

Messianismus des Judentums beschwingt<sup>3</sup>. In begeisterten, Worten bekennt Baeck sich zu Heß, hierbei tiefste Kerngehalte des Judentums zur Losung erhebend

Nur wenn ein Jude ganz das versteht, um wessentwillen er ein Jude ist, dann lebt er nicht nur für sich, sondern für Kinder und Kindeskinde.

Er (Moses Heß) hat es klar erkannt, daß ein Jude, wenn er wahrhaft ein Jude sein wolle, nicht hinter seiner Zeit einhergehen dürfe, sondern es versuchen solle, einen Schritt und zwei seiner Zeit voraus zu sein.

Es darf das nie vergessen werden, das Judentum ist als Religion Israels zuerst in die Welt eingetreten als eine religiöse Revolution, aber ebensosehr als eine soziale Revolution. Es trat in die Welt ein als eine Proklamation an alle die Armen und die Kleinen, die Bedrückten, die Bedürftigen... Es ist, wie wenn der Satz aus dem 25. Kapitel des Buches Leviticus über allem als Überschrift, als Motto stünde: „Ihr sollt Freiheit ausrufen im Lande für alle, die in ihm wohnen.“

Das ist doch das Eigentümliche der großen Propheten gewesen, vor allem des sogenannten Zweiten Jesaia, des Propheten des Trostes, im babylonischen Exil: Sie haben die

Gegenwart bewältigt – sich nicht mit ihr abgefunden, sondern sie bewältigt dadurch, daß sie die Gegenwart in die Zukunft einpflanzten. Die Zukunft wird das Recht bedeuten, das die Gegenwart hat; die Zukunft wird Zeugnis für das ablegen, was die Gegenwart ist. Das war die Idee von Moses Heß.

Und zwischen Moses Heß und Franz Rosenzweig steht Walther Rathenau, Kind der Äußerer Entfaltung des Judentums vor dessen Innerer Entfaltung, unbewußt jedoch bereits vollgültig Zeuge dieses bald auch innerlich entfalteten Judentums dadurch, daß er sein ganzes ruhmreiches Leben lang doch nur immer diesem Judentum – und nichts anderem als diesem Judentum – nachgejagt ist. „Überall in der Welt hat er sich selber gesucht, ohne sich doch ganz zu finden. Er hat seine Seele gesucht, oder – man könnte sagen – den Platz, wo seine Seele rasten und standhalten könnte. Er suchte sein Judentum“ – um ein wenig zu früh oder nicht lange genug. „Es ist die Tragik dieses Mannes, daß er, der unterwegs war, auf dem Wege, gleichsam am Wegesrande gestorben ist. Er suchte sein Judentum. Hätte er länger gelebt – man darf wohl sagen, er hätte es gefunden.“

So wird auch den zwischen Mendelssohn und Rosenzweig eingeschlagenen Umwegen und Abwegen ihr Recht. Baecks letzte Vorlesung und Baeck selbst überzeugen, weil ihre Gewißheit großer jüdischer Gegenwart und Zukunft die zahlreichen düsteren Schatten, die im Judentum selbst auf sie gefallen sind und hier ihnen nach wie vor drohen, mit in Rechnung stellt. „Die Jahrtausende kämpfen mit dem Jahrhundert. Eine Zeitlang kann ein Mensch und ein Volk die vielen Jahrhunderte zurückdrängen, kann der Tag mehr zu bedeuten scheinen als die Jahrtausende. Aber eines Tages brechen die Jahrtausende durch. Das ist es, was die Juden Deutschlands in den hundert Jahren, auf die wir zurückblicken, erlebt haben, die einen wissend, die anderen im Unterbewußten. Aber es ist so geschehen: Die Jahrtausende brachen durch. Und das ist die jüdische Renaissance...“

<sup>3</sup> Die nationale Botschaft von Heß hat nicht zuletzt in der berühmten Überschrift seines jüdischen Hauptwerkes denkwürdig Ausdruck gefunden: „Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage“. 1862 erschien dieses, den späteren Zionismus weitgehend vorwegnehmende Buch, angeregt einerseits von dem großen politischen Ereignis des Jahres 1859, der, dank Frankreichs Hilfe, den Italienern gelungenen Vertreibung Österreichs aus der Lombardei, andererseits dem großen jüdischen Ereignis von 1860, der Pariser Gründung der „Alliance Israélite Universelle“. Nun seien, führt Heß aus, nur noch zwei entscheidende Hauptstädte ihren Völkern zurückzugewinnen: Rom und – Jerusalem. Dieser Sinn der Überschrift, einer Verbundenheit und in keiner Weise einem Gegensatz zwischen Rom und Jerusalem das Wort redend, war Baeck bei seinem Vortrag nicht gegenwärtig (S. 28), und auch der Herausgeber hat es in den sonst oft lehrreichen Anmerkungen unterlassen, voneinander zu scheiden, was Heß gemeint und was Baeck in ihn hineingelesen hat.

## 10. Vom ‚Jüdischen Paulus‘ zur ‚Christlichen Revolution‘

*Weiterführendes Schrifttum zum Verständnis des neutestamentlichen Zeitalters in seiner Bedeutung für das christlich-jüdische Gespräch*

*Ein Literaturbericht von Prof. Dr. Karl Thieme*

Nach mehreren Berichten über alttestamentliche Literatur der letzten Jahre (in Nr. 16, 33/36 und 41/44) soll diesmal ein solcher über Literatur zum Neuen Testament und zur neutestamentlichen Zeitgeschichte gegeben werden, weil nicht wenig vorliegt, was für das christlich-jüdische Gespräch unter dem einen oder andern Gesichtspunkt wichtig sein dürfte.

Das gilt vor allem für die Veröffentlichung, mit der wir den Anfang machen: 1. *Der jüdische Paulus*, Schoeps' „Heimholung des Ketzers“; sodann aber auch für einige Publikationen, die uns die Frage aufdrängen: 2. *Der wirkliche Jesus oder „der Herren eigner Geist“?* – Die große Masse der weiteren einschlägigen Neuerscheinungen ist zusammenzufassen unter dem Titel: 3. *Das Evangelium, seine Abwandlungen und sein Echo bei den Völkern*. Ein besonders eigenartiger kühner Wurf schließlich wird zu behandeln sein in Gestalt der Fragestellung, die sich an den entsprechenden Buchtitel wendet: 4. *Die christliche Revolution?*

1. *Der jüdische Paulus*, Schoeps' „Heimholung des Ketzers“.

Wohl der wichtigste Beitrag aus der letzten Zeit zum wirklichkeitsgemäßen Verstehen dessen, was sich in der Geistesgeschichte des neutestamentlichen Zeitalters als die Geburt einer neuen Lehre, der christlichen, aus einer altüberliefer-

ten heraus, der jüdischen, zugetragen hat, scheint uns das monumentale Werk von Hans-Joachim Schoeps zu sein: *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1959). Ein umfassender Würdigungsversuch von G. Jasper (in JUDAICA 15, 3, S. 143 ff.) bezeichnet Schoeps' Buch einleitend als „eine gute Bereicherung und Ergänzung zu Klausners Buch“ (Von Jesus zu Paulus; vgl. FR 17/18, S. 20 ff.), findet aber (S. 146), es sei dem Verfasser „mehr als Buber verschlossen geblieben, daß man Paulus eben nur von seinem Christuserlebnis aus überhaupt erfassen kann“. Diesen beiden Versuchen zur Zuordnung des Werkes muß um der Wahrheit willen von vornherein nachdrücklich widersprochen werden. Durch Schoeps wird Klausner, dessen „längst überholten Liberalismus extremer Prägung“ er treffend abtut (S. 39), nicht ergänzt, sondern endlich einmal innerjüdisch grundsätzlich überwunden.

Und was Buber anlangt, so besagt seine von J. beifällig zitierte Wendung: „...kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit“ (wie sie dann der Traktat „Zwei Glaubensweisen“ nach J. „in die Tiefe führt“), doch wohl eher einen Erkenntnisverzicht als einen Erkenntnisansatz. Jedenfalls aber hoffen wir im Folgenden zeigen zu können, daß bei Schoeps viel umfassender und

tiefer als bei irgend einem jüdischen Autor vor ihm die genaue Messiasauffassung des Paulus (nicht irgend ein undefinierbares ‚Christuserlebnis!‘) erkannt und zu einem Gesamtverständnis seiner Theologie genutzt worden ist.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dabei ‚verstehen‘ noch nicht ‚nachvollziehen‘ von Gedanken heißt, wie es erst durch Teilen der christlichen Auferstehungsgewißheit voll ermöglicht würde (und ja dann immer noch nicht die Korrekturen ausschloß, die der katholische Kanon des Neuen Testaments teils explizit – 2. Petr. Jak – teils implizit – bes. Apg – an Pauli gelegentlichen polemischen Überspitzungen anbringt). Höchstens, daß die „Entlutherisierung Pauli“, die Sch. mit Recht postuliert (S. 207), noch ein gutes Stück weiterzuführen wäre als von ihm, wenn der Apostel endgültig verstanden werden soll, bleibt noch vorwegzubemerkend, bevor wir nun in die Einzelausinandersetzung mit seinen Ausführungen eintreten.

