stattfand. Wir Christen wissen, daß wir dazu eine große Anstrengung nötig haben, eine Rückkehr zu den Quellen unsres Glaubens und eine gewisse Enthellenisierung (ohne Verlust des Heilsamen auch am hellenischen Beitrag),

ja sogar Entmythologisierung im weiteren Sinn des Wortes. Und da muß ich nun fragen: Wäre nicht auch auf der jüdischen Seite eine ähnliche Anstrengung nötig, im Sinn einer Rückkehr zu den Quellen, einer Enthellenisierung und einer Entmythologisierung in gewissem Sinne? Fällt es uns nicht leichter, einander zu verstehen, wenn wir uns an die ganz und gar authentisch-jüdische und die ganz und gar authentisch-christliche Tradition halten und uns beiderseits von späteren sukzessiven Anschwemmungen der Geschichte möglichst frei halten?

Prof. Neher antwortete, er meine, mit seiner eingeschränkten Sicht der messianischen Zeit als bloßer ‚Parenthese‘, wonach die Geschichte weitergehe wie vorher, werde durchaus kein griechischer Gedanke eingeführt, wogegen sich jüdisches Denken in der Tat wehren würde. „Die Geschichte bleibt im biblischen Sinne zielgerichtet, aber es findet sich hier allerdings eine wichtige Divergenz zwischen Christentum und Judentum. Und ich habe hier vor allem Herrn Graubard für sein Zeugnis aus dem Ostjudentum zu danken, ohne dessen Lehre wir im Westen gar nichts wären. Als mich Prof. Thieme bat, über das künftige Heil nach jüdischer Auffassung zu sprechen, war damit nicht eine Frage gestellt, die mich als Juden im Grunde meines Wesens berührte. Ich dachte dann um dieses Gesprächs willen über den Problemzusammenhang nach, prüfte die Traditionszeugnisse, konnte aber so wenig wie Prof. Graubard finden, daß hiermit ein Zentralproblem oder auch nur wesentliches Grenzproblem jüdischen Existenz-verständnisses getroffen sei. Letzten Endes ist es mit den Tagen des Messias wie mit dem Olam Haba: Der Jude, der desinteressiert die Mizwot erfüllt, das jüdische Volk im Vollzug seiner biblischen Sendung, könnte auf beides im Grenzfall sogar verzichten. Ein bekannter Satz des Talmud im Traktat Sanhedrin (99a) besagt, Israel habe keinen Messias mehr zu erwarten, weil es die Tage des Messias schon in denen des Ezechias erlebt habe. Das hieße, das erwartete messianische Heil liege schon hinter uns, und wir hätten künftig nichts mehr zu erwarten, — wenn wir auch trotzdem noch immer in der biblisch verstandenen Geschichte darinständen. Nun widmet zweifellos Maimonides, der auch zitiert wurde, die Schlußabschnitte seiner Gesetzes-Summa, Mischna Thora, gerade den Messiasstagen, da, wo er die Hilchot M'lachim behandelt, die Einsetzung von Königen und Richtern im Volke, als deren Bestandteil ihm auch der Messianismus erscheint. Es wird, sagt er uns, ein Messias kommen, wird die von den Schemone Esre aufgeführten Wünsche erfüllen (Tempelwiederaufbau, Friedensreich etc.), wird aber sonst ein Mensch sein wie die andern, nur durch die Macht zur Verwirklichung jener Wünsche unterschieden, wird sterben — und die Geschichte wird weitergehen wie vorher. Wie wäre zu begreifen, daß da noch etwas sein soll, was auf ein absolutes Ziel im Sinne des biblischen Geschichtsbegriffs hinweist? Nun, nach jüdischer Auffassung ist eben die ‚Mitte der Geschichte‘ schon am Sinai gegeben, wo die Thora offenbart wird. Und das Endziel, dem die Geschichte entgegengeht, das ist der Augenblick der Erfüllung der Thora, d. h. der Augenblick, wo alle Glieder des jüdischen Volkes, das dazu berufen ist, und alle andern Menschen, die zur Erfüllung der Mizwot des noachidischen Bundes berufen sind, ihre Mizwot auch wirklich erfüllt haben werden. Die messianische Zeit aber könnte dabei sehr gut nur ein Zwischenspiel sein, anders getönt als andre Geschichtsmomente, wie der Exodus und die Heimkehr aus dem babylonischen Exil ganz verschieden davon getönt waren, aber trotzdem noch keineswegs das Ende der Geschichte. Das tritt erst ein, wenn gewissermaßen ein ‚zukünftiges Heil‘ überflüssig geworden sein wird, weil die Menschheit es schon durch integrale Einhaltung der Thora in seiner Fülle erreicht haben wird.

Ich hoffe, Père Démann, verständlich gemacht zu haben, daß darin gar nichts Hellenisches ist, sondern wir durchaus innerhalb des biblischen Geschichtsdenkens verbleiben.

Was nun die Kabbala betrifft, so scheinen beide, Prof. Graubard und Père Démann, der Jude und der Christ, etwas erstaunt über den Gebrauch, den ich von ihr gemacht habe.

Nun, ich meine einerseits, Herr Graubard, dieser einfache Jude, der, wie Sie sagten, eine ‚Herausforderung‘ war, scheint mir, ein Vorwurf (nicht so sehr reproche als projet: Vorwurf!), und so eine Frage an jeden Menschen stellte, — daß seine Mizwa-Erfüllung in jedem Augenblick ein Stück Zukunft vorweg entwarf, er hätte uns vielleicht keine Antwort geben können. Aber die Weisen des Ostjudentums, seine Meister, gaben sie uns. Und zwar so, hier antworte ich Père Démann, daß es uns unmöglich gemacht wird, die mystische Lehre von der theologischen und traditionellen des Judentums abzutrennen. Und ferner, das ist entscheidend, wenn wir heute ein jüdisches Gebetbuch aufschlagen, das Buch, das in der Tasche jenes einfachen Juden ist, den uns Prof. Graubard so eindrucksvoll schilderte, dieses Buch enthält für die Erfüllung der einfachsten mizwot, der alltäglichsten, Handwaschung vor jeder Mahlzeit, Speisegesetze; Sabbateinhaltung, es enthält für jede solche Mizwa zwei Zuordnungen. Einmal die gestern von Herrn Werczberger gebotene: Die B'racha, die Preisung, die daran erinnert, daß ich als Jude diese Mizwa unmittelbar von Gott offenbart bekommen habe und Ihm bei der Erfüllung dafür verantwortlich bin. „Der uns geheiligt hat durch Seine Gebote und uns heißen, unverweilt zu erfüllen...“ diese Mizwa. Und es enthält andererseits die Zuordnung mystischer Herkunft: „Im Namen Gottes und Seiner Schechina, um beizutragen zum Tikkun dieser zerbrochenen Welt, erfülle ich diese Mizwa.“ Das ist so in Fleisch und Blut, in Geist und Sinn der Mizwa eingegangen, daß wir weder das Recht noch die Möglichkeit haben, hier zu scheiden. Übrigens bin ich überzeugt, daß es sich dabei nicht um gnostizistische Einflüsse auf das Judentum handelt, die sich in der Kabbala niedergeschlagen hätten; denn da sind die talmudischen Texte, die schon den Sohar und die Kabbala vorwegformen, und für jedes ihrer spätmittelalterlichen Themen findet man nicht bloß einen Ansatz, sondern geradezu dessen Nennung in der mündlichen Lehre, wie etwa die Schechina schon wortwörtlich in einem ganz kabbalistisch anmutenden Text der Mischna vorkommt (Sanhedrin VI, 7); Das ist unser Rückgang zu den Quellen, und ich finde da weder Hellenisierung noch Mythologisierung, sondern genuin jüdisches Denken, das durch den Chassidismus und die Mystik von Safed in das tägliche Leben der Mizwa-Erfüllung durch den Juden eingegangen ist.

Père Démann möchte kurz erwidern: „Ich meine, daß Prof. Nehers Antwort zugleich sehr und doch nicht völlig zufriedenstellend war, insofern er die Problematik in ihren Elementen verlagert, aber nicht beseitigt hat. Zum ersten wollte ich nicht sagen, es habe ein griechischer Einfluß stattgefunden, sondern: die zyklische Konzeption des Geschichtsverlaufs; die uns hier als genuin jüdisch begegnete, ähnelt — vielleicht zufällig — der griechischen, der Unterschied ist nicht so radikal, wie wir ihn zu sehen gewohnt sind. Denn im wesentlichen haben sie wiederholt, daß kein definitives Ereignis erwartet wird, nur eine vollständige Gesetzeserfüllung, und danach die Geschichte weitergeht. Und weiter: Ich habe nicht behauptet, der Einbruch der Kabbala in die jüdische Überlieferung habe in der Zeit des Sohar stattgefunden; denn er hat zweifellos nicht erst im 13. Jahrhundert begonnen. Er findet sich unstreitig auch schon in Mischna und Talmud und anderwärts. Das schließt ja aber nicht aus, daß der Gnostizismus schon früh das jüdische Denken beeinflusst hat wie auch das christliche; ja, der — noch unbekannte — Ursprung des Gnostizismus ist vielleicht z. T. jüdisch. So ist dieses Element nicht notwendig ethnisch heterogen, wohl aber vielleicht in seinen philosophisch-theologischen Voraussetzungen. Und so gewiß die Tatsache ist, daß dieses kabbalistische Element tief in die jüdische Tradition eingedrungen ist, nicht nur in die Spekulation, sondern gerade auch ins Gebet, ist das ein Grund, um von vornherein jedes Bemühen um Rückgang auf die Quellen und Läuterung auszuschließen? Es gibt ja auch viele Elemente, die tief in die christliche Liturgie, den Ausdruck des christlichen Glaubens, eingedrungen sind und die wir trotzdem für etwas fremdartig halten und aus-

zuscheiden oder wenigstens abzumildern suchen. Ich sehe nicht, wieso das im Judentum a priori unmöglich sein sollte — und konstatiere, daß diese zusätzlichen fremden Traditionsbestandteile eine gewisse zusätzliche Gesprächerschwerung mit sich bringen.“

Prof. Neher meint zum ersten Punkt, daß hier in der Tat eine der hauptsächlichsten Trennungslinien zwischen jüdischem Denken und christlichem vorliegt: Das jüdische Denken hat eine weniger dramatische Konzeption von der biblisch begriffenen Geschichte, und diese Geschichte erscheint ihm vielleicht wichtiger durch die Anstrengung, in die einzuwilligen sie dem Menschen zumutet, im Geschichtsverlauf selbst, als durch die Erfahrung, die dem Menschen im Augenblick des Abschlusses der Geschichte zuteilwerden wird. Ohne abzulehnen, daß es einen solchen Abschluß der Geschichte geben wird, daß die Geschichte nach endlich allgemeiner Thora-Erfüllung nicht mehr weitergeht wie vorher, — die diesem vorangehende Erfahrung, durch welche noch die Anstrengung vom Menschen verlangt wird, ist für den Juden wichtiger als der Abschlußmoment. — Und weiter, was den Appell an die jüdische Mystik anlangt, ganz abgesehen von der geschichtlichen Auseinandersetzung über den etwaigen Einfluß des Gnostizismus darauf, muß festgestellt werden: die Wiederentdeckung der mystischen Werte spielt für die spirituelle Ausrichtung der Juden des 20. Jahrhunderts eine derart große Rolle, daß zwar im jüdisch-christlichen Gespräch heute der Jude den Christen um Entmythologisierung bitten darf, weil das Mythologische der Vergangenheit angehört und kein lebendiges Element des christlichen Denkens heute darstellt, dagegen der Christ den Juden nicht zu sehr dahin drängen sollte, auf die mystischen Elemente zu verzichten, die persönliche Erfahrung ihm vermittelt hat und die äußerst wertvoll für ihn erscheinen als Grundgegebenheiten sowohl des Problembereichs christlich-jüdischer Begegnung wie auch der für sich selbst genommenen aktuellen jüdischen Wiederbesinnung nach einem verflachenden Jahrhundert geistiger Assimilation.

Es folgte das Referat von Prof. Dr. O. Cullmann, Basel, über das Heil als künftiges (ersch. auch i. d. „Theolog. Zeitschrift“).

Das zukünftige Heil, das der Christ erwartet, kann nur als eine Relation bestimmt werden, als Beziehung zur schon geschienenen Heilsgeschichte. In dieser Hinsicht begegnet die christliche Hoffnung der jüdischen, für die unser Problem ebenfalls ein Problem der Relation ist. Im Unterschied zu allen anderen Religionen ist dem Christentum und dem Judentum dies gemein, daß nach ihrer Verkündung die Offenbarung, das Heil eine Geschichte sind. Deshalb setzt die Erhaltung der Solidarität zwischen Christentum und Judentum das Festhalten an dieser Beziehung zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte voraus. Der Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts und die moderne Schule Bultmanns möchten aus dem Christentum gerade dies Wesenselement eliminieren, welches das Herzstück beider Religionen ist — zugunsten einer philosophischen Interpretation — sei sie nun metaphysisch oder existenzialistisch. Damit zerstören sie die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament.

Auf diesem gemeinsamen Boden unterscheidet die christliche von der jüdischen Eschatologie die Tatsache, daß diese Beziehung zur Heilsgeschichte nicht nur gewisse Ereignisse betrifft, die alle auf derselben Ebene liegen, sondern vor allem andern ein zentrales Ereignis, den Tod und die Auferstehung Christi, das schon eine Erfüllung darstellt, die Mitte der Zeit. Für die jüdische Hoffnung ist die eschatologische Situation relativ einfach: die große Wende liegt in der Zukunft, und sie teilt die Heilsgeschichte in zwei Abschnitte. Für das Christentum ist sie dagegen komplexer; allerdings liegt auch hier die große Wende in der Zukunft, aber die Heilszeit hat hier eine entscheidende und normative Mitte, die schon in der Vergangenheit liegt: Tod und Auferstehung Christi. Diese Spannung meine ich in meinem Buch: „Christ et le Temps“ mit dem Bild der Entscheidungsschlacht, die

schon stattgefunden hat, einer- und dem Victory Day, der noch aussteht, anderseits.

Diese Spannung hat zwei Konsequenzen für das Verständnis der christlichen Glaubenshoffnung: einmal hat schon stattgefunden, was sich endlich erfüllen wird; zweitens wird es noch neue eschatologische Ereignisse geben, die spezifisch für das Ende sind.

1. Was den ersten Punkt betrifft, so stellt er offensichtlich einen Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Hoffnung dar; aber man sollte diesen Unterschied nicht so übersteigern, bis — beispielsweise mit K. Barth — das spezifisch endzeitliche Ereignis sich auf die einfache Tatsache reduziert, daß, was schon eingetroffen ist, lediglich sichtbar wird, wie wenn Gott dann nur noch die Decke von dem schon fixfertig gedeckten Tisch nähme. Es stimmt, daß nach Johannes das Gericht schon stattgefunden hat, daß Jesus schon unsichtbar seine Herrschaft ausübt; aber man soll nicht glauben, daß sich nichts Neues mehr ereignet, so wie wir nach unserem individuellen Tod fähig werden, das schon zu schauen, was schon immer dagewesen ist. Nein, Gott selbst wird in der Zeit, am Ende der Zeit ein-Neues vollenden, um sichtbar und wirksam zu machen, was sich mit Tod und Auferstehung Christi entschieden hat.

So sagt das Neue Testament einmal, die Christus feindlichen Gewalten, vor allem der Tod, seien schon besiegt, ein andermal, sie werden am Ende der Zeiten besiegt sein. Es ist, als seien sie jetzt noch an eine Schnur gebunden, die sich immer noch verlängern läßt, so daß sie die Illusion hegen können, sich zu befreien. Erst am Ende wird der letzte Feind, der Tod, besiegt sein.

Die „Spannung“ existiert auch für die, welche gestorben sind. Obwohl sie bei Christus sind, und obwohl sie den Heiligen Geist haben, den Geist des Lebens, erwarten auch die Toten noch das Ende: sie warten darauf, wieder mit einem Geistleib bekleidet zu werden, mit einem Auferstehungsleib.

2. Das führt uns zum zweiten Punkt: in was besteht das wesentlich neue Ereignis des Endes; das Ereignis, das genau das verwirklichen wird, was durch Tod und Auferstehung Christi schon erfüllt, aber noch nicht erreicht ist?

Zunächst ist ausdrücklich zu betonen, daß das Endereignis auf der Erde stattfinden wird, denn auf der Erde hat sich ereignet, was schon erfüllt ist. Das heißt, daß der Rahmen des Kosmos verwandelt werden muß, damit, was sich schon im unvollkommenen Rahmen, in der Schwäche entschieden hat, im vollkommenen Rahmen, in der Glorie sich vollendet: die neue Schöpfung, der neue Himmel und die neue Erde. Christus muß auf die Erde zurückkommen, nicht in der Schwachheit, nicht zur Rechtfertigung, sondern *χωρίς ἀμαρτίας* wie Hebr 9, 28 sagt. „Die“ kosmische Verwandlung hat Jerusalem zum Mittelpunkt, das Zentrum der Heilsgeschichte bleibt (dies hat sich nicht anderswohin verschoben).

Es muß zwischen den Ereignissen unterschieden werden, die sich noch innerhalb des gegenwärtigen Aeons vorbereiten, und den endzeitlichen Ereignissen im eigentlichen Sinn. Innerhalb des gegenwärtigen Aeons gehören die Bekehrung der Heiden und die schließliche Bekehrung Israels, wie sie Röm. 11 vorhersagt: Aber „das“ Israel, das sich am Ende bekehren wird, umfaßt zugleich Israel dem Geiste nach (wozu auch die zu Christus bekehrten Heiden gehören) und „das“ Israel nach dem Fleische.

Im Neuen Testament konzentriert sich das Interesse auf die Verwandlung der Schöpfung. Gewiß fehlt dieses Moment auch im Judentum nicht. Es handelt sich nur um eine Akzentverschiebung. Nun aber steht die kosmische Verwandlung durch die Macht der Auferstehung, den Heiligen Geist, welcher der Feind des Todes ist, im Vordergrund. Das steht im Zusammenhang mit der kosmischen himmlischen Rolle des christlichen Messias. Das Fleisch, die Macht des Todes, die im Grunde vor der gefallen Schöpfung war, wird verschwinden. Die neue Schöpfung wird eine Schöpfung durch das Pneuma sein. Das Pneuma ist schon jetzt am Werk, auch im Kosmos. Der Tod Christi hat eine kosmische Bedeutung gehabt. Die Erde zittert — im Todesmoment Christi, die

unsichtbaren Gewalten sind besiegt. Das ist der Zauber des Karfreitag. Paulus spricht in Röm 8 von der Solidarität des Kosmos mit der menschlichen Heilsgeschichte.

Aber die Umwandlung der Schöpfung, der Leiber, kann erst am Ende stattfinden. Wenn auch unser innerer Mensch sich schon jetzt von Tag zu Tag wandelt, so kann doch der Leib erst am Ende in einen Pneuma-Leib verwandelt werden. In Wahrheit findet schon im voraus eine Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Leib statt: es gibt Heilungswunder; sie werden als vorzeitige Auferstehung aufgefaßt. Doch die Umwandlung des fleischlichen in einen geistigen, also unsterblichen Körper wird erst am Ende stattfinden, wenn die ganze Schöpfung durch den Heiligen Geist von den Fesseln der Sterblichkeit befreit sein wird.