Um das Wichtigste am Ergebnis des Werkes an den Anfang zu stellen: Schoeps behauptet und weist nach, daß – in seinen Augen mit einer einzigen Ausnahme: „Der Messias *ὁὸς θεοῦ* – das ist der einzige unjüdische Fundamentalsatz seines Denkens“ (S. 220) – die gesamte Theologie des Paulus auf in der Lehre des palästinisch-rabbinischen oder des hellenistischen Judentums schon vorher gegebenen Voraussetzungen beruht, bzw., wie es speziell für die Soteriologie ausgeführt wird, „jüdisch vorbereitet ist, mindestens aber in legitim jüdische Elemente zerlegt werden kann, deren Kombination erst aus dem Judentum herausführt...“ (S. 128 f.). Also: Wenn man auf Grund einer Begegnung mit dem auferstandenen Jesus von Nazareth glaubte: „Dieser ist der Messias“ (Apg 9, 22), dann konnte man ‚jüdisch-legitim‘ schon nahezu die gesamte paulinische Theologie daraus folgern. Und was jenen einzigen „unjüdischen“ Fundamentalsatz anlangt: „Dieser ist der Sohn Gottes“ (Apg 9, 20), so zeigt Schoeps selbst, daß er durch jüdische Lehren wie die von einer „Einzigartigkeit der oft geradezu hypostasiierten Thora“ (S. 160)), durch „gewisse Wendungen und Vorstellungen des apokalyptischen Schrifttums“ (S. 160 f.), ja, durch „verschiedene Stellen des AT“ (S. 161 f.) zum mindesten vorbereitet (wenn auch durch andre erschwert) war, vor allem aber auf Jesu eigne Bezeugung der „Einzigartigkeit seines Gottesverhältnisses“ zurückging (S. 154), ohne die es ja gar nicht zum Todesurteil wegen Gotteslästerung gekommen wäre (S. 166 f.). Es hätte daher noch etwas stärker herausgearbeitet werden müssen, daß gerade der „einzige unjüdische Fundamentalsatz“ der paulinischen Theologie nicht auf Paulus, sondern letztlich auf den unbestritten erzjüdischen Jehoschua Nosri selbst zurückgeht, womit also festgestellt wäre, daß nicht nur beinahe, sondern ausnahmslos das gesamte Denken des Paulus auf jüdische Autoritäten gestützt ist<sup>1</sup>. Welch eine Wendung seit der Zeit, wo uns

protestantisch-liberale und jüdische Forscher um jeden Preis einreden wollten, dieser Paulus habe durch Infiltrierung der jüdischen Lehre Jesu und der Zwölf mit hellenistischem Gedankengut etwas völlig Neues geschaffen, ‚das Christentum‘ oder gar: ‚Die Kirche‘!

Diese Wendung schließt nun selbstverständlich nicht aus, daß Schoeps aus jüdischen Prämissen wiederholt ganz wesentliche unjüdische Folgerungen bei Paulus gezogen findet, ihm insbesondere vorzuhalten hat, es beginne schon seine „Gesetzes- und Rechtfertigungstheologie mit dem verhängnisvollen Mißverständnis, daß er Bund und Gesetz auseinanderreißt“ (S. 230). Das ist ein Einwand, der keineswegs von vornherein abzuweisen ist (vor allem unter Berücksichtigung des heutigen Standes der alttestamentlichen Theologie), sondern gelassener und gründlicher Prüfung bedarf. (Nicht ‚Paulus‘ ist ja ‚unfehlbar‘ sondern das VERBUM DEI scriptum vel traditum als ganzes, Maßstab für jede Einzelaussage!) Dabei ist zunächst einmal auszugehen von dem Schoeps schon mit Elia Benamozegh und noch mit Leo Baeck gemeinsamen Geltenlassen der paulinischen ‚Außerkräftsetzung des mosaischen Gesetzes im messianischen Zeitalter als „ein für jüdisch-theologisches Denken ganz exakter Urteilsschluß; nur haben eben die Rabbinen die paulinische Prämisse nicht geteilt, daß die Messiaszeit... mit Jesu Tod und Auferstehung bereits begonnen habe“ (S. 179 f.; vgl. Baeck-Nachweis FR X, 106 oben!).

Andererseits anerkennt Schoeps auch, was so viele nicht wahrhaben wollen: „Für seine Person ist Paulus offenbar lebenslänglich thoratreu geblieben, was bes. von englischen Exegeten (Davies, Parkes u. a.) betont wird. Denn praktisch stellt sich die Frage der Gesetzesfreiheit überhaupt nur für Heidenchristen, die sich nicht mehr an eine Ordnung des alten, vergehenden Aeons zu binden brauchen...“ (S. 209); ein Satz, der zusammen mit dem andern: „Auch Paulus hält ja an der Heiligkeit und dem pneumatischen Charakter des Gesetzes fest (Röm 7, 12 u. 14)“ (S. 195) eigentlich den anderwärtigen lapsus calami hätte verbieten sollen: „Antinomisten vom Schlage eines Paulus“ (S. 203); ähnlich (S. 191) das Reden von den „ungeheuerlichen“ antinomistischen „Folgerungen, die später *im Geiste Pauli* gezogen wurden“, da dieselben vielmehr einem gröblichen *Mißverstehen Pauli* entsprangen: siehe nur Röm 3, 8, was Schoeps selbst (S. 250) treffend als ausdrückliche Widerlegung „eines heidenchristlichen Antinomismus, der Paulus selber unterschoben wurde“, erwähnt! (Vgl. S. 181, Anm. 1!).

Aber weder die subjektive rabbinische Legitimität der paulinischen Abrogation des Gesetzes für Heidenchristen (unter Voraussetzung der Messianität Jesu) noch seine persönliche konsequente Thoratreue und -verehrung ändert ja auch nur das Geringste daran, daß der Apostel eben keineswegs bloß „kraft des Gesetzes dem Gesetz abgestorben“ zu sein erklärt (Gal 2, 19), sondern, daß er ihm außerdem noch generell Unbefolgbarkeit nachsagt; daß er alle jene „unter dem Fluch“ erklärt, die es zu befolgen suchen (Gal 3, 10), und ihm als Funktion nur zuzuerkennen scheint, zwecks Aufreizung zur Sünde und (Gnade provozierender) Mehrung derselben „zwischenhineingekommen“ zu sein („zwischen Verheißung und Erfüllung“, wie Sch. S. 189 richtig, nicht „zwischen Schöpfung und Erlösung“, wie er S. 181 irrtümlich schreibt).

Hier nun macht Schoeps Pauli „Mißverständnis, daß er Bund und Gesetz auseinanderreißt“, geltend (s. o.), betont aber zugleich, daß schon im hellenistischen Judentum aus der ur-alttestamentlichen Gnaden- eine ‚Leistungsreligion‘ geworden sei (S. 20 u. 216), so daß man doch wohl auch sagen könnte, Paulus habe kraft der ursprünglichen Thora das, was ihm als Gesetzes-Verständnis seiner realen jüdischen

<sup>1</sup> Dankenswerterweise hat auf die Vorlage des Manuskriptes der obigen Würdigung seines Werkes hin H.-J. Schoeps zu diesem Punkte geschrieben: „Mich stört jetzt selber, daß ich den Bezug des paulinischen Sohn-Gottes-Glaubens auf bestimmte Selbstprädikationen Jesu (vgl. mein Buch, S. 166 f.) nicht stärker betont habe. Aber gerade das Selbstzeugnis Jesu über seine Gottessohnschaft erschien den Juden als ein unerträgliches gidduph, wie die Evangelien selbst erzählen. Das Glaubensbekenntnis des Judentums (Deut 6, 4: ‚Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist der Einzige‘) macht jeden Gottessohnschaftsanspruch zur Gotteslästerung (d. h. Dschidduph; Matth 26, 25: ‚Er hat Gott gelästert‘). Das am strengen Transzendenzmontheismus orientierte Judentum kann niemals zugeben – weder im Jahre 30, noch im Jahre 1960, noch am jüngsten Tag –, daß die Scheidelinie zwischen Gott und Mensch durchstoßen wird. Da endet jedes Gespräch zwischen Juden und Christen.“ – Vielleicht darf hierzu bemerkt werden, daß allerdings bis zum jüngsten Tage das Gespräch zwischen Juden und Christen jeweils da haltmachen muß, wo jene Gottes absolute Einzigkeit mit Seiner Menschwerdung in Jesus unvereinbar glauben, diese nicht, weil, „indem Er ihn auferstehen ließ von den Toten“, Gott dem Anspruch Jesu, auf den Wolken wiederkehrender Weltenrichter (im Namen Seines Vaters) zu sein, Glaubwürdigkeit für alle verliehen hat“ (Apg 17, 31). Das beglückende Erlebnis des letzten Jahrzehnts aber ist nun gerade, daß diesseits-jenes allerletzten Trennenden zwischen Christen und Juden unermeßlich viel Gemeinsames zu besprechen ist – ganz wie zwischen Protestanten und Katholiken diesseits der nach wie vor trennenden allerletzten Frage nach der Bedeutung des ‚Stellvertreters Christi‘. Und wir freuen uns, daß zu diesen ‚Gesprächen im Vorhof‘ H.-J. Schoeps durch sein Paulus-Buch

im ganzen und auch durch diesen kleinen Zusatz über das Begründetsein selbst noch der paulinischen Lehre von der Gottessohnschaft Jesu (nicht in heidnischen Mythen von sterbenden und auferstehenden Gott-Menschen, sondern) in des Auferstandenen und seinem Verfolger vor Damaskus vom Himmel her Erschienenen eigener Selbstaussage so wesentlich beigetragen hat.

Diskussionspartner entgegentrat, durchaus legitim kritisiert, wie Jesus auch (Mt 15; 19, 3 ff.; dazu Schoeps S. 189; vgl. S. 302).

Zwar wäre eine solche Aussage in sich selbst unanfechtbar, man würde es sich aber zu leicht machen, wenn man damit Schoeps' Einwände gegen Pauli Gesetzesauffassung erledigt zu haben wähnte. Man muß vielmehr unvoreingenommen zugeben: In dem unerhört schweren Ringen darum, das Gottesgesetz vom Sinai einerseits – im Rahmen der Gesamt-Thora, der Gottesoffenbarung von Uranfang an – voll *anzuerkennen*, anderseits aber den Anspruch der ‚Judaisten‘ *abzuweisen*, die buchstäbliche Einhaltung jenes Gesetzes sei auch für Christgläubige aus den Heiden der unumgängliche Heilsweg, hat sich Paulus durch die letztgenannte seelsorgliche Notwendigkeit dazu verleiten lassen, vor allem im hyperpolemischen Galater – nach Schoeps (S. 192) aber auch im Römerbrief – zu einseitig den Gebots- (und Verbots-) Charakter des Gesetzes im Sinne eines Katalogs heilsnotwendigerweise vollzählig zu erfüllender Vorschriften (Eph 2, 15!) zu betonen und seinen Charakter als ‚Thora‘ (d. h. ‚Weisung‘, Wegleitung) sowie als Bundesurkunde des Gottesbundes mit Israel zurücktreten lassen. (Wir verweisen hierzu auf unsere Darlegung über ‚Pauli Dialektik des Gesetzes‘ im Rundbrief 17/18, 22 ff. und unsere Auseinandersetzung mit M. Noth in FR XI, S. 27 ff.) Allerdings beging der Apostel diesen Fehler weit mehr bloß den Worten als der Sache nach: Der Warn-, Droh- und Strafaspekt des Sinai-Gesetzes („Nicht sollst du begehren... Röm 7, 7 gleich Ex 20, 17!) war ihm ‚das‘ Gesetz des Alten Bundes (im engeren Wortsinn!) geworden, sein Empfehlungs-, Verheißungs- und Lohnaspekt: das neue „Gesetz Christi“ (Gal 6, 2; 1 Kor 9, 21), weil für ihn eben Jesus Christus die personale gottmenschliche „Weg-Weisung“ ist, „der letzte Sinn der Thora“ (Röm 10, 4 nach dem richtigen Verständnis, das Schoeps S. 188 teilt, S. 178 Anm. 2 wohl doch etwas zu leicht nimmt). So gewiß also der Apostel *historisch* den echt föderativen Gegenseitigkeitscharakter des Verpflichtetseins zwischen Gott und Seinem Volke im Sinai-Bund zu weit hinter dem einseitigen ‚testamentarischen‘ Verfügungscharakter zurücktreten läßt, wie Schoeps immer wieder als das große Mißverständnis betont, so unhaltbar ist doch *systematisch* der Vorwurf: „Paulus hat nicht wie Jesus und die Propheten zur Umkehr aufgerufen; die Entscheidungsfreiheit des Menschen, eben daß er umzukehren vermag, hat er gering eingeschätzt“ (S. 197; vgl. S. 224). Das Gegenteil ist der Fall: Die ‚typische‘ Heidenpredigt des Apostels auf dem Aeropag mündet aus in den Appell, wonach „alle allerorten umkehren sollen“ (Apg 17, 30), und der gleichzeitige 1. Thessalonicherbrief bestätigt den Adressaten, „wie ihr umgekehrt seid zu Gott von den Götzen“ (1, 9; vgl. Röm 2, 4 f.).

Wenn sich Schoeps für seine dem entgegengesetzte Ansicht auf Behm in Kittels Wörterbuch (IV, 1000) berufen zu können meint, sokennt er, daß dessen Schlusssatz ihn demotiviert: „... der Gedanke des radikalen Umbruchs, den die Gottesoffenbarung in Christus herbeiführt, bleibt auch bei Paulus der tragende Grund seiner ganzen Theologie, d. h. aber doch der Gedanke der Umkehr im Sinne Jesu.“ Nicht: „der Glaube an ihn hat die Umkehr der einzelnen Seele *erübrigt*“, wie Schoeps aus Paulus herausliest; er hat diese Umkehr vielmehr nach Paulus erst *ermöglicht*; sie ist identisch mit der Auswirkung dieses Glaubens in der Liebe, wie sie der Apostel gerade im Galaterbrief (5, 6. 14) gefordert hat.

Wiewohl also Schoeps gelegentlich mit einem vermeintlich ‚Abtrünnigen‘ um Wort-Differenzen redet, wo er sich im wesentlichen der Sache mit ihm einig anerkennen sollte, ändert das nichts daran, daß er die prinzipielle Unerläßlichkeit jüdischen Kampfes gegen die ‚jüdisch-hellenistische‘ *Leistungs-* zugunsten jener *Gnadenreligion* zugibt, die er (mit Recht) *alttestamentlich* nennt und die Paulus (mit noch mehr Recht, sagen wir Christen) in der gläubigen Nachfolge dessen verwirklicht fand, in dessen Person „der letzte Sinn des Gesetzes“ (also des *Alten Bundes*!) offenbar geworden

war. Der Sache nach kann im Hinblick auf die Gesetzes-erfüllung auch nach Schoeps der Heidenapostel mit Recht überzeugt sein, „sich nie vom Judentum getrennt zu haben, da das Christusbekenntnis ihm die Vollendung seines Judentums bedeutet“ (S. 250).

Daß nicht nur mit der postmessianischen ‚Außerkräftsetzung des Gesetzes‘ im engeren Sinne (gemäß der Thora im weiteren Sinne!), sondern auch in seiner Lehre von einer Vorwegnahme der Heilszukunft in der Gegenwart „durch die Sakramente, die also nicht naturhaft-magisch zu verstehen sind, sondern einen geschichtlichen Vorgang bewirken sollen“ (S. 111), Paulus auf jüdischen Voraussetzungen weiterbaut („festes Brauchtum in der Urgemeinde“, S. 110; „die jüdische Feier der messianischen Festmahlstradition, die uns jetzt auch in der Qumranliteratur als feste Größe entgegentritt“, S. 118), wird von Schoeps zugegeben. Hier und anderwärts unterstreicht er, wie wichtig bei alledem die paulinische (allgemein urchristliche) Naherwartung der Wiederkehr Christi war.

Die christliche Theologie sollte in dieser Hinsicht dem jüdischen Religionsforscher dankbar dafür sein, daß er in seinem ganzen Werke den Wahrheitskern des vor allem von Albert Schweitzer und seiner Schule vertretenen (leider auch überspitzten) ‚konsequent eschatologischen‘ Paulus- (und NT-) Verständnisses – mit weit weniger Übertreibung als jene – wieder geltend macht. So gewiß Schweitzers Gegner damit Recht haben, daß nicht erst zeitlich nach Pauli großen Briefen oder gar der parusielosen Zerstörung des Tempels im Jahre 70 (nicht erst wegen dieser ‚Parusieverzögerung‘) Herrenworte überliefert und christliche Stimmen laut werden, die mit einem unbestimmt langen Zeitraum zwischen Christi Himmelfahrt und Wiederkehr rechnen, so gewiß trifft es trotzdem zu, daß zunächst die gesamte Aktivität Pauli wie der Urgemeinde im Zeichen einer sehr baldigen Erwartung des wiederkehrenden Herrn stand (und – psychologisch – stehen mußte dank so manchen Worten des Meisters zu seinen Jüngern, die diesen den Antrieb gaben, „zuerst den Juden, dann den Griechen“ [Röm 1, 16; vgl. Apg 13, 14 ff. bis 28, 17!]) in kühnem Ansturm die gute Botschaft zu verkünden, um ‚noch rechtzeitig‘ allen die Gelegenheit zur Umkehr vermittelt zu haben). Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß zum Kern von Jesu Botschaft das Wecken der ‚Naherwartung‘ des vollendeten Gotteskönigtums *und* das Wappnen der Jünger für die ‚Parusieverzögerung‘ gehört: Schon die erste Generation sollte mit seiner baldigen Wiederkunft rechnen – aber jede spätere bis zum tatsächlichen Jüngsten Tag objektiv verstärkten Grund zu dessen Naherwartung haben. Da Schoeps diese Erwartung offensichtlich teilt (S. 274: „Heute mag die Zeit für messianische Erwartung... wieder reif geworden sein“; vgl. S. 301!) ist es schwer zu verstehen, wenn er trotzdem allen Ernstes für unstreitig erklärt, „daß der reale Weltverlauf die neutestamentliche Eschatologie ins Unrecht gesetzt hat“ (S. 123), hier also doch wieder die Einseitigkeit der Schweitzerschen Interpretation mitmacht, obwohl an der Doppel- poligkeit „der“ (*gesamt*-)neutestamentlichen Eschatologie (Apg; 2 Petr!), ja sogar der paulinischen (Phil. 1, 23), nicht der geringste Zweifel möglich ist.

Aber vielleicht wird Schoeps' Blickfeld hier doch durch den eignen jüdischen Standort eingeengt, der es ihm unmöglich zu machen scheint, mit der Eventualität zu rechnen, daß einmütiges Ja der Juden zum Auferstehungszeugnis die Parusie ausgelöst, bzw. daß die jüdische Autorität zur Zeit Pauli ein ähnliches Schuldbekenntnis nötig gehabt haben könnte, wie es die römische durch den Mund Kardinal Poles am 7. Januar 1546 in der Eröffnungssitzung des Trienter Konzils ablegte, u. a. (laut Jedins Konzilsgeschichte II, 20) mit den Worten: „Wir sind schales Salz. Wenn wir nicht Buße tun, wird Gott uns gegenüber stumm bleiben wie vor den Juden (Ez 20, 1 ff.).“ Wenn ein vergleichbares Schuldbekenntnis, wie es doch etwa die Synagogengemeinde von Beröa (nach Apg 17, 10 ff.) nicht von vornherein verweigert zu haben scheint, von Gott aus gefordert, von den jüdischen

Zeitgenossen Pauli aber in ihrer großen Mehrzahl verweigert worden wäre, dann hätte doch wohl Paulus mit Recht seine zeitgenössischen Landsleute in ihrer großen Mehrheit ebenso ‚verstockt‘ erklären können wie etwa Theodor Haekker in den ‚Tag- und Nachtbüchern‘ die seinen. Dann aber wäre der grundsätzlich absprechenden Kritik Schoeps‘ an der paulinischen Geschichtstheologie von Röm 9–11 (noch ganz abgesehen davon, daß er sie vielfach mißverstanden hat) insofern der Boden entzogen, als nun doch auch „innerhalb des glaubensmäßig weitgestreckten Judentums noch zu vertreten möglich“ würde (was Schoeps S. 277 bestreitet, vgl. S. 274!), daß Gott eine kurzfristige *böswillige* ‚Verstockung‘ seines Volkes (wie schon früher vgl. etwa Is 6, 9 ff.!) zugelassen (Röm 9, 17: „erweckt“) habe, die sich langfristig – und z. T. schon in der ersten Generation (Röm 10, 2!) – als *gutgläubiges* „Verblendetsein“ auswirkt (S. 272: „Gegen das Gottestum Jesu bleiben die Juden tatsächlich blind“!), um für die übrigen Völker die Bekehrungs- (2 Petr 3, 9) und Reifungsfrist (Eph 4, 13: *πλήρωμα*) entsprechend zu verlängern (Röm 11, 11. 28).