Die Bedeutung, die dieser Frage der Auferstehung des Leibes zukommt, welche in der jüdischen Eschatologie keine ausschlaggebende Rolle spielt, hängt mit der neuen Tatsache zusammen, daß der frühchristliche Auferstehungs-glaube an den Glauben an die leibliche Auferstehung Christi gebunden ist, die schon stattgefunden hat: Jesus Christus, Erstgeborener unter den Toten. Nach 1 Kor 15 hängt der Glaube an unsere Auferstehung völlig vom Glauben an die Auferstehung Christi ab. Am Ende werden wir in einen Glorienleib verwandelt sein, der seinerseits das Ebenbild Gottes ist.

Père Démann eröffnet die Diskussion mit der Bemerkung, zwischen dem Gespräch der Religion des Neuen Testaments mit der des Alten und dem des heutigen Christentums mit dem heutigen Judentum lägen zweitausend Jahre, während welcher beide Partner sich auseinanderentwickelt hätten, das Judentum z. T. in bewußter Entfernung von seinen Ausgangspositionen, soweit sie den christlichen zu verwandt erschienen. Obwohl dieser Aspekt manchmal überbetont wurde, sei er gerade betreffs der Eschatologie unbestreitbar.

Prof. Cullmann stimmt dem zu, er habe in dieser Hinsicht aus Herrn Nehers Referat noch viel zuzulernen gehabt, besonders im III. Teil über die Mystik, wo ihm ein weites Abweichen gerade von dem begegnet sei, was ihm an der Biblischen Religion am wichtigsten erscheine, der Heils-Geschichte.

Herr Dr. Bueß hat auch seinerseits viel zugelehrt und findet das Bild, das man sich vom Spätjudentum auf Grund der Apokalyptik zu machen pflegt, erschüttert. Wenn der Jude wirklich in der Zukunft nichts erwartet, was mit dem Vergangenhheitsgeschehen am Sinai gleichbedeutend wäre, läge dann nicht ein gewisser Deismus vor? Einst hat Gott gehandelt, seither ist das Schwergewicht auf das Tun des Menschen übergegangen, auf dessen alltägliche Heilerfüllung — bis zu dem Tag, wo das Gesetz von den dazu Berufenen vollkommen erfüllt sein wird. Daß dagegen die Teleologie sich auf ein abschließendes göttliches Tun richte, trat nicht gleichermaßen hervor. Ist demnach unser Bild vom Judentum aus AT und spätjüdischer Apokalyptik nicht mehr aktuell? Obwohl doch im Schemone Esre die Hoffnung auf den kommenden Messias die ganze Mitte des Gebetes ausfüllt? Und weiter wurde doch von Prof. Neher selbst gestern die leibliche Auferstehung sehr stark betont; warum heute früh nicht einmal erwähnt? Liegt denn die Gottebenbildlichkeit nun doch nur in der Wahlfreiheit? Dann hätten wir allerdings nichts mehr zu erwarten. Wenn aber Gottebenbildlichkeit darin besteht, daß ich Gott lieben kann, wie Er mich geliebt hat, dann setzt dies ein zukünftiges Ereignis voraus, durch das mir dieses vollendete Verhältnis zu Ihm ganz neu geschenkt wird. Hier schaut mich ein doppeltes Gesicht des Judentums an, das des Juden, der mit ganzer Seele gerichtet ist „hin nach Jerusalem“, wie wir im Liede singen, nämlich nach dem vollendeten Jerusalem, und das eines anderen Juden, der vor allem auf sein jetziges Tun blickt und darin die Heilsverwirklichung schon besitzt.

Prof. Graubard meinte hierzu, der Mensch, der Jude, sei „nicht verpflichtet, der göttlichen Gnade Zeit und Ziel zu setzen, sondern seine Aufgabe zu erfüllen und damit Gottes-Zeuge zu sein. Selbstverständlich glaubt der Jude an ein

leibliches Auferstehn. Im Traktat Sanhedrin wird im 1. Kapitel genau erörtert: Wie kann ein verwester Leib wieder auferstehn? Entsprechend lehrt Maimonides. Aber *wann* die Auferstehung geschieht, das zu erwägen ist nicht Aufgabe des Juden. Sie geschieht am Ende der Tage, „wenn erscheinen wird der Prophet“ laut der Bibel und den Apokryphen und dem Talmud. Und der Messias sitzt vor den Toren Roms, und als ihn Rabbi Jehoschua ben Levi fragt, wann er komme, sagt er: „Heute“, und als Jehoschua über sein Nichtkommen irre wird, belehrt ihn Elias, der Psalmvers (95, 7) gehe weiter: „Heute, wenn ihr Meine Gebote erfüllt.“ Das Volk Israel ist der Träger der eschatologischen Verkündigung in seiner Gesamtheit, unabhängig von abirrenden Einzelnen, weil es der Zeuge Gottes ist. Und daher ist selbstverständlich am Ende der Tage ein neuer Himmel und eine neue Erde zu schaffen, aber das liegt gänzlich bei der Gnade Gottes.

Und, was die Quellen anlangt, so gibt es für den Juden die mündliche Lehre und die schriftliche Lehre. Und der orthodoxe Jude glaubt, daß auch diese mündliche Lehre am Sinai gegeben wurde, auch wenn er weiß, daß Jehuda Hannassi, der letzte Redakteur der Mischna, am Ende des 2. Jahrhunderts lebte, weil sich für jüdisches Denken nicht notwendig ausschließt, was für modernes europäisches Denken unvereinbar scheint.

Es gibt eine jüdische Legende: als Mose die Thora am Sinai empfing, und er war oben auf dem Berg, sie zu vollenden, da fragte er: „Was wird sein am Ende der Zeiten?“, und der Ewige sagte ihm: „Kehr dich um!“ Und er schaute nach rückwärts und sah Rabbi Akiba in seiner Lehrschule, einen Gelehrten, der im 2. Jahrhundert lebte. Und Mose saß in der Lehrschule von Rabbi Akiba in der achten Reihe und hörte sich diesen Lehrvortrag an. Und plötzlich verstand er gar nichts von dem Lehrvortrag, und er wurde ein bißchen unmutig, was geschieht da vor ihm? Und einer der Schüler fragte den Rabbi Akiba: „Rabbi, woher hast Du diese Lehre?“ Und Rabbi Akiba sagte: „Das ist die Lehre, die Gott Mose am Sinai gegeben hat.“ Mose aber empfand es plötzlich als eine Erneuerung in seiner eigenen Seele, und er begriff die Überzeitlichkeit der Lehre, die ewig ist, in der Geschichte sich vollzieht und trotzdem überzeitlich ist.

Herr Werczberger ergänzte: Herr Graubard und Père Démann haben mit Recht betont, daß unsere christlichen Freunde hier mit dem Judentum in einer Aussprache stehen und nicht mit irgend einer historisch philologisch feststellbaren Zeit in der Entwicklung des Judentums. Es stimmt, es ist einer der großen Fehler bei allen Aussprachen, daß in christlichen Kreisen man von einem „Spätjudentum“ spricht, und man meint eigentlich die apokalyptische Literatur, und man denkt nicht daran, daß ein Judentum lebendig bis heute vorhanden ist. In diesem Zusammenhang aber muß ich sagen, daß mir das etwas zu stark dogmatisch klingt, wie Herr Prof. Neher und Herr Graubard heute die absolute Einheit der mündlichen Thora betonten, und man übersieht dabei, daß darin, wenn in der jüdischen Überlieferung gesagt wird: „Die mündliche Lehre in ihrer Ganzheit ist vom Sinai“, so ist es genau so eine Paradoxie, wie wenn wir sagen: Mosche sah und hörte die Meinungsverschiedenheiten im Lehrhaus Rabbi Akibas und verstand sie nicht; trotzdem sind sie schön bei der Offenbarung mitgegeben. So wörtlich dürfen wir es ja doch nicht nehmen. Ich will Ihnen nur ein kleines Beispiel sagen, daß wir praktizierenden Juden in dem Moment, wo wir ein Gebot formal erfüllen wollen, vorher den Segensspruch sprechen: „Gelobt sei unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat mit seinem Gebot und geboten hat dies oder jenes Gebot!“ und dabei ein Gebot erfüllen, das ganz klar und deutlich erst von der großen Synagoge eingeführt sein kann, in der Überlieferung auch so angenommen wird, zum Beispiel das Lichteranzünden zu Ehren der Schabbathfeier. Wir dürfen also nicht mit letzter Konsequenz Dogmatik betreiben, wenn wir in dem selben Moment davon sprechen, daß im Judentum keine Dogmen vorhanden seien. Nun, meine Damen und Herren, Dogmen, Glaubens-

sätze hat das Judentum ausreichend, oder will jemand leugnen, daß ein Jude, der die Göttlichkeit der Thora leugnet, ein Dogma, das verbindlich ist, abgelehnt hat? Wichtiger für unsere Aussprache ist nun, was Herr Dr. Bueß gesagt hat, daß für sein Empfinden die Zukunftshoffnung im jüdischen Volke nicht die entscheidende Triebkraft ist. Das, glaube ich, muß ein Mißverständnis sein. Wir müssen vielmehr ausdrücklich sagen, wie das Maimonides gesagt hat, „ich glaube mit vollkommenem Glauben an den kommenden Messias, und ich glaube mit vollkommenem Glauben an die Auferstehung der Toten“; wenn wir das auch nicht rezitieren, ist es nicht darum, weil es kein Dogma wäre, sondern weil wir keine Dogmatik haben wollen, weil die Rabbanim darauf Wert gelegt haben, die Elastizität, die Lebendigkeit des Glaubens mit der Lebendigkeit des Lebens zu erhalten; man entschied sich für die Verbindlichkeit von Formalgesetzen, man wollte aber sich nicht entscheiden für die Verbindlichkeit von Glaubenssätzen, von Dingen, von denen gesagt wird: Das Verborgene können wir nicht erforschen, und weil wir es nicht erforschen können, bleibt uns nichts anderes übrig, als keine verbindlichen Glaubenssätze aufzustellen. Aber der Glaube ist da, und ohne diesen Glauben an die Zukunft — und da müssen wir einen Unterschied machen — an die Zukunft dieser Welt, der Menschheit, unseres Volkes Israel, gibt es kein Judentum. Kein Jude wird je glauben, daß das, was er tut, heute, täglich, mit der Fähigkeit, die ihm gegeben ist, zu wählen zwischen Gut und Böse, würde nur für heute eine Bedeutung haben, nur für sein persönliches Leben, für sein Seelenheil nach dem Tode. Er weiß, daß alles, was er tut, tut er als ein Teil des Volkes Israel, und dieses Volk Israel ist ein Teil der Menschheit, unser letztes Ziel ist das Ende der Tage. Nun müssen wir hier doch eine Trennung machen, und zwar sehr deutlich, die Trennung zwischen Geula, Erlösung Israels in dieser Welt, die zu der Vollkommenheit des Gottesreiches hier auf Erden führen soll, und dem Ende der Tage mit der Auferstehung, wo ein neuer Himmel, wo eine neue Erde und eine neue Kreatur vorhanden sein soll. Hier müssen wir denn auch den Unterschied sehen zwischen Teschuva, als Umkehr des einzelnen Individuums täglich und stündlich, Teschuva des Volkes Israel und Teschuva der Menschheit. Während aber diese Teschuva hier in unserm Leben unmittelbare Folgen hat, denn Gott hat uns diese Fähigkeit gegeben, um Menschen zu sein in seinem Ebenbilde, gibt es die zweite Teschuva des Volkes Israel, die vielleicht nicht durch unser Können und unser Wollen verändert sein können, sondern nur durch Gottesgnade, nämlich der Erlösung Israels. Ist also das, was heute geschieht, weitgehend in unserer Hand, so ist das, was mit dem Messias kommen wird, nur zum Teil in unserer Hand, dies Kommen des Messias hängt vom Gotteswillen ab, weder Zeit noch Bedingung können wir gestalten. Aber wenn der Messias gekommen ist, bleibt ja weiter der lebende Mensch hier auf der Erde, der dann das Himmelreich auf Erden vollenden soll, verwirklichen soll, und dort brauchen wir also viel stärker als heute Gottesgnaden. Aber auch heute verlange ich von Gott seine Hilfe, um Umkehr zu üben.

Einer von den schönsten Sätzen lautet: „Führ uns zurück, Herr unser Gott, wir wollen zurückkehren.“ Jener Gedanke, der in diesem Vers aus dem Hohen Lied ausgedrückt wird: „Ich schlafe“ gegenüber meinen Aufgaben und Pflichten, „aber mein Herz ist wach“, und dieses wache Herz im Schlaf sehnt sich danach umzukehren und verlangt Gottes Hilfe dazu. Die Teschuva ist immer in unsere Hand gegeben, aber sehr oft brauchen wir Seine Hilfe.

Das dritte aber, die Endzeit, die Auferstehung, die liegt gar nicht in unserer Hand, die können wir nicht begreifen, können wir nicht beschleunigen, können wir auch nicht verlangsamen. Denn das ist verborgen bei Gott, wann und wie diese neue Welt und dieses neue Geschöpf, der Mensch, so wie er ohne die körperlichen Hindernisse, die aber in unseren Augen seine große Würde ausmachen, das Fallen- und Steigenkönnen, verwirklicht werden soll.

Zum Schluß möchte ich sagen: die Vorstellung vom vollendeten Jerusalem in dieser Welt, zur Zeit des Maschiach, und die von der völlig verwandelten Schöpfung, die beiden ergänzen sich, müssen aber getrennt behandelt werden, wenn wir die jüdische Zukunftserwartung uns verdeutlichen wollen.

Père Démann ergänzt hierzu, daß bisher diese eschatologische Doppelsicht in der jüdischen Perspektive von unser Diskussion nicht genug auseinandergehalten wurde: Einerseits Kommen des Messias, Gotteskönigtum auf Erden, Wiederherstellung Jerusalems, andererseits eigentliches Ende, neuer Himmel, neue Erde, Verwandlung der ganzen Welt, — eine Doppelsicht, von der ja auch die Christenheit in Gestalt des Chiliasmus versucht worden ist.

Und weiter, man hat heute immer wieder betont, Prof. Neher habe die real-eschatologische Seite des Judentums zu sehr vernachlässigt. Mir scheint, daß er das aus einer gewissen Neigung zur Paradoxie heraus, aber vielleicht auch zwecks klarerer Herausarbeitung des Unterschieds vom Christentum getan hat; und es darum nicht zu buchstäblich zu nehmen ist. Es folgte das letzte Referat:

Das Heil als zu erwartendes Gut nach dem NT, von Prof. Dr. Herbert Haag, Luzern.

Es ist sicher, daß nach der Überzeugung des Jesus von Nazareth das Heil, das das israelitisch-jüdische Volk erwartet hat, in ihm Gegenwart geworden ist. Dieses erwartete Heil wurde im Spätjudentum mit Vorliebe im Begriff „Gottesherrschaft“ zusammengefaßt. Es ist eine eschatologische Größe und wird von Gott selbst ohne menschliches Zutun herbeigeführt werden (z.B. Ps 95, 3; Ps 93—99). Bei seinem ersten Auftreten gibt Jesus die entscheidende Erklärung ab, daß diese „Gottes“- oder „Himmelsherrschaft“ in nächste Nähe gerückt ist (Mt 4, 17; Mk 1, 15). Zwischen der Gegenwart und der Zukünftigkeit des eigentlichen Heilsgutes, der Gottesherrschaft, besteht eine eigenartige Spannung. Einerseits ist „die Zeit erfüllt“, und andererseits ist die Gottesherrschaft noch nicht da, sie ist erst „nahe herangerückt“. Diese Gegenwart der Gottesherrschaft wird besonders greifbar in den Dämonenaustreibungen: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist gewiß die Gottesherrschaft zu euch gekommen“ (Mt 12, 28).

Und doch läßt Jesus keinen Zweifel darüber aufkommen, daß auch für ihn die Gottesherrschaft eine eschatologische Größe ist. Er gebietet seinen Jüngern, ohne Unterlaß zum Vater zu beten, daß seine „Herrschaft komme“ (Mt 6, 10). Niemand weiß etwas über den „Tag“ (Mt 24, 36), außer der Vater allein, wann der Menschensohn kommen wird, um als König denen, die im Leben Werke der Liebe vollbracht haben, das Reich zum Erbe zu geben (Mt 25, 31—46).

In dieser Rede der Scheidung der Geister wird deutlich, daß der Besitz der „Gottesherrschaft“ oder des „Reiches“ im „ewigen Leben“ in der Gemeinschaft mit Gott bestehen wird. Im Begriff „Leben“ (im NT identisch mit Gottesherrschaft) finden wir wiederum die eigenartige Spannung zwischen Gegenwart und Erwartung. Im Johannesevangelium wird das „Leben“ im Gläubigen immer schon als gegenwärtig gesehen (3, 36; 5, 24; 6, 47 u. a. m.), währenddessen bei den Synoptikern das Leben ein Hoffnungsgut ist, an das sich die Erfüllung des Willens Gottes als Bedingung knüpft. (Mk 10, 17—19; Lk 10, 25—28; Mt 7, 21—23).

Die gleiche Lehre von der doppelten Phase der Heilszeit hat auch Paulus: Das Heil ist in Christus erschienen, aber trotzdem ist es erst keimhaft da. „Wir haben das Heil noch nicht voll, sondern erst angefangen zu empfangen“ (2 Kor 1, 20—22). Am eindrucksvollsten vielleicht ist die Heilslehre bei Paulus in Röm 5, 12—21 ausgesprochen. Diese Geschichte ist für Paulus Heilsgeschichte, in deren Mitte Christus steht. Er scheidet in seinem Heilswerk die Geschichte der Menschen in *die Zeit vor Christus*, die bestimmt ist durch die Ungehorsamkeit Adams, durch die Sünde und Tod als dämonische Mächte in diese Welt gelangt sind (Röm 5, 12), und in *die Fülle der Zeit*, die mit Christus angebrochen ist (Gal 4, 4). Christus wendet die Unheilstat Adams, die allen den Tod gebracht

hat, für alle zum Leben. Noch aber hat er sich nicht in seinem ganzen Glanze geoffenbart; die Herrschaft Satans ist gebrochen, die feindlichen Mächte sind geschwächt, aber noch nicht tot. So dauern die zwei Weltzeitalter nebeneinander, das alte, böse, zum sicheren Tode bestimmt, das neue dem Tage der endgültigen Offenbarung entgegengehend. Wir leben als das wahre Israel Gottes (Gal 6, 16) in einer Zeit der Hoffnung und des Wartens (Röm 8, 24) auf unseren Retter von Himmel her (Phil 3, 20), der den Körper unserer Niedrigkeit umgestalten und gleichgestalten wird dem Körper seiner Herrlichkeit. Mittlerweile haben wir hienieden viele Trübsale, die uns durch Geduld und Bewährung zur Hoffnung führen, und die Hoffnung kann nicht zuschanden werden, weil die Liebe Gottes schon in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist (Röm 5, 3—5). Die endgültige Klärung aller Dinge wird der „Tag des Herrn“ bringen, die Ankunft des Herrn zum Gericht. Mit diesem Tag endet und erfüllt sich alle Geschichte. Alle gottfeindlichen Gewalten sind zerstört, Christus triumphiert, zuletzt wird der Tod vernichtet. Alles wird der Herrschaft Gottes unterworfen und Gott ist „Alles in allem“ geworden (1 Kor 15, 22—28).

Christen wie Juden sind also zur Hoffnung berufen. Gibt es Schöneres und Größeres, das uns verbinden könnte?