Diese gar nicht so sehr „umständliche Spekulation“ (S. 258) scheint uns den Kern der paulinischen – auch nach Schoeps (S. 250) subjektiv ja vollendet jüdischen! – Geschichtstheologie zu bilden. Um sie ‚objektiv‘ jüdisch unmöglich zu finden, mußte Schoeps nicht nur die gut alttestamentliche Eventualität jener zeitweisen ‚Verstockung‘ der jüdischen Zeitgenossen Jesu und Pauli leugnen, sondern den letzteren auch noch in vielen wichtigen Einzelheiten mißverstehen:

Vor allem gelingt es ihm nicht, Pauli gewiß fast übergroße gedankliche Spannungseinheit im Urteil über den Status des ‚Israel nach dem Fleische‘ nachzuvollziehen. Er selbst urteilt durchaus treffend im Sinne der Worte, die der – auch von ihm mit der Zeitmode verkannte – größte Paulus-Schüler Lukas im Rahmen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (dem Heiden) als die des Vaters an seinen älteren Sohn (den Juden) überliefert: „Mein Sohn, du bist allezeit bei Mir...“ (Luk 15, 31): „Die wirkliche Gottesnähe als das Mysterium des Im-Bunde-Seins ist den jüdischen Menschen in keiner Epoche ihrer Religionsgeschichte je ganz verlorengegangen“ (S. 313), um dann fortzufahren: „... gerade dies hat Paulus mit seiner Behauptung einer Verstockung Israels und einer Erwählung Nicht-Israels nicht mehr zur Gänze begreifen können, obwohl ein Satz wie Röm 11, 29 eigentlich schon ein unverkürztes Verständnis auch der Bundesatsache impliziert“ (S. 314; vgl. S. 256). Wenn man immerhin so viel sieht, sollte man dann nicht wenigstens versuchen, auch das *Präsens* Pauli beim Aufzählen der unverscherzbaren Privilegien Israels Röm 9, 4 ganz ernstzunehmen, statt den Apostel dort nur „das heilsgeschichtliche Walten in der *Uergangenheit* Israels“ betrachten zu lassen (S. 251); darf man dann ignorieren, daß er sogar schon den eignen ‚verstockten‘ Zeitgenossen in einer generellen Erklärung den guten Glauben zubilligt: „Ich bezeuge ihnen ja, daß sie Eifer haben für Gott, wenn auch nicht einsichtigen“ (Röm 10, 2); muß man dann wirklich die Einheit der Gesamtaussage von Röm 9–11 so zerreißen, daß man den Apostel allem eben feierlich Gesagten aufs gröbste widersprechen läßt!? Wird ja doch erklärt: Die Parole: „Den Juden zuerst und auch den Griechen“ sei von demselben Paulus, der sie nach Lukas‘ Zeugnis trotz allen Enttäuschungen bis hin nach Rom (Apg 28, 17) unbeirrt befolgt und noch im Römerbrief wiederholt ausdrücklich verwandt hat (Röm 1, 16 f.; 2, 9 f.) in ebendemselben Römerbrief ein paar Kapitel später „restlos aufgegeben worden“ (S. 254). Auf das neue „Israel Gottes (Gal 6, 16)“ sei „nach Paulus das Erwählungsprädikat des Israel *κατὰ θεόν* übergegangen“. (Worauf S. 255 noch ein völliges Mißverstehen der nur aus einmaliger akuter Verfolgungssituation zu begreifenden antijudaistischen Wendung 1 Th 2, 14 f. folgt.) Davon abgesehen, daß Schoeps doch mindestens erwägen (also erörtern) mußte, ob Schrenks gegen abweichende Meinungen gründlich erhärteter Nachweis nicht zutrefte (in Judaica 5, 2 und 6, 3), daß mit dem ‚Israel Got-

tes‘ gerade nicht die ‚neue‘ Kirche, sondern das erneuerte Israel in Gestalt der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem gemeint sei, mußten nicht mindestens die nachdrücklichen Warnungen des Apostels vor heidenchristlicher Selbstüberhebung Röm 11, 16 ff. mit ihrem Ausmünden in die Feststellung, daß „erst recht“ die „gemäß ihrer Natur“ (!) zum Edelölbaum Israels Gehörigen „in ihren *eigenen* Ölbaum wiedereingepfropft werden“ (Röm 11, 24), davor warnen, die schlechterdings nicht isolierbaren vorangehenden Ausführungen Pauli über die jeweilige Israel-Repräsentation bloß durch einen ‚Rest‘ und das im Interesse heilsamen Eifersüchtigwerdens der Juden von Gott aus erfolgte (Hinzuz-) Erwählwordenseins der Heiden absolut zu nehmen? Auch wenn Schoeps hier erwidern sollte, damit folge er ja nur den Spuren der Mehrzahl früherer Paulus-Kommentatoren, wäre das nach seinen eignen Ausführungen über „die Geschichte des Paulus“ (miß!) „verständnisses“ (S. 279) gewiß keine Rechtfertigung. Um so mehr, als seine Behauptung, „in der älteren Kirche“ sei Pauli Erwartung (nur Pauli? des ganzen NT!) der endzeitlichen Anerkennung Jesu als Messias durch sein Volk „gründlich verlorengegangen“ (S. 257), schlechterdings nicht zutrifft, wie hier wiederholt nachgewiesen wurde und vor allem das Einbeziehen der patristischen typologischen Exegese von Christi Totenerweckungen (Mt 9; Jo 11) auch dem Widerwilligsten zeigen sollte.

So kommt hier, wie vor allem auch in Sachen des Gesetzes, Schoeps trotz gelegentlicher Heranziehung auch katholischer Literatur von einem allzutief (neuerdings bis in die Kreise katholischer Exegeten hinein) verwurzelten, herkömmlichen ‚protestantischen‘ Paulusverständnis doch nicht weit genug los. (Wenn er auch Overbeck zustimmt: „Gerade für den fortwährenden Sünder, den nur der Glaube rechtfertigt, als welchen Luther sich als Christ weiß, hielt sich Paulus nicht. Als Glied der Christengemeinde weiß sich Paulus über die Sünde hinausgehoben“, S. 294, Anm. 1!)

Im Ansatz aber ist und bleibt trotz allen auch sonst kritikbedürftigen Einzelheiten dieses umfängliche grundgelehrte Buch, was schon Baedks erwähneter Aufsatz über Pauli Glauben als Skizze war, und was Schoeps selbst *cum grano salis* „Heimholung des Ketzers“ nennt: Es bietet in überreicher Fülle das jüdische Traditionsmaterial, das es ermöglicht, den Heidenapostel nicht nur nahezu (wie Schoeps meint), sondern gänzlich als „den ‚*Jehudi*‘ im Verborgenen“ zu verstehen, „dessen ‚*Lobpreis*‘ nicht von Menschen ist, sondern von Gott“, wie er es selbst sein wollte (Röm 2, 29 mit Anspielung auf Gen 29, 35).

Wenn der ‚jüdische Paulus‘, den dieses Buch enthüllt (weit mehr noch als es die Thesen dieses Buches wahrhaben wollen, wie wir sahen!), von Juden und Christen ernst genommen würde, dann könnte das Gespräch zwischen beiden sehr viel davon gewinnen. Die Juden könnten von diesem Paulus wesentlich unbefangener lernen als bisher, wo er ihnen als ein hellenistischer Verfälscher ihrer Religion, ein halber Marcion galt (was auch in diesem Buche noch manchmal nachwirkt); Schoeps selbst hat damit verdienstvollerweise den Anfang gemacht in seinem Schlußparagrafen: ‚Die Gesetzkritik des Apostels als ein innerjüdisches Problem‘. Und die meisten Christen hätten allen Anlaß, aus der unbeirrbar ‚Jüdischkeit‘ des Heidenapostels Konsequenzen zu ziehen, wie sie früher schon so manches Mal in diesen Blättern gefordert wurden. Dann würde zuletzt sein Herzenswunsch doch noch ganz erfüllt worden sein, „daß ich nicht ins Leere liefе oder gelaufen sei“ (Gal 2, 2); d. h. obwohl in seinen Briefen „sich einiges Schwerverständliche findet, was die Unwissenden und Ungefestigten verdrehen“, wie es von „unserm lieben Bruder Paulus“ in der *Secunda Petri* heißt (3, 15 f.), würde Saulus-Paulus aufhören, als der Trennende zwischen Juden und Christen (zwischen Katholiken und Protestanten) zu stehen; ‚Jakobus‘ und ‚Petrus‘ würden ihm den „Handschlag der Gemeinschaft“ (Gal 2, 9) wieder wie einst in Jerusalem aus vollem Herzen gewähren, und die angesichts des rein werkzeuglichen Charakters jeder apostolischen

Sendung letztlich müßige Frage: „Was haltet ihr von Paulus?“ ginge wieder auf in die allein wesentliche: „Was dünkt euch von dem Messias?“ (Mt 22, 42).

## 2. ‚Der wirkliche Jesus‘ oder ‚der Herren eigner Geist‘?

Während wesentliche Einmütigkeit der redlichen Historiker aus allen Lagern in der *Darstellung* Pauli und seiner Theologie (damit noch nicht im glaubensbedingten *Urteil* über ihre ‚Richtigkeit‘!) durchaus erreichbar und, wie wir sahen, dank Schoeps in greifbare Nähe gerückt sein dürfte, ist eine vergleichbare Einigung über Jesus von Nazareth und seine Lehre wesensmäßig ausgeschlossen: Da sein Wort und Wandel nur von Zeugen überliefert ist, die sich vom Recht seines Anspruchs überzeugt hatten, der vom Himmel kommende ‚Menschensohn‘ und ebendarum auch der rechtmäßige ‚Gesalbte König‘ über Israel aus Davids Hause zu sein, und da überdies selbst die anerkanntermaßen besten schriftlichen Zeugnisse über mindestens ein Halbjahrhundert gestreut (in den verschiedensten Kampfsituationen an die verschiedensten Adressen gerichtet) sind, wird die Frage: Was hat Jesus wirklich getan und gesagt? – bis zum Jüngsten Tag umstritten, von der Glaubensentscheidung des Antwortenden abhängig bleiben. Dies schließt das gewissenhafte Bemühen nicht aus, unter den Voraussetzungen des eignen Glaubens (oder unüberwindlichen Unglaubens) gegenüber diesem Jesus lernbereit die vorliegenden Dokumente nach ihm zu befragen; nur sollte dies stets mit dem wachen Bewußtsein der oben gekennzeichneten Grenzen jeder möglichen Antwort geschehen. Daß auch dann noch genug übrigbleibt, was, von der Glaubensgewißheit der Fragenden und Antwortenden *abgesehen*, zu behaupten oder zu bestreiten ist, werden wir sogleich wieder einmal bestätigt finden.

Zunächst sei nach dieser Vorbemerkung auf ein relativ anspruchsloses Buch hingewiesen: *Walter Brant, Wer war Jesus Christus? Verändern die Schriftrollenfunde am Toten Meer unser Christusbild?* (Stuttgart 1957. Union Verlag, 313 Seiten). Es handelt sich hier um ein auf wissenschaftliche Begründungen verzichtendes, bequem lesbares Werk gehobener ‚historischer Belletristik‘, das die Rollenfunde – publizistisch gesprochen – als ‚Aufhänger‘ benutzt, um das Interesse des Publikums für ein Jesus-Bild zu wecken, das man als ziemlich überkritisch reduziert bezeichnen möchte. Die Glaubensentscheidung ihm gegenüber wird zwar theoretisch (im Schlußabschnitt Seite 306 ff.) offengehalten; faktisch geht aber der Nicht-Glaube des Verfassers so weit, daß ihm sogar Jesu eignes Bekenntnis, der himmlische ‚Menschen-‘ (bzw. Gottes-) Sohn zu sein, zweifelhaft ist (S. 158 f.) und er daher den Religionsprozeß gegen ihn total verzeichnen muß (S. 230, 250 f.). Mit ganz unvergleichlich weiter gehendem Anspruch tritt „der bekannte Erlanger Jesusforscher“ (wie der Francke Verlag, Bern, ihn nennt) *Ethelbert Stauffer* auf, welcher in den drei Dalp-Taschenbüchern 331–333: *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (1957, 164 S.), *Jesus, Gestalt und Geschichte* (1957, 172 S.) und: *Die Botschaft Jesu damals und heute* (1959, 215 S.) behandelt und darin „nicht, wie man von einem Taschenbuch erwarten mag, eine kurze Zusammenfassung dessen, was in vielen großen Jesusbüchern steht, sondern ein Stück Pionierarbeit“ bieten will; durch „rechtsgeschichtliche Durchleuchtung der Evangelien“ gewonnen, „das historische Röntgenbild, in dem das allen vier Evangelien gemeinsame Urgerüst der Vita Jesu sichtbar wird“ (332, 8 f.; vgl. 64 f.).

Daß dabei manche gute alte Erkenntnis bekräftigt und manche wertvolle neue (dank den Funden von Kirbet Qumran) gewonnen wird, sei gern anerkannt. Wenn etwa die von *Brant* verkannte religionsprozessuale Verurteilung Jesu wegen der ‚Lästerlichkeit‘ seiner Selbstbezeugung als vom Himmel herkommender ‚Menschensohn‘ i. S. der Danielprophetie und nicht schon als Messiasprätendent – wie gegenüber *Blinzler* (FR X, 106) – von *Stauffer* energisch unterstrichen wird (wie sie etwa auch für *Rosenzweig* und *Schoeps* feststeht), so erscheint uns das für die Erkenntnis dessen,

„wie es eigentlich gewesen ist“ (332, 7) – unbeschadet offenkundiger Einzelfragen – ähnlich wegweisend wie andererseits die Herausarbeitung des impliziten Zeugnisses von Mk 6, 3 („der Sohn der Maria“, statt: Josephs!) und anderer Testimonia für das Geburtsmysterium (332, 22 ff.); oder des Zeugnisses der Astronomie (mit der mehrfachen Jupiter-Saturn-Konjunktion 7 ‚ante‘ Christum) für den ‚Stern von Bethlehem‘ (332, 34 ff.); hier und anderwärts wird ‚das Alte Wahre‘ (z. T. neuartig) wiederholt und frisch untermauert.

Als ein ‚heuristisches Prinzip‘ neben andern wären wir auch bereit, *Stauffers* Methode zur Ermittlung der ‚ursprünglichen‘ Botschaft Jesu gelten zu lassen: Das Auftauchen nicht weniger vom NT aus Jesu Munde berichteter Gedanken im Qumran-Schrifttum läßt fragen, wie weit Ideen des letzteren im Rahmen eines ‚Rejudaisierungsprozesses‘ vor allem in das Evangelium nach Matthäus (z. T. auch das nach Lukas) eingedrungen seien, *soweit* (vor allem) das nach Markus die ursprünglichsten Jesus-Worte bieten sollte.

In einzelnen Fällen wird man gewisse auf Grund dieser Vermutung gewonnene Ergebnisse *Stauffers* gelten lassen können. (Wenigstens in ihrem Ansatz, d. h. abgesehen von zu weitgehenden Schlußfolgerungen daraus.) Wenn *Stauffer* etwa bei Jesu Zitat der beiden alttestamentlichen Hauptgebote, Gott unbedingt und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, die ‚Ursprünglichkeit‘ des bei Markus (12, 31b) anschließenden Sätzchens unterstreicht: „Größer als diese ist kein anderes Gebot“ und folgert: Jedes andre muß übertreten werden, wo dies unausweichlich gefordert wird von der Liebes-Pflicht! – (333, 40 ff.), da mag er, *wenn* es wohlverstandene Liebespflicht ist, recht haben, d. h. überall da, wo redlicher, unfanatischer Gottes-, wirklicher, unsentimentaler Nächstendienst sich über ‚kleinere‘ Gebote hinwegsetzen muß.

Ähnlich, wenn *Stauffer* (333, 73 ff.) in Mk 10, 9: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht scheiden!“ sozusagen Jesu ‚Urwort‘ zur Ehe sieht. Freilich, wenn es zugleich sein einziges gewesen und schlechthin alles weitere entweder der ‚Rejudaisierung‘ entstammen soll oder dem Eindringen asketischer Tendenzen, wird man schon bezweifeln dürfen, ob die vielen Frager es dem Herrn so leicht gemacht haben, daß er zu jenem Grundsatz nicht die leiseste ‚Ausführungsbestimmung‘ hätte geben müssen. Was aber soll man im Fortgang von *Stauffers* Polemik gegen ‚Judaismus‘ und Askese zu dem folgenden Passus sagen (33, 80), der die ‚Ehefeindlichkeit‘ der Lukas-Tradition brandmarken und zugleich des gedankenlosen Selbstwiderspruchs überführen will:

„In Luk 18, 29 f. bringt der Evangelist ein Herrenwort aus der Markustradition und erweitert es nach dem Muster von Luk 14, 26 durch die zusätzliche Nennung der Ehefrau. So lautet das Logion nun in der lukanischen Fassung: ‚Wahrhaftig, ich sage euch, keiner verläßt Haus, oder Ehefrau (!), oder Brüder, oder Eltern, oder Kinder um des Gottesreiches willen, der sie nicht vielfältig wiederempfangen wird in dieser Zeitlichkeit – und im kommenden Aeon das Ewige Leben.‘ Man darf wohl fragen, wie Lukas (der soeben die Wiederverheiratung als Ehebruch deklariert hat, s. o. Luk 16, 18), sich den Einzug der vielen Ersatzfrauen eigentlich vorgestellt hat? Der heilige Hieronymus hat sich mit diesen Problemen erfolgreich auseinandergesetzt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß ein Mann, der eine Frau um des Herrn willen verstößt, dafür in der künftigen Welt mit hundert Frauen entschädigt werde.“

Dazu als Anmerkung: „Hieronymus zu Mt 19, 29: ut qui unam (uxorem) pro Domino amiserit, centum recipiat in futuro.“ Wer nun aber diesen Hieronymus-Passus in seinem Zusammenhang nachliest, der stellt fest, daß er gerade nicht als des Kirchenlehrers eigne Auslegung der Stelle von ihm vorgetragen wird, sondern als Absurdität, um das chiliastische Verständnis der Stelle zu widerlegen. Wie hier die Meinung des Hieronymus in ihr Gegenteil verfälscht wiedergegeben wird, so anderwärts etwa (331, 24) die Ciceros mit einem ähnlich aus dem Zusammenhang herausgerissenen

schmeichelhaften Zitat über den in Wirklichkeit von ihm ganz grundsätzlich abgelehnten Gaius Julius Caesar, welchem Stauffer eine wahrhaft abgöttische Verehrung entgegenbringt. (Mit so manchem Zitat aus der rabbinischen Literatur verhält es sich – laut sachverständiger Auskunft – keineswegs besser.)

Auf nicht minder schwachen Füßen aber steht die These Stauffers: „Jesus ist der Botschafter einer unjuristischen Moral, die grundsätzlich frei ist von jeder Bindung an die mosaische Thora...“ (333, 26); (Hervorhebung von uns). Abgesehen von dem Selbstwiderspruch, zu vergessen, daß man den Kernsatz Jesu von der Liebespflicht schließlich seiner Thora-Auslegung entnommen hat (s. oben zu Mk 12, 31!) und der ungenierten Verarbeitung zumindest gnostizismusverdächtiger Evangeliumszusätze (Luk 6, 5 D) als antinomistischer ‚Urworte‘ Jesu (333, 49) hat Stauffer vor allem dem Umstand nicht genug Rechnung getragen, daß es zweierlei ist, ob Jesus die Thora selbst bricht und brechen lehrt oder ob er nur mit den zu seiner Zeit noch keineswegs für alle Juden verbindlichen (von den Sadduzäern z. B. ausdrücklich abgelehnten) zusätzlichen Traditionen der pharisäischen Schriftgelehrten oder gar der Qumranleute an der oder jener Stelle in grundsätzlichem Konflikt steht. Wie unhaltbar die Gleichsetzung des zweiten mit dem ersten, wie kraftlos die Argumentation dafür ist, daß mag Stauffers eigenem Satz in einer Anmerkung entnommen werden:

„In den Evangelien sieht es vielfach so aus, als ob Jesus nur die rabbinischen Sabbathhalachoth verletzt hätte. Aber Jesus muß auch die mosaischen Sabbathgebote selber gebrochen haben, sonst hätte die christliche Kirche schwerlich gewagt, den alttestamentlichen Sabbath zu ignorieren...“ (333, 159, Anm. 10; Hervorhebungen von uns).