Nach einigen Fragen von Prof. Thieme, auf die am dritten Tag zurückzukommen ist, schloß der den Vorsitz führende Dr. Ehrlich den zweiten im Sinn der wiederholt geforderten Besinnung auf die Quellen mit der Zitierung von Micha 7, 18—20: „Wer ist ein Gott wie Du, der die Schuld verzeiht und die Sünde vergibt dem Rest Seines Eigentums...?“

*

Am Donnerstag, dem 29. Mai, stand die Tagung unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Karl Thieme, Gernersheim (Universität Mainz), welcher sie mit der Verlesung von Ezechiel 37 und einigen (z. T. schon am Vorabend weiterer Überlegung der Teilnehmer anempfohlenen) Fragen eröffnete: Die christlichen Teilnehmer sollten womöglich sagen, wie weit sie aus der Heiligen Schrift nicht nur *Weitergehendes*, sondern geradezu *Widersprechendes* gegenüber dem heraushören müssen, was uns vorgestern und gestern als jüdisches Schriftverständnis hier bezeugt wurde; insbesondere, ob wir Christen wirklich notwendig an der Behauptung von der ungeheuren Größe der Wahlfreiheit und Entscheidung des Menschen kraft seiner Gott-Ebenbildlichkeit Anstoß nehmen müssen, obwohl z. B. ein Dante (Paradiso V, 19 ff.) ebenfalls von der Freiheit als dem schlechthin höchsten Geschenk des Schöpfers spricht?

Andererseits würden wir von unsern jüdischen Freunden gern noch eine Stellungnahme zu dem gehörten christlichen Bekenntnis vernehmen: Welches ist die für sie relativ unanstoßigste Form christlicher Kennzeichnung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu von Nazareth? Können sie die Existenz des Christentums ähnlich in ihre Sicht des göttlichen Heilsplans mit der Menschheit einordnen, wie Paulus Römer 9—11 die Fortexistenz des Judentums nach Jesus in seine Sicht?

Prof. van Oyen als erster Diskussionsredner bedauerte zunächst, daß Prof. Cullmann ausschließlich die vormalige NT-Botschaft zu seinem Thema resumierte habe, „ohne auf die Existenz-Frage zu sprechen zu kommen: Was sagt uns heute diese Betrachtung der Endgeschichte, was trägt sie — als Gotteswort — bei zum aktuellen christlich-jüdischen Gespräch? Man kann nicht Bultmanns Fragen einfach als gnostisch abweisen und auf jede eigene Aktualisierung der biblischen Eschatologie verzichten. Daß diese ganz aus der jüdischen Apokalyptik her gedacht ist und wir hier in vielem umdenken müssen, wissen wir doch. Es geht dabei vor allem um die Dialektik: einerseits der Kontinuität zwischen Jetzt und Dann; was sein wird, ist schon jetzt in der Gottesgemeinschaft des Einzelnen und der Gemeinde; andererseits der völligen Neu- und Andersheit des Künftigen, besonders der neuen „Leiblichkeit“. Auch wir Christen können — wie Herr Neher

— unmöglich bloß die Auferstehung des Leibes betonen, ohne von der mystischen Einigung zu sprechen, die schon jetzt vorhanden ist und sich dann künftig manifestieren wird. Hier scheint mir nun doch ein recht weithin gemeinsames eschatologisches Denken von Juden und Christen möglich, und wir fragen unsre jüdischen Brüder: Sieht es Buber richtig, wenn er betont, daß, was wir zu erwarten haben, nicht anders aussehen wird als, was für uns schon gekommen ist, die Gestalt des Jesus von Nazareth?

Wichtig war mir Herrn Cullmanns Bemerkung von der künftigen neuen Schöpfung *ohne Sünde*. Das wäre dann die vollkommene Welt; aber ist dann diese, wo wir sündigen konnten, als eine ebendarum unvollkommene von Gott geschaffen worden? Hegel sagt: Gerade das war das Großartige, Gute an der Schöpfung, daß der Mensch entscheiden konnte! Aber was ist nun zutreffend?

Weiter, mein Freund Vriezen unterschied von der wissenschaftlichen Exegese den theologischen Usus des Textes. Gehen wir Christen nun in usu nicht zu weit, wenn wir von vornherein Worte des AT vom NT her deuten, während alte jüdische Übersetzungen sie anders verstehen? Etwa Jes 5, 16, übersetzt die Zürcher Bibel: „... der Herr der Heerscharen wird erhaben durch das Gericht, und der heilige Gott erweist Sich heilig durch Gerechtigkeit.“ Die jüdische Übertragung dagegen lautet: „Der Herr der Heerscharen wird verherrlicht durch die Befolgung der Gebote, der heilige Gott geheiligt durch Gerechtigkeit.“ Und mein Kollege Baumgartner mußte mir zu seiner Überraschung bestätigen: Die syrische Übersetzung, Septuaginta und Vulgata, schreiben auch alle drei: „wird geheiligt“ (nicht: „heiligt Sich“!). Von den landläufigen christlichen Verständnissgewohnheiten erscheint das sinnlos, aber man muß nur das ganze AT genauer ansehen, dann entdeckt man, wie sehr durchgehendes Leitmotiv seiner Verkündigung ist: Gott wird geheiligt — durch unsre Gerechtigkeit. Hier also gäbe es doch eigentlich gar nicht mehr die Spannung zwischen wissenschaftlicher Exegese und Usus, sondern wir haben einfach aus dem ganzen Tenor des AT uns klarzumachen: das Volk hat Gott zu heiligen (Is 8, 13). So stoßen wir auf die entscheidende Sicht des jüdischen Denkens (besonders nach H. Werczberger): Das Heil beruht im Geschenk der Thora; aber sie wird bloß lebendig, indem der Mensch Gott heiligt, indem der Glaube zugleich Tat ist. „Wenn ihr danach tut, so werdet ihr leben“, — weil wir dadurch den Namen preisen, weil wir das tun, was Gott verlangt. — Ist das nun einfach, christlich betrachtet, eine spezifisch jüdische tat-verherrlichende Interpretation des AT? Ich meine, daß hier wissenschaftliche Interpretation und Usus einfach zusammenfallen und auch das NT diese Heilsmöglichkeit voraussetzt; das Heil ist konditional. Mindestens eine Linie des NT fährt hier einfach weiter und betont: „Gesetz und Propheten“ sind jetzt erfüllt in Jesus von Nazareth; wenn ihr nach seinem Beispiel handelt, so werdet ihr leben: In ihm, in dieser Erfüllung, diesem *πλήρωμα*. Das stimmt dann völlig mit der Verheißung überein und ist genau das, was Herr Thieme gesagt hat, daß uns Jesus erleichtert, das Gesetz zu erfüllen. Er ist die Gestalt, die uns die Fülle zeigt; wenn wir aus ihr leben, dann werden wir das Heil besitzen, eschatologisch im Heil sein, schon jetzt und hier, in dem Glauben, der zugleich emuna ist, Vertrauen, Leben aus Gott, aus dieser Verheißung.

Und die andre Linie findet sich nun bei Paulus. Nicht als ob, wie es oft einseitig hingestellt wird, die erste fehlte bei ihm! Röm 4, 4; 7, 12 zeigen deutlich, daß auch er die Gabe der Thora als Gottesgeschenk zu würdigen weiß; aber etwa im Galaterbrief sagt er doch auch, daß das Gesetz uns zum Fluch geworden sei. Er sagt es aus einer konkreten Situation heraus gegenüber Beschneidungsfanatikern, die seine Verkündigung dort als ganz unzulänglich disqualifiziert haben. Da betont er nun, das bloße Gesetz gebe dem Menschen, der es aus eigener Kraft zu erfüllen suche, faktisch nur die Gelegenheit, sich den Tod zu verdienen. Er kann nur leben, weil der Christus stellvertretend den verwirkten Fluch unsrer Nicht-

erfüllung des Gesetzes auf sich genommen hat und ihn Gott zum Leben erweckt hat: Alles Heil geht bloß durch diese enge Gasse hindurch: Tod Christi, neues Leben Christi, Sühnopfer. Das ist die andre Linie, wo nun auch unter den Christen selbst äußerst verschiedene Meinungen vorkommen. Nur noch eine kleine Gruppe betont heute so stark das blutige Sühnopfer. Immer zahlreichere aber —, und darin bestätigt uns das so wertvolle christlich-jüdische Gespräch, die Klarheit der Linie in den jüdischen Beiträgen dazu, die wir hörten, — erkennen, daß jene erste grundlegende große Linie durch die ganze Bibel des Alten und des Neuen Bundes hindurchgeht, die Verheißung Gottes: Wenn ihr danach tut, so werdet ihr im Heil leben. — Das zu vergessen ist immer wieder die große Versuchung im christlichen Glauben, Gottes Wort da nicht ernst zu nehmen. Aber es bleibt auch die Frage nach der andern Linie und ihrer dauernden Bedeutung, auch für uns heute.

Als zweiter Diskussionsredner sprach HH. Pater Pauwels OP, Zwolle, und stellte zunächst fest, daß zwischen der menschlichen Anerkennung des Gesprächspartners und der sachlichen Anfechtung seiner Aussagen kein innerer Widerspruch zu bestehen brauche. „Die katholische Theologie hat sich in den letzten Jahren eingehend mit den Vestigia oder Elementa der Kirche beschäftigt, die auch außerhalb der sichtbaren Kirche eine Gemeinsamkeit, eine Zuordnung zu ihr konstituieren. Wenn einer redet aus diesen Elementen heraus, der ihr entwachsenen Glaubensüberlieferung, zunächst schlicht hinzuhören, ohne sozusagen stets gleich zu fragen: Stimmt das genau, können wir es bejahen, müssen wir es verneinen. Wir sollen erst einmal hinzuhören, um festzustellen, ob angesichts des Gesagten unser eigener Glaube nicht irgendwie unvollständig in unserm Bewußtsein entfaltet ist. Ich meine, das ist eben der Sinn des Gesprächs, und wir können jetzt noch gar nicht sagen, wohin es uns weiterführt. Seit dem Kriege gibt es z. B. in Holland kleine Gesprächsgruppen zwischen Katholiken und protestantischen Christen, etwa in Friesland allein vier oder fünf Gruppen, und die beginnen jetzt erst, etwas auszuarbeiten, was sich als Konsensus in ihren Gesprächen ergeben hat; ähnliche Gruppen auch in Gelderland und Overijssel. Sie sagen nun: 1. Der Konsens geht viel weiter, als wir erwartet hatten; 2. er ergibt sich in den verschiedenen Gruppen in verschiedenen Provinzen als wesentlich derselbe. Ich denke, so ähnlich sollte es auch im christlich-jüdischen Gespräch gehen. Nicht nur um menschliche Wertschätzung, sondern wirklich auch um den Glauben beider Teile auf den größtmöglichen Konsens hin. Der wird aber nicht in zwei Tagen oder zwei Jahren, ja vielleicht nicht einmal in zwei Dezennien feststellbar sein, aber er wird uns bestimmt gerade in Wesentlichem einander näherbringen im Ja und Nein. Und dazu noch eines: Herr Prof. Neher meinte gestern, wie der Jude den Christen als Mann des AT und NT begreifen müsse, so der Christ den Juden als Mann des T'nach und Talmud. Können aber die jüdischen Brüder vielleicht begreifen, daß es etwas fundamental Verschiedenes für uns Christen im Glaubensgespräch ist, ob sie aus dem T'nach heraus sprechen oder aus der talmudischen Tradition? (wie vice versa!)

Es folgte Pfarrer Kroon, der für sich zunächst die Konzeption des ernsthaften Gesprächs, worin man es einander durchaus nicht unverbindlich tolerant bequem macht, von P. Pauwels akzeptierte. Ebendarum genüge nicht, daß man die eigne Auffassung des ursprünglichen Glaubensgutes mit reichen Quellenbelegen dazu vortrage und dann dem andern, der nicht wisse, was damit anfangen, sage, das sei seine Sache. Ich finde wohl gut, wenn wir einander zeigen, wie unsre Konfession ursprünglich gewesen oder im Lauf der Zeit geworden ist; aber ich habe doch Bedenken, wenn wir es dabei bewenden lassen. Denn dann haben wir die Wurzel noch nicht entdeckt; das geht nur, wenn man sich nicht beruft auf geeignet scheinende Quellentexte der Vergangenheit, sondern wenn man wirklich zurückertaucht in diese Vergangenheit. Darum wehrte ich mich auch gegen die Scheidung zwischen konfessioneller und historisch-philologischer Exegese. Gerade

darum gefiel mir so, was Herr van Oyen sagte; das ist wirklich ein neuer Anfang; er will das NT nicht lesen als etwas, was schon lange bekannt und gewußt ist und nur immer noch einmal beleuchtet wird wie von Prof. Cullmann, aber auch von Dr. Bueß. Man kann ja doch z. B. nicht unberücksichtigt lassen, daß damals ganz neue Menschengruppen zum Gottesvolke hinzustießen die Gojim, die Hellenes des NT; das mußte doch im Laufe der nächsten Jahrhunderte Überfremdungsgefahren durch deren Herkunftstradition mit sich bringen bei dem gleichzeitigen Nichtanschluß der großen Mehrheit des Judentums. Ebendarum soll man nicht einfach sagen: Hie T'nach mit talmudischer, hier T'nach mit neutestamentlicher Auslegung. Auch der Christ soll auf seine Weise den Talmud lesen (ich selbst versuche es anfangsweise) und dann daraus lernen für sein Verständnis des AT, auch wenn er ihn anders liest als der Jude.

Und ein letztes: Wir werden einander nicht bitten: Sei du nicht mehr Christ, du nicht mehr Jude; wohl aber: sei nicht länger bloß so Christ, wie du es zweitausend Jahre gewesen bist, als ob nichts geschehen wäre, und umgekehrt; das dürfen und sollen wir einander bitten. Warum ist denn der Zaun um das Gesetz? Doch auch um der Gojim willen, um die Assimilation an sie zu verhüten. Und so lautet unsre Gegenfrage an die Juden: Wir sehen, daß das zweitausend Jahre so mit euch gegangen ist, aber fragt ihr euch nicht selbst, ob es so schon euer letztes Wort sein kann? Muß das einfache Nein zu Jesus, Nein zu Paulus für ewig gelten? Was ist eigentlich ein menschliches Nein, ein menschliches Ja? Wir müssen das Nein oder das Ja neu auf unsre Verantwortung nehmen, es wieder prüfen, einander gegenüber und zusammen.

Zur wiederholt gestreiften Frage einer „Mitte der Geschichte“ bemerkte in der weiteren Diskussion Prof. Thiem: Nach einer ausdrücklich im Barnabasbrief bezeugten, aber auch im NT und der Apokalyptik durchschimmernden Vorstellung befinden wir uns seit Jesu Erscheinen sozusagen im sechsten Zeitalter, in der Karfreitagsperiode der Heilsgeschichtswoche, im letzten „Moment“ vor der Sabbatruhe, also durchaus am Ende, nicht in der Mitte, die mit Jesus erreicht zu wahren mir wirklich biblisch völlig unhaltbar zu sein scheint, christlich wie jüdisch gesprochen. Es wird „in letzter Stunde“ eine Gnadenfrist vor dem End-Gericht eingeschoben, die „bald“ beendet sein wird; was in aller Welt hat der Anbruch dieser Frist mit einer „Mitte“ zwischen zwei Halbzeiten von grenzenloser Länge zu schaffen?

Es warnte sodann als „Laien-Zeuge“ des Gesprächs Dr. Ernst von Schenck, dessen Methode noch weiter zu erörtern, da diese am besten aus der sachgerechten Behandlung des genau abgegrenzten Gesprächsgegenstands selbst entwickelt werde. Man möge auch keinen Moment vergessen, daß der Augenblick der Geschichte, der uns zu diesem Gespräch zusammengeführt habe, durch die Zeitangabe gekennzeichnet sei: Nach Auschwitz.

Ein jüdischer Sprecher¹, der sich mit Pater Pauwels darin einig erklärte: „Wir führen ein Gespräch von Glaubensbasis zu Glaubensbasis und von Menschentum zu Menschentum“, möchte inhaltlich zunächst Prof. v. Oyen auf die Frage antworten, ob Bubers Äußerung allgemein bejahbar für jeden Juden sei, daß, was zu erwarten ist, gleich der Gestalt Jesu von Nazareth aussehen werde. „Ich für meinen Teil glaube das nicht, daß jeder dem ohne weiteres zustimmen wird, schon da es ja in der jüdischen Äußerung sehr viele verschiedene Anschauungen gibt. Aber es ist natürlich im Prinzip dasselbe, denn im Prinzip geht ja die Welt auf die Erlösung zu, soll die Welt von den Menschen zur Erlösung hin gefördert werden, die aber schließlich Gott selbst gibt. Und es wird oftmals übersehen, daß vor allem in dem Deutero-Jesaianischen Kapitel, Gott sich immer wieder selbst als „der Erlöser“ bezeichnet: Ich, Ich bin es, der Israel erlöst. Und das zieht sich durch das ganze jüdische Gebetsleben hindurch:

„Gelobt seist Du, Ewiger Gott Israels, der Israel erlöst, und manchmal sogar in der Vergangenheit vom Gott Israels, der Israel erlöst hat von allen möglichen Beschwernissen, oder wollen wir sagen, ihm den Weg zu einer Erlösung hin ebnet und ihn geebnet hat. Und da es ja nun das Problem der Erlösung gibt, glaube ich, daß hierhin ein Gemeinsames zu finden ist. Ein Gemeinsames ist vielleicht schwieriger zu finden, weil wir heute — ich weiß nicht, ob jeder Jude mit mir einverstanden ist — in der Person oder einer bestimmten Persönlichkeit vielleicht das weniger Entscheidende sehen als in dem Ergebnis: in den „Tagen“ des Messias, des messianischen Zustandes, während ja in Jesaja 11 schon geschildert und vorweggenommen wird, daß eben da die Großen und die Kleinen, die Bösen und die Guten, alle zusammenleben und daß dann die Welt der Erkenntnis Gottes voll sein wird, wie die Wasser die Tiefe des Meeresbodens bedecken. Und nun ist natürlich die Neuschöpfung ohne Sünde, erstens eine Erinnerung an den Urzustand und dann auch wiederum ein Hinweis auf den idealen Zustand des Endes, oder einer neuen Zeit, die wir ja diesseitig, auf dieser Welt, erwarten. Wir nennen das den Optimismus des Judentums, weil die Welt zu einem Optimum, zu einem möglichst Besten hin geschaffen wurde, daß aber der Mensch, um sie wirklich zu verdienen, mit der Freiheit des Willens ausgestattet worden ist. Und zwar gibt es da schon die Umkehrmöglichkeit nach jedem katastrophalen Vorgang und, ich glaube Zephania sagt es, der Rest Israels, der so geschlagene Rest, würde kein Unrecht tun, d. h. würde schon auf diese Neu-Schöpfung hin sich ausrichten und ausgerichtet sein. Natürlich ist der Plan der Welt, letzten Endes eine Welt ganz ohne Sünde zu schaffen; da wir aus der reinen Anschauung der Welt sehen, daß die Sünde, ja daß die Bosheit weiterhin lebt, müssen wir immer wieder sagen, wie es Buber auch sagt, wir leben in einer unerlösten Welt. Gehen wir aber nun von dieser Neuschöpfung ohne Sünde, von dieser Freiheit des Willens weiter, so kommen wir tatsächlich zu der Frage, die weiterhin gestellt worden ist, daß nämlich, was bei der Sinai-Offenbarung dem Menschen gegeben wurde, ihn zum Leben führen soll. Da nun sehen wir natürlich Grundsätzliches und Ausführendes. Wir sehen Partikularistisches und Universalistisches. Und das Universalistische einigt uns, muß uns einigen von vornherein, denn wie es nur einen Gott gibt, gibt es nur eine Menschheit und — vielleicht klang es etwas liberal, vielleicht etwas simplifizierend, aber dieser Gedanke von einem Gott hat in den Propheten schon den Gedanken der einen Welt und der einen Menschheit hervorgerufen. Nun gibt es allerdings ein gewisses Unbehagen am Gesetz, das wir bei Paulus sehen, und mancher Moderne fühlt sich auch davon angesprochen, wenn wir unter Gesetz nur die partikularistischen Äußerungen der Rabbinen der späteren Tradition ansehen. Nehmen wir aber die Grundlagen der Offenbarung, die eher den Menschen bessern, die den Menschen einem Heilszustand entgegenführen wollen, so ist natürlich auch das Gesetz, was in den Zehn Geboten steht, Du sollst Vater und Mutter ehren, und es wird keiner den Paulus so verstehen, daß er das als Fluch ansieht. Du sollst nicht morden, Du sollst nicht stehlen, all diese Dinge nicht. Nun aber kommt da die Praxis wieder, die partikularistische Praxis, in der das jüdische Volk lebt. Und darin kann ihm das Gesetz nicht zum Fluch geworden sein; denn dieses Gesetz hat die jüdischen Menschen geeinigt, es hat sie erhalten. Und hier geht nun auch die Linie von der großen Offenbarung zu ihren Ausläufern, ihren Denominationen. Es wird niemand behaupten, daß dem talmudischen Schrifttum die gleiche Heiligkeit zukommt, wie dem biblischen Schrifttum in seinem universalistischen Offenbarungsgehalt. Aber die Dinge sind für dieses Volk miteinander unlösbar verbunden, um am Leben zu bleiben und um ein Leben führen zu können. Darin sind sie unlösbar verbunden, wobei wir ja auch im Talmud sehen, daß hier das lebendige Leben lebt, daß Menschen verschiedenster Meinung miteinander diskutieren, daß sie sich über strenge Fragen der Gesetzmäßigkeit ebenso ernst unterhalten, wie sie sich Geschichten erzählen, aggadische Deutun-