Wie wenig sie denselben einfach ignoriert, wie lang sie sich noch mit ihm auseinandergesetzt hat, ist ebenso bekannt wie Pauli Ringen um das Gesetz, das Jesu Abwendung von ihm à la Stauffer schlechthin ausschließt. Schon damit aber fällt die gesamte Konstruktion, wonach im wesentlichen bei Markus der echte Jesus spreche, danach die verfälschende ‚Rejudaisierung‘ folge. Von ein paar Einzelfällen abgesehen, gilt wohl eher häufiger das Umgekehrte: Markus, der ja bewußt für Nichtjuden schreibt (das beweisen für solche bestimmte Erläuterungen gleich Mk 7, 31!), hat so manches aus Jesu innerjüdisch akzentuierten Äußerungen weggelassen, was dann bei dem an ‚Israel‘ adressierten Matthäus wieder auftaucht, so daß erst dessen ‚Rejudaisierung‘ den ganzen Jesus zu Worte kommen läßt (und so mit Recht Mt den Ehrenplatz an der Spitze der kanonischen vier Fassungen des Evangeliums zukommen ließ).

Mit Jesu angeblichem „provokativen Thorafrevel“ (333, 27) – wieviel treffender spricht von seiner „Thoraverschärfung“ H. Braun (FR X, 101) – fällt aber genauso, daß er „den Begriff des Gehorsams geächtet“ habe (333, 25); – in seinem Munde nämlich „kommen die Worte Gehorsam und gehorchen überhaupt nicht vor“ (333, 17). Aber ein paar Seiten später muß zugegeben werden: „Er fordert für sein Befehlswort“ (!) „denselben unbedingten Respekt“ (!) „wie der Gott des Ersten Gebotes“ (333, 29). Und wenn Stauffer sich davon Rechenschaft gegeben hätte, daß die Forderung: „Folge mir nach!“ („Wer mir nicht nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein“, Luk 14, 27; vgl. Mt 10, 38 und Kittel im ThWB I, 213 ff.!) nichts anderes als einen (personalisierten) Gehorsamsanspruch enthält, würde er sein ganzes Toben gegen ‚den‘ Gehorsam (statt nur gegen den gewissenlos blinden) wohl ebenso gegenstandslos gefunden haben, wie es angesichts von Jesu radikaler Umkehrforderung (Mk 1, 15), Gesamturteil über dieses „ungläubige Geschlecht“ (Mk 9, 19), selbstverständlich beiläufiger Feststellung: „Ihr, die ihr böse seid“ (Luk 11, 13) und zahllosen ähnlichen Stellen die Behauptung ist: „Das Greuelmärchen (!) von der allgemeinen Unmoral hat in der Botschaft Jesu keinen Platz“ (333, 45).

Kurz: Parturiunt montes, nascitur – der gute alte liberale Jesus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, etwa eines II. J.

Holtzmann (1832–1910), bei dem man auch schon lesen konnte: „Nirgends tritt, was der Mensch Jesus als solcher war, so erkennbar hervor, als... im Evangelium des Markus“ (zitiert nach W. G. Kümmel, Das NT, S. 189; vgl. unten!), der optimistische Innerlichkeitsmoralist einer allgemeinsten Menschenliebe – „das ist im Grund der Herren eigener Geist“, meint Faust (I, 578); schade um die vielen Taschenbuch-Leser, die mehr erwarten durften.

### 3. Das Evangelium, seine Abwandlungen und sein Echo bei den Völkern

Während bei Stauffer der durch scharlatanische Pseudokritik gewonnene liberale Super- und Anti-Rabbi Jesus letztlich unverbunden neben dem „Sohn Mariens“ steht, der sich als zur Rechten des Vaters thronender ‚Menschensohn‘ bekannt hat und dafür von denen, für die das Lästerei war, zum Tode verurteilt, von den Römern als Messiaspräsident am Rebellenkreuz hingerichtet, von den Jüngern als Auferstandener bezeugt wurde, mündet das methodisch vorbildliche Werk von Werner Georg Kümmel, Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme (München 1958, Verlag Karl Alber, 596 Seiten) in die Position und die Problematik des Werkes von Hoskyns aus (vgl. FR X, 100!), wonach gerade der geschichtlich faßbare Jesus der vor allem andern sich selbst in seiner himmlischen Sendung bezeugende Christus ist, den das ganze Neue Testament verkündet und der als Gottessohn oder -lästerer auffaßbar, aber hinter den gerade geschichtlich schlechterdings auf keinen von ihm ablösbaren Weisheits- oder Morallehrer Jesus zurückzukommen ist.

Trotz Bedenken gegen manche Einzelausführungen in Hoskyns' Argumentation hierfür hat Kümmel nichts dagegen, „wenn man seine Hauptthese als richtig anerkennt, daß Jesu persönlicher Anspruch und Wirklichkeit die geschichtliche Wurzel der neutestamentlichen Verkündigung darstellen“. Da jedoch selbst schon die kanonischen Deutungen dieses Anspruchs und dieser Wirklichkeit „nicht in jeder Hinsicht die Möglichkeit zu einer einheitlichen Darstellung der neutestamentlichen Christusverkündigung“ böten, meint Kümmel abschließend:

„Die Einheit der neutestamentlichen Verkündigung, vom Glauben an die Inspiration der Gesamtheit der kanonischen Schriften aus selbstverständlich, kann auf dem Boden streng geschichtlicher Forschung nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, und es gibt zunächst keinen andern methodisch einwandfreien Weg als die Erforschung jeder Schrift oder Überlieferungsschicht für sich. Daß dann freilich der Versuch unternommen werden muß, hinter der Vielfalt der Formen die gleichbleibende oder auch die sich wandelnde Einheit aufzuzeigen, ist für die neutestamentliche Wissenschaft von dem Augenblick an unbezweifelbar, wo die Anerkennung des Anspruchs dieser Schriftensammlung auf persönliche Entscheidung als unerläßliche Voraussetzung eines sachgemäßen Verständnisses des Neuen Testaments bejaht wird“ (S. 519).

Erhellet schon hier, wie schlechthin einzigartig unter den Wissenschaften nicht nur die neutestamentliche, sondern die auf wesentlich gleichartigen Entscheidungsanspruch stößende von der Bibel überhaupt ist, so wird das vollends deutlich durch eine Kritik, die der zu Bultmanns Schule zählende Ernst Käsemann an einem allerdings problematischen Satze Hoskyns übt, welcher lautet: „Immerhin steht doch wohl fest, daß die Evangelisten als Historiker und nicht als Theologen schrieben.“

Wir würden hier die Alternative falsch gestellt finden und kritisch zu bemerken haben: Wie die Verfasser aller sogenannten ‚Geschichtlichen Bücher‘ der ganzen Bibel, so schrieben auch die Evangelisten als Autoren, welche aus dem greifbaren geschichtlichen Geschehen, von dem sie allerdings (als Historiker) erzählen wollten, die Offenbarung des unsichtbaren Gottes heraushörten (als Theologen); oder mit Bubers Worten über die Bibel: „Sie erzählt nur, aber was sie er-

zählt, ist Theologie, die biblische Theologie ist eine erzählte Theologie. Man kann die Bibel nicht wirklich aufnehmen, wenn man sie nicht so aufnimmt: als eine Lehre, die nichts ist als Geschichte, als eine Geschichte, die nichts ist als Lehre ...“ (Sehertum, S. 17).

Käsemann dagegen fragt, unter Hinnahme der Alternative, zweifelnd zu jenem Satze Hoskyns', „ob und wie weit Glaube wirklich von einem historischen Geschehen her leben kann, auf das Selbstbewußtsein einer historischen Person gegründet werden darf, ob und wie weit Glaube und Sinn der Geschichte zusammengehören oder gar identisch sind. Wenn die Evangelisten nun nicht Historiker, sondern wirklich Theologen, nämlich Verkündiger gewesen wären, die Geschichte Jesu und seiner Kirche als Geschichte des Wortes verstanden werden müßte, der Glaube es nicht mit Sinngewandtheit der Geschichte, sondern mit getrösteter Existenz zu tun hätte ...!“ (in: ‚Verkündigung und Forschung‘, Theologischer Jahresbericht 1956/57, Chr. Kaiser, München 1959, S. 163).

Auf genau entsprechende Tendenzen korinthischer Gnostizisten erwiderte Paulus nach eindringlichem Erweis der *Geschichtlichkeit* der Auferstehung Jesu: „Wenn aber Christus nicht erweckt ward, ist euer Glaube umsonst ... Wenn wir solche sind, die nur in diesem Leben ihre Hoffnung auf Christus gesetzt haben, sind wir beklagenswerter als alle andern Menschen“ (1 Kor 15, 17, 19), betrogene Betrüger.

Aber weit gefehlt, daß diese frühe und klare Stellungnahme des ‚Völkerapostels‘ jedenfalls für alle, die sich Christen nannten, ein für allemal klargestellt hätte: Das Evangelium ist die Kunde von der rettenden geschichtlichen Gottestat durch Jesus von Nazareth, an der Anteil gewinnt, wer ihm gläubig nachfolgt – haben von Anfang bis heute jene nicht gefehlt, die zugleich auf den Christennamen Anspruch erhoben und erklärten: Das Evangelium ist jene Weisheits-Lehre – Jesu oder anderer Eingeweihter –, die der Mensch befolgen muß, um sich selbst eine erhöhte, erlöste (oder denn wenigstens: „getröstete“) Existenz inmitten einer unerlösten und ewig unerlösbaren geschichtlichen Welt zu sichern. – Keine andre Auffassung ist der biblischen unter den Völkern mit entferntem vergleichbarem Erfolge eh und je entgegengetreten wie diese gnostizistische in ihren ungezählten Abwandlungen, etwa in der Gnosis Markions und anderer Schulhäupter der ersten Jahrhunderte, im Manichäismus bis hin zu dem der Katharer, in Renaissance-Mystik und Aufklärung, nicht zuletzt in äußerlich voneinander so verschiedenartigen Gegenwarterscheinungen wie Steiners Anthroposophie auf der einen, Bultmanns ‚Entmythologisierung‘ auf der anderen Seite, denen doch beiden die Nichtanerkennung des geschichtlich greifbaren einmaligen Offenbarungsgeschehens an Israel und durch den leibhaftig auferstandenen Jesus als allein heilsentscheidend gemein ist.

Eine umfassende neue Dokumentation der Frühphase dieser Gnosis und insoweit sehr bemerkenswert ist jener 1945 gemachte, erst allmählich im einzelnen bekannt werdende Fund einer koptisch-gnostischen Bibliothek in Nag' Hammadi, über den in deutscher Sprache jetzt am bequemsten das ursprünglich niederländische Buch Willem Cornelis van Unniks ‚Openbaringen uit Egyptisch zand‘ unterrichtet, das deutsch unter dem nicht ganz korrekten Titel erschienen ist: *Evangelien aus dem Nilsand* (Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt am Main 1960, 223 Seiten), ergänzt vor allem durch einen Beitrag des Grazer Neutestamentlers *Joh. B. Bauer*, ‚Echte Jesusworte? – Neben zwei andern ‚Apokryphen‘, die sich selbst auf Johannes und auf Jakobus zurückführen, analysiert van Unnik (und enthält der Anhang) sowohl das schon seit einigen Jahren bekannte ‚Evangelium der Wahrheit‘, einen Traktat valentinianischer Gnosis, wie vor allem auch das bisher nur in Bruchstücken seines griechischen Originals bekannt gewesene ‚Thomas-Evangelium‘ in seiner koptischen Fassung. Dieses Dokument, mit dem wir uns an anderer Stelle eingehender auseinandersetzen<sup>2</sup>, erschien manchen zunächst

als mögliche Fundgrube bisher unbekannter ‚echter‘ Jesusworte. Aber so wie Bauers Spezialuntersuchung reichlich Wasser in den Wein der Hoffnung derer gießt, die hier wieder einmal hinter den Jesus Christus der kanonischen Verkündigung auf einen ‚echteren‘ zurückzukommen meinten, den es doch gar nicht gibt, so leistet letztlich das gleiche noch weit umfassender die nüchterne Einordnung des Fundes, wie sie nun in der dritten völlig neubearbeiteten Auflage des klassischen Werkes von *Edgar Hennecke*, *Neutestamentliche Apokryphen*, hrsg. von W. Schneemelcher, I. Band, Evangelien (J. C. B. Mohr, Tübingen 1959, 377 Seiten), vorliegt. Einer der ersten Bearbeiter des neuen Fundes und Kenner der Materie, *H.-Ch. Puech*, Paris, hat hier im VII. Abschnitt des Werkes: ‚Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente‘ auch das Thomas-Evangelium unter seinesgleichen eingeordnet (während andernorts – S. 61 ff. – die Papyrusfragmente seiner griechischen Vorlage oder Urschrift zu finden sind, bearbeitet vom Herausgeber und J. Jeremias). Und es ergibt sich, daß es zwar im Vergleich mit dem jetzt gefundenen koptischen Text eine ‚orthodoxere‘ Fassung gegeben hat (wie sich Puech, S. 222, ausdrückt), daß aber „eine höchst charakteristische Tendenz zur Weiterbildung synoptischer Überlieferung“ (im gnostizistischen Sinne) offenkundig von Anfang an dieser Anthologie ausschließlich von *Worten* Jesu innegewohnt hat, welche an seinem geschichtlichen Wirken, Sterben und Auferstehen überhaupt nicht interessiert ist. Sobald man diese Art von ‚Evangelien‘ mit den echt judenchristlichen (hier von P. Vielhauer bearbeiteten) vergleicht, dem Nazaraer- und dem Ebionäer-Evangelium (zum Unterschied von dem ebenfalls stark gnostizistisch angehauchten „nach den Hebräern“, d. h. griechisch sprechenden Juden), bemerkt man trotz der dezidierten Nicht-‚Orthodoxie‘ vor allem des zweitgenannten (Weglassung aller ‚gottheitlichen‘ Züge am Jesus Christus der kirchlichen Überlieferung) die unvergleichlich größere Bibel-Nähe. Und so führen im ganzen diese ‚Apokryphen‘ den *Historiker* nur erst recht zum kanonischen Evangelium als Quellensammlung, in den vier bzw. (unter Einschluss von Paulus) fünf Aspekten, in denen es sich vor uns entfaltet. Unter diesem Gesichtspunkt sei zunächst über einige Neuerscheinungen hierzu kurz berichtet.

Mindestens der Absicht nach bietet das ‚Ur-Kerygma‘, das sich später sukzessive in die Variationen des mehr impliziten der Briefe Pauli und des expliziten aus der Feder von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes entfalten sollte, in Gestalt vor allem ihrer Petrus- (aber auch der Paulus-) Predigten *‚Die Apostelgeschichte‘*, welcher der soeben in seiner bereits dritten Nachkriegsneubearbeitung erschienene gründliche Kommentar von *Ernst Haenchen* gilt (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 661 Seiten), ein redliches und scharfsinniges Werk jener protestantischen Forschung, deren dramatischer Geschichte Kümmel nachgegangen ist. Auch wer die meisten wesentlichen Grundüberzeugungen Haenchens über ‚Lukas‘ (für ihn nicht traditionsgemäß „der geliebte Arzt“ von Kol 4, 14, sondern ein späterer Unbekannter) und dessen angeblich verständnislose Zeichnung des Paulus nicht teilen kann, wer das von Haenchen (S. 80) verworfene „judaistische Paulusbild“ für das (vom Apostel selbst bezeugte) wirkliche hält etc., etc., wird aus diesem Werke, vor allem über den Stand der Forschung zu jeder einzelnen Frage eine ganze Menge lernen können, und wird sich natürlich besonders freuen, wo er von Haenchens Kritik eigne Befunde bestätigt findet wie den, daß die ‚erste Missionsreise‘ des Heidenapostels nach und nicht vor dem sogenannten Apostelkonzil stattgefunden hat. (S. 380; vgl. FR VI, 19 f.!).

Ähnliches gilt für das in demselben angesehenen Kommentarwerk erschienene Buch von *Otto Michel*, *Der Brief an die Römer* (ebenda 1957, 373 Seiten); die heutige protestantische Interpretation dieses Hauptwerks der Paulusverkündigung im Blick auf die Juden ist hier zu finden. Und wiederum gilt: Auch wer in entscheidenden Punkten Michel widersprechen muß (etwa, wo er – sogar gegen Karl Barth! –

<sup>2</sup> *Neues Evangelium?* In: Hochland, April 1960.

Röm 10, 4, Christus als „Ende des Gesetzes“ statt als „letzten Sinn“, „Summa“ desselben bezeichnet findet), auch er wird vielerorts reich belehrt werden und sich mancher wichtigen Übereinstimmung freuen dürfen, besonders auch i. S. von Pauli „Besinnung auf die bleibende Bedeutung Israels vor der Gemeinde Gottes“ (S. 193), Röm 9–11: „Paulus selbst steht auf der Seite des Judentums und wehrt sich gegen den Vorwurf, daß er sein Volk preisgebe“ (S. 256).

Mit besonderer Freude aber ist nun zu verzeichnen, daß jetzt endlich auch ein umfassender katholischer Gesamt-Kommentar zu erscheinen begonnen hat: *Der Römerbrief*, übersetzt und erklärt von *Otto Kuß* (F. Pustet, Regensburg 1957, 1. Lieferung, VII und 320 Seiten; 1959, 2. Lieferung, VI und 304 Seiten; bisher zu 1, 1–8, 19), so daß nun die so bedeutsamen konfessionellen Auslegungsunterschiede, etwa zu Röm 2, 15 f. betr. Das in die Herzen der Heiden geschriebene Werk des Gesetzes („Naturgesetz“ und „Naturrecht“) auf beiderseits gleichem wissenschaftlichem Niveau diskutiert zu finden sind. Natürlich wird auch der Katholik manchmal Michel gegen Kuß rechtgeben, etwa wo jener in der Wendung Pauli vom wahren Juden, „dessen Lobpreis nicht von Menschen kommt, sondern von Gott“ (Röm 2, 29), eine Anspielung auf Gen 29, 35; 49, 8 findet: „Jehuda: Lobpreis“; was keineswegs „allzu gelehrt“ ist (Kuß, S. 92), sondern eine nicht sehr fernliegende Anspielung auf den (laut Strack-Billerbeck I, 14) zum Preise Judas durchaus präsenten Jakobs-Segen. Mindestens ebenso wichtig nun wie die Paulusverkündigung im Blick auf die Juden ist die spätere im Blick auf die gläubig gewordenen Heiden und ihre Probleme, wie sie *Heinrich Schlier*, *Der Brief an die Epheser* entwickelt (Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag, 315 Seiten). Zur hier so häufig aufgeworfenen ‚Echtheits‘-Frage schreibt er treffend:

„Vorauszusetzen ist dabei nur eines: die Weite des Horizontes der apostolischen Erfahrung und Einsicht und die lebendige Aufgeschlossenheit eines Denkens und einer Sprache, die eine Entwicklung und Wandlung zulassen. Aber diese Voraussetzung ist gerade gegenüber dem Apostel Paulus nicht willkürlich, der nicht nur von sich sagt, daß er allen alles geworden ist (1 Kor 9, 22), sondern auch neben dem Galaterbrief den 1. Korintherbrief geschrieben hat, d. h. die jüdische Gesetzesproblematik fallenließ, um sich zur Problematik eines hellenistisch-jüdischen Enthusiasmus zu wenden. Sollte er nicht auch den Übergang zu der neuen Sprache der ‚Gnosis‘ jener Gemeinden im Osten gefunden haben...?“ (Seite 27).