¹ Beim Korrigieren der Tonbandnachschrift ergaben sich Schwierigkeiten, derentwegen jener Teilnehmer vorzieht, nicht namentlich in Erscheinung zu treten.

gen und Auslegungen aller möglichen Natur, wie die Zeitströmungen da hineinspielen; ähnlich wie Zeitströmungen auch in das Neue Testament hineinspielen. So ist also doch das Geschenk der Thora ein wegweisender Moment für alle Menschen, die sich mit dem Gotteswort von Sinai her verbunden fühlen, wobei natürlich dann der Christ die Frage einer Erfüllung anders beantwortet, als das der Jude tut. Wenn es nun heißt von Gott: „Er wird geheiligt durch Gerechtigkeit“, so ist das eine durchaus mögliche Auslegung, und der Gedanke gehört zu denjenigen Stellen, von denen es im Talmud heißt, wäre es nicht ein Wort, das geschrieben ist, also das auf die göttliche Inspiration zurückgeht, wir dürften es nicht sagen, es wäre ein Gedanke, der das Menschliche zu sehr in den göttlichen Raum hineinziehen will. So kann also Gesetz nicht zum Fluch werden oder geworden sein, wir unterscheiden da sehr stark zwischen den ewigen, ethischen Geboten und dem zeitlichen Ausdruck, der natürlich auch seine Legitimation aus dem Offenbarungsmäßigen her hat. Ich möchte nun zum Schluß noch auf die letzte Frage von Herrn Pater Pauwels eingehen, natürlich begreift der Jude, daß die Christen die Menschen des Alten und des Neuen Testaments sind. Wir müssen es begreifen, denn es ist eine Tatsache — genau so wie ich begreife, daß der Mohammedaner der Mann des Korans ist, das ist natürlich klar; denn es genügt ja schon, daß der monotheistische Gedanke an Gott den Vater von der Menschheit Besitz ergreift, wobei die Wege dem einzelnen freistehen. Und hier treffen wir uns im universalistischen Raum. Es wird aber wohl kaum je ein Christ annehmen, daß ein Jude sich nun nur mit dem Alten Testament, wie man sagt, befassen soll, sondern es handelt sich um eine Lebensgemeinschaft, für die natürlich die Fortbildung der Lebensform im talmudischen Schrifttum, ja sogar auch im Schrifttum der neuen Zeit, im 19. Jahrhundert, nehmen wir Samson Raphael Hirsch, von der orthodoxen Welt her, nehmen wir Frankel von der vermittelnden Welt her, nehmen wir die modernen Baeck und Buber, als einen fortlaufenden Prozeß auch einzubeziehen ist, zur Erkenntnis des Glaubenslebens, ja selbst das Buch, das den Titel „Gedekter Tisch“ trägt — der Schulchan Aruch des Joseph Karo, stellt diese verbindende und für alle verbindliche Grundlage des universalistischen Glaubenserlebnisses sehr scharf heraus. So glaube ich also, daß wir hier, im Universalistischen, uns treffen und im Partikularistischen verstehen müssen, uns zu verstehen.

(Im Fortgang enthält das Tonband doppelt bespielte Stellen und Lücken, so daß vom Rest der Aussprache nur noch Ausschnitte reproduzierbar sind.)

Nach den vorangehenden Ausführungen des jüdischen Sprechers und der ergänzenden Intervention von Herrn Rabbiner Dr. L. Rothschild, welcher Pfarrer F. Britz, Darmstadt, seine Zustimmung gab, antwortete Prof. Vriezen auf die Frage von Prof. v. Oyen, wie man sich eine Welt ohne Sünde als neuen Aeon vorzustellen habe. „Die Bibel sieht die Größe Gottes darin, daß nach einem Zwischenspiel der Sünde Er die Welt wieder herstellt, wie sie am Anfang war, aber Er stellt sie noch herrlicher wieder her. Jeremia 31 z. B. spricht von reinen Herzen des Menschen, Zach 5, 5 ff. von Entfernung aller Bosheit. Es ist Gottes Grundgeheimnis, warum Er für diesen Aeon die Freiheit Seines Geschöpfes, des Menschen, höher stellt als das klaglose Funktionieren dieser Welt, und daß in einem neuen Aeon der Mensch so wandelt, daß es diese Sünde nicht mehr gibt. Die andere Frage, die Herr Prof. van Oyen gestellt hat, war die nach der Linie der Anschauung vom Gesetz im Neuen Testament. Ich habe den schweren Verdacht, daß Paulus gar keine Abwertung des Gesetzes vornimmt, sondern daß es nur *wir* sind, und zwar in gesteigertem Maße seit der Reformation aus ganz bestimmten persönlichen Erfahrungen der leitenden Männer der Reformation. Auch das, was Prof. van Oyen angeführt hat aus dem Galaterbrief, wenn es heißt: das Gesetz ist zum Fluch geworden, — da ist das Gesetz in seiner ganzen Höhe und Heiligkeit doch eigentlich festgehalten. Der Mensch ist es, der durch sein falsches Verhalten sich

das Gesetz zum Fluch macht. Und hier trennt sich nun allerdings Judentum und Christentum. Für den Juden ist es so, daß die Thora allein, ihm das große Gnadenmittel gibt, das Gott dem Bösen gegenüberstellt, und Er sieht den Menschen für fähig an, diese Thora zu halten und sich ihr immer wieder zuzuwenden. Er weiß allerdings auch von Gnade. Etwa in den Hymnen von Qumran ist sehr deutlich davon die Rede, da wird direkt paulinisch gesprochen von der Verfallenheit des Menschen an die Sünde, und dann heißt es: „Du aber hast mich herausgezogen und auf den festen Grund gestellt“; es ist Gottesgnade. Ich möchte sagen, wir können als Christen das Gesetz hochhalten, und wir werden sogar dem Neuen Testament entnehmen müssen, daß wir in Befolgung des Gesetzes Gottes Heiligkeit darstellen oder — ich möchte nicht sagen steigern, denn Er hat sie in sich selbst — aber doch in dem Sinn jenes Wortes „Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit“; denn es heißt doch, daß wir etwas sein sollen zur Herrlichkeit Gottes. Nur, daß wir festhalten: das Gesetz allein genügt nicht, uns begegnet die Gnade Gottes in Christus, um uns die Erfüllung dieses Gesetzes durch unsere Umschaffung: „der, der im Christus ist, ist eine neue Kreatur“, überhaupt erst möglich zu machen. Eine Umschaffung, die allerdings hier auf der Erde ihr Ziel nicht ganz erreicht, sondern erst im neuen Aeon. Es würde die Frage also sein im jüdisch-christlichen Gespräch: Hat Gott zwei Wege geschaffen und gewollt, die gleichzeitig sind, oder muß einer davon falsch und der andere richtig sein? Zweitens: Wie reden die Christen von dem, was Christus für uns bedeutet, so, daß der jüdische Bruder es verstehen kann und nicht mehr Anstoß daran nehmen muß, als unbedingt aus der Sache heraus sich ergibt?

Nachdem noch weitere, wegen der Tonbandmängel nicht reproduzierbare Interventionen stattgefunden hatten: von Msgr. Chanoine Renard (Universität Lille) über ähnliche Erfahrungen wie die von P. Pauwels berichteten im Rahmen der durch ‚Auschwitz‘ ausgelösten christlich-jüdischen Freundschaftsarbeit in Frankreich, von H. H. Prof. Haag über den nicht mathematisch, sondern als ‚Wende‘ zu verstehenden Ausdruck von Christus als ‚Mitte der Zeit‘ und über den christlichen Wunsch, das Judentum möge hinter den Propheten den Talmud zurücktreten lassen, von R. P. Demann, gerade der Katholik müsse doch auch die der katholischen so verwandte jüdische Auffassung von Gottes Wort in schriftlicher und mündlicher Überlieferung respektieren, schließlich von Pdz. Dr. Georg Molin (Universität Graz) in Gestalt einer Anwendung und Weiterführung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn und seinem älteren Bruder auf den Christen und seinen älteren Bruder in Abraham, den Juden, war die vorgesehene Zeit abgelaufen, und Prof. Thieme sagte ungefähr das Folgende als *Schlußwort*:

Herr van Oyen hat uns vorgestern einleitend daran erinnert, daß echtes theologisches Gespräch zwischen Juden, Katholiken und Protestanten etwas völlig Neues ist, überhaupt und auch im Rahmen der ‚christlich-jüdischen Freundschaftsarbeit‘ des letzten Jahrzehntes; ein Gespräch, bei dem wir uns voneinander belehren lassen, nicht einander bekehren wollen; worin wir unser Zusammengehörigsein Ereignis werden fühlen, gerade auch, wenn wir sauber herausarbeiten, was uns nicht nur scheinbar, sondern wirklich jetzt noch trennt.

Solches Gespräch als Glaubensgespräch erstmals unter völliger Gleichberechtigung aller drei Partner zu veranstalten, was es in dieser Form m. W. noch nie und nirgends gegeben hat, war gewiß ein Wagnis. Wir dürfen heute sagen: Es ist geglückt.

Geglückt nun gewiß nicht in dem Sinne, daß wir mit irgendwelchen fertigen Ergebnissen, gar schon mit einem Consensus-Katalog, nach Hause gingen. Weit gefehlt. Wir gehen nach Hause, reich belehrt über vielerlei an Einzelheiten und an Zusammenhängen, an Gemeinsamem und an Unterscheidendem; vor allem aber mit vielen neuen und gegenüber vorher viel genauer präzisierten Fragen, — wie es etwa jene waren, die Herr Prof. Vriezen vorher stellte, in die mir unser Gespräch, vor allem, soweit die christliche Seite angesprochen

ist, geradezu auszumünden scheint; die wir für das nächste mitnehmen wollen, das unsre niederländischen Freunde zu ermöglichen so freundlich versprochen haben.

Vielleicht darf ich zum Schluß noch einmal ganz kurz entwickeln, wie das diesmalige Gespräch in der Planung und Anlage gemeint war. Wohin wir geführt wurden, das wird um so klarer hervortreten, wenn wir uns vergegenwärtigen, wohin wir zunächst den Weg antraten.

Es war also das I. Thema ‚Heilsgegenwart‘ so gedacht: Vom evangelischen Referenten wurde erwartet, daß er herausarbeite, inwiefern nach christlichem Glauben in der geschichtlichen Erscheinung des gekreuzigten und leibhaft auferstandenen Jesus von Nazareth das von Gott verheißene und von Gottes Volk erwartete Heil schon geschichtlich gegenwärtig geworden ist — und „nur“ in ihm. Der katholische Referent hätte darüberhinaus bezeugen mögen, daß von Jesus, dem Christus, her, dank dem Beistand Seines Heiligen Geistes und der Durchseelung Seines ‚mystischen Leibes‘ jenes Heil seither auch weiterhin in Seiner Kirche gegenwärtig ist, ihren Heiligen, ihren Ämtern auf je verschiedene Weise. Vom jüdischen Korreferenten zu diesem ersten Thema wurde erwartet; daß er die andersartige, den Sinnen noch tiefer ver-

borgene Gegenwart des Heils in Gestalt der von Gott dem Volke Israel gewährten Gnadenerweise bezeugen würde, die genau so echtes, leibhaftes geschichtliches Geschehen und doch von den Späteren nur im Vertrauen auf die Überlieferung der Augenzeugen akzeptierbar sind wie Jesu Auferstehung, das fundierende Ereignis, auf dem sich der christliche Glaube aufbaut wie der jüdische auf dem vom Berge Sinai.

Zum II. Thema ‚Heilserwartung‘ schien der jüdische Referent — hier wurden wir alle dann am meisten überrascht — das umfassende Gemälde des messianisch erneuerten Jerusalem vorlegen zu müssen, von welchem die Korreferenten unerheblich etwa in Sachen Modalität des Auferstehungsleibs oder dergleichen differieren würden; erheblicher nur, wofern jüdischerseits Unmöglichkeit der Identität des Kommenden mit dem Gekommenen erklärt worden wäre, — was ja dann offenblieb.

Nun, unser Gespräch verlief ja etwas anders, als es geplant war; vermutlich verlief es so besser. Und vermutlich wird es in einer uns noch nicht näher bekannten Zukunft sogar noch besser und immer besser verlaufen, bis einst der Tag kommt, wo Gott „allen Völkern reine Lippen gibt, so daß ihm alle mit einer Schulterbeugung dienen“: echad Schukém! (Soph 3, 19).

II. Überlieferung — jüdisch und christlich

Im Folgenden bringen wir von Pastor Lothar Ahne diesen freimütigen Bericht über die 9. Studententagung „Kirche und Judentum“ vom 3. bis 7. März 1958 in Würzburg.

Wer alle bisherigen Studententagungen besucht hat, wird etwas enttäuscht von dieser heimgekehrt sein! Sie war dünner, sowohl an christlicher Substanz als auch an Quantität der jüdischen Partner, und damit an Dialog überhaupt. Lediglich der letzte Tag brachte einen Höhepunkt, weil er, wie immer bisher, die Methode des Zwillingsreferates ausübte. Wir hoffen, daß die bis an die Grenzen des Monologes verdünnte Tagung ein Sonderfall aus mancherlei Gründen gewesen sein mag.

Man wird die beiden Referate von Prof. Holsten (Mainz) und Prof. Maier (New York) zusammenschauen dürfen, weil sie beide, wenn auch in zwei verschiedenen Marschrichtungen, gegen das Christentum normaler Art offensiv waren. Der eine — Holsten — aus der Sicht von Tradition in den nicht-biblischen Religionen und der andere vom Judentum her. Holsten wies nach, daß in allen außerchristlichen Religionen, und zwar ebenso in den großen nichtbiblischen Weltreligionen wie in der breiten Streuung der „Primitiven“, heiliges Wort und heiliger Brauch mit dem Anspruch existieren, über Heil und Unheil, Leben und Tod zu entscheiden. Wort, Schrift, Riten und Brauch als jeweils existente Tradition kulminieren bei Geburt, Pubertät, Hochzeit und Tod. Diese Phänomene fordern das Christentum wie das Judentum zur Selbstprüfung heraus. Denn Christus hat allen das Konzept verdorben, indem er sich an die verlor, die sich in allen Varianten von Tradition vor Gott behaupten wollten. Die Attacke von Maier (New York) traf eine Christenheit, die sich vom Ethos des Gesetzes zugunsten der christlichen Erlösungsreligion gelöst hat. Die Thora ist die Lehre vom Tun und nicht vom Glauben! Der jerusalemische Talmud läßt Gott folgendermaßen reden: „Mögen sie (die Kinder Gottes) mich auch verlassen, wenn sie nur in der Beachtung meiner Gebote fortfahren.“ Das Judentum lebt von ständiger Tradition, deren Kette bis zum letzten Lehrer nicht abreißt. Ohne dogmatische Gebundenheit sei es dennoch da wie keine religiöse Gemeinschaft sonst.

Diesen beiden Vorwürfen antwortete quasi apologetisch Hans Asmussen, der Tradition und ihre Notwendigkeit vom dominium terrae herleitete. Sie bedeute schlechthin den Kampf des

Menschen um sein Menschsein in den großen Umbrüchen der Sünde. Ob das so ist? Ebenso wäre zu fragen, ob man so — vorsichtig ausgedrückt — auf einer christlichen Mittellinie balancieren kann. Mir schien dieser Balanceakt trotz der kunst- und gedankenreichen Figuren nicht geglückt. Wie auch die explizite, traditionelle Christologie wohl nicht ausreicht, um das Geheimnis Israels zu berühren oder gar als verborgene Wirklichkeit ein wenig zu lüften. So muß man denn, wie Asmussen, dem Judentum vorwerfen, im kultischen Solipsismus und in einer Buchreligion zu existieren. In seinem Munde gerade ein problematisches Wort. Außerdem hätten die Juden seit der Zerstörung des Tempels keine Geschichte. Ferner erschöpfe sich das Kultische in bloßer Erinnerung, wobei es nicht zur repraesentatio komme, und ihre Tradition sei einfach das Gegenteil von dem, was Tradition wirklich sei. Dem Chronisten durchaus verständlich, wenn man so auf tradition eingeschworen ist wie Hans Asmussen seit einigen Jahren! In der Diskussion konnten die jüdischen Partner nahezu alles widerlegen, und Asmussen gestand dann auch ein, einfach zu wenig von diesen Dingen zu wissen. Zu diesem Geständnis brachte es vor allem die hervorragende Sachkenntnis von Prof. Schubert (Wien). Man kann wohl kaum mit einer konfessionellen Vermittlungstheologie und den daraus resultierenden dogmatischen Überlegungen das Judentum fassen. Das sollten wir alle lernen.

Erst der letzte Tag mit dem Thema „Heilige Überlieferung in ihrer Bedeutung für die Erziehung“, wobei Prof. Janssen (Münster) und Ministerialrat Falk (Jerusalem) referierten, war ein guter Ansatz zum Dialog, wie wir es von den sonstigen Tagungen her kennen. Bei Janssen geriet die Ehrenrettung der evangelischen Theologie für die Pädagogik nicht ganz. Der Bruch, den das Evangelium in alle Erziehung bringt, wurde kaum sichtbar. Es war zu munter linear. Man wurde den Eindruck nicht los, als würde eben wegen der Nichtbeachtung der Fraktur das Evangelium zu einer erzieherischen nova lex. Es gibt eben in einem bestimmten Lutherum diesen Umschlag, den man mit antinomistischer Paradoxie bezeichnen könnte! So mußte Falk einfach imponieren, denn er konnte legitimerweise behaupten und nachweisen, daß mit dem Thema das ganze Judentum umfaßt sei. Sein Wesen bestehe eben in Tradition und Erziehung. Zu den Traditionsströmen, die je auf eigene Weise auf Erziehung hinzielen, gehören das Alte Testament, die münd-