So schlägt denn wirklich der hellenistische Jude (aber Erz-Jude, Eph 2, 12. 17 ff.!) Paulus auch noch die Brücke zur ‚wahren Gnosis‘, nicht an seiner Stelle ein unbekannter Genius, den die Echtheitsleugner supponieren müssen, d. h. zur legitimen Form der Befriedigung jener Anliegen und Sehnsüchte, von welchen die spätantike Menschheit erfüllt ist. Einigen ihrer verschlungenen Pfade gehen die Studien und Untersuchungen dar, die nach Erscheinen an den verschiedensten Stellen während des letzten halben Menschenalters jetzt zusammengefaßt sind in: *Erik Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg 1959, Herder, 372 Seiten), einem großartigen Dokument minutiöser Gelehrtenarbeit, die mit Tausenden von klein erscheinenden Schritten ein großes Ziel erreicht hat: Den Nachweis des so ganz wesentlich jüdischen (nicht griechisch-philosophischen) Bestimmtheits der ur- und frühchristlichen Literatur, noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts und darüber hinaus. (Worauf wir schon anlässlich von *Daniélous Théologie du Judéochristianisme* hingewiesen hatten, FR XI, 105 f.) Man wird sagen können, daß die primär ‚hellenistische‘ Herleitung des christlichen Denkens, wie sie noch von Nachläufern des Gestern vertreten wird (FR XI, 115: Dietrich zu Schneider!), heute wissenschaftlich erledigt ist, durch Forscher wie Peterson – und durch Funde wie die der Sektenrollen an den Ufern des Toten Meeres. Auch hierzu ist noch ein neues Werk dankbar anzuzeigen, worin ein Alt- und ein Neutestamentler zu maßvoller Würdigung der Funde sich zusammengetan haben:

*Rudolf Mayer / Joseph Reuß, Die Qumranfunde und die Bibel* (Regensburg 1959, F. Pustet, 168 Seiten); endlich eine Darlegung für breitere Kreise, worin die an den meisten früheren zu beklagenden Einseitigkeiten und Fehler (vgl. FR X, 100 ff.; FR XI, 104 f.) vermieden sind und der Leser Auskunft über die große, aber nun doch wirklich nirgends umstürzende Bedeutung der Rollenfunde erhält. Was er zum weitergehenden Verständnis des neutestamentlichen Zeitalters freilich noch darüber hinaus benötigt, das ist die über den neuentdeckten Ausschnitt hinausreichende Einführung. Und auch dazu gibt es manches Neuerschienene.

Die geschichtliche Wende in Palästina von den sechziger Jahren des ersten zu den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts nach Christus, also gewissermaßen eine ‚Neutestamentliche Zeitgeschichte, II. Teil‘ für das breitere Publikum (im Stil ‚historischer Belletristik‘) ist der Gegenstand des ansprechenden Buches *Der Sternensohn*, das von dem dänischen Pfarrer *Poul Borchsenius* (Biograph Ben Gurions; vgl. FR X, 94!) verfaßt und deutsch im Verlag Ernst Kaufmann, Lahr, erschienen ist. Die unter reichlicher, wenn auch nicht immer genügend kritischer Auswertung von Josephus' Geschichtswerk, talmudischem Traditionsgut und sonstigem Quellenmaterial sehr leicht lesbar gestaltete Erzählung setzt ein mit dem ‚Titus-Krieg‘, jenem bekannten jüdischen Aufstand, der 70 n. Chr. zur Zerstörung des Tempels führte, und gipfelt im ‚Hadrianskrieg‘, dem an sich noch größeren, aber weniger bekannten Unternehmen des Simon ben Koseba, welchen Rabbi Akiba als ‚Bar Kochba‘, den Sternensohn der Bileamprophetie (Num 24, 17) und Messiaskönig Israels begrüßt hat. Im ganzen durchaus annehmbar in der Rekonstruktion des der Forschung viele Rätsel aufgebenden Geschehens, vor allem zwischen 115 und 135, versagt B. leider gerade in einigen besonders wichtigen Punkten: S. 104 f., wo er einen „Bruch zwischen Jakob und Paulus“ behauptet, den nun nicht nur die ganze Apostelgeschichte, sondern auch der Galaterbrief (2, 9) eindeutig dementiert; S. 182 f., wo er die von ernster Forschung „gleich null“ gewertete Erzählung (Bereschit r. 64; dazu *Judaica* 4, 91) von samaritanischen Einflüssen auf Hadrian heranzieht, um diesen die eigne Tempelwiederaufbauerlaubnis schon kaum, daß sie gegeben war, sabotieren zu lassen; S. 194, wo er den von ihm überhaupt zu ‚nationalistisch‘ dargestellten Akiba bei der Messiasproklamation fast nur Widerspruch finden läßt, während geschichtlich solcher nur von R. Johanan b. Thorta bezeugt ist, Zustimmung aber auch außerhalb der Schule Akibas von R. Eleazar aus Modein und R. Sacharja (*Judaica* 4, 168). So kann zu seriöser Information das Werk nur mit Vorbehalt empfohlen, um so dringender aber auf die letzte gründliche Behandlung seines Themas durch Hans Bietenhard (in *Judaica* 4) zurückverwiesen werden.

Einem anspruchsvolleren, aber ebenfalls über die Fachgelehrten i. e. S. hinausgehenden Leserkreise zugeordnet ist die verdienstvolle Textsammlung *Die Umwelt des Neuen Testaments*. Ausgewählte Quellen von *C. K. Barrett*, hrsg. und übersetzt von *Carsten Colpe* (Tübingen 1959, J. C. B. Mohr, 290 Seiten). Angeregt von dem gleichbetitelten Bändchen *Paul Fiebig's* (Göttingen 1926), das im wesentlichen neutestamentliche Zusammenhänge durch Parallelstellen aus der außerbiblischen Literatur illustrierte, bietet Barrett eine bedeutend breiter angelegte Dokumentation zunächst der für das NT-Verständnis wichtigen nichtjüdischen Geschichte und Geistesgeschichte (ca. 100 Seiten), dann der jüdischen (160 Seiten). In der letzteren hätten wir sehr gern die Hasmonäerzeit ausführlicher dokumentiert gesehen, sowohl, was ihre Voraussetzungen anlangt: Die von Bickermann herausgearbeitete Mitschuld hellenisierter Juden an der ‚Makkabäischen Verfolgung‘ (nur für den vorbereiteten Leser S. 115 f. herauszulesen); wie vor allem auch, was den Abschluß dieser Epoche angeht: Die Texte (S. 125 ff.) lassen in keiner Weise erkennen, daß gerade der Pharisäerorden statt der hasmonäischen Thronprätendenten zuletzt Pompejus gegenüber die römische Herrschaft vorzog, was für deren Rechtmäßigkeit („dem Kaiser, was des Kaisers ist!“) naturgemäß keines-

wegs belanglos ist. Auch die Texte (und dazugehörigen Anmerkungen über den ‚Hadriankrieg‘ von 132–135 (S. 143 ff.)) lassen durchaus nicht klar erkennen, daß die Frage unter den Historikern zum mindesten offen ist, ob die Umwandlung Jerusalems in das römische Aelia Capitolina Ursache des Aufstandes war (Dio Cassius, Text 122, Zeile 5) oder nicht vielmehr Folge (Euseb, Text 123, Zeile 21 ff.) Von diesen und unwichtigeren Einzelbeanstandungen abgesehen aber wird man dieses neue Hilfsmittel zum Studium des neutestamentlichen Zeitalters dankbar begrüßen dürfen.

Für noch breitere Kreise und für einen noch weiter in die Spätantike hinausreichenden Zeitraum aber leistet Ergänzendes für das Auge der großartige *Bildatlas der frühchristlichen Welt* von F. van der Meer und Christine Mohrmann (Deutsche Ausgabe von H. Kraft im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 216 Seiten).

Neben einer wahren Fülle von (42!) detaillierten Karten, welche die antike Mittelmeerwelt des 1.–8. Jahrhunderts als ganze, Italien, Nordafrika, Rom, Byzanz unter Eintragung der verschiedensten für die Ausbreitung und innere Entfaltung des Christentums wichtigen Daten wiedergeben, bezaubern hier vor allem die 614 bildlichen Darstellungen, die von den heidnischen Cäsarenköpfen der ersten Jahrhunderte bis zu den Idealporträts von Kirchenlehrern des fünften führen und von Jahrhundert zu Jahrhundert reicher jenes christliche Leben illustrieren, das sich im damaligen Römerreich und z. T. über dessen Grenzen hinaus entwickelt hat. Alles ist hervorragend dokumentiert und kommentiert von der Herausgeberin der Zeitschrift *Vigiliae Christianae*, Inhaberin eines Lehrstuhls für althristliche Literaturgeschichte an der Universität Nymwegen. Was sich vom Echo auf das Evangelium des gekreuzigten Auferstandenen in den Anfangsjahrhunderten der Verbreitung dieses Evangeliums unter den Völkern sinnfällig niederschlug, das kann man hier in umfassendem Überblick betrachten. Und es ist sicherlich imposant; auch wenn es jedem, der die ‚Biblische Religion‘ vollinhaltlich bekennt, nur Bild und Gleichnis sein kann für das unendlich Größere, was er noch erwartet: Gottes sichtbar vollendetes Königtum.

#### 4. ‚Die christliche Revolution‘?

Bedeutet die sehnsüchtige Erwartung der Wiederkehr des am Rebellenkreuz hingerichteten Jesus Christus als Weltenrichter und die gemeinsame Lebensgestaltung der ‚Christianner‘<sup>3</sup> im Sinne solcher Erwartung eine Revolution gegen die staatliche Ordnung des spätantiken Römerreiches? Wie einst überwiegend von dessen Behörden, so wird diese Frage heute wieder bejaht in einem umfassenden Werke des Juristen und Kirchenhistorikers *Arnold A. T. Ehrhardt*, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* (Tübingen 1959, J. C. B. Mohr), dessen I. Band betitelt ist: ‚Die Gottesstadt der Griechen und Römer‘ (323 Seiten), der II. Band: ‚Die christliche Revolution‘ (307 Seiten), reichend bis zur Konstantinischen Wende; ein bis zu Augustin führender III. Band soll noch folgen.

Um den Beweis für die These des II. Bandes zu erleichtern, weist Ehrhardt im I. nach, wie tief in der Tat die griechische Polis und auch die römische res publica ‚theologisch‘, bzw. ‚metaphysisch‘ fundiert war oder mindestens fundiert zu sein vorgab, so daß schon jedes Rütteln am ‚Staatskult‘ aus ‚rein religiösen‘ bzw. Gewissens-Motiven als revolutionärer Hochverrat wirkte. (Ob es nun – angeblich – im Namen des sokratischen Daimonion oder im Namen Jesu erfolgte!) Zunächst einmal für sich genommen, muß dieser Nachweis anerkannt und die damit verbundene reiche Entfaltung antiker politischer ‚Grundlagenforschung‘ dankbar vermerkt werden. Auch daß dabei Ehrhardt keineswegs ‚sine ira et studio‘ vorgeht, wird verstehen, wer ihn aus dem Vorwort als einen kennen lernt, den die zeitgenössischen ‚Führer‘-Propagan-

disten im Gelehrtenmantel „das Vaterland, den Beruf und das Leben von nahen Angehörigen und Freunden gekostet haben“; ja, das wird grundsätzlich billigen, wer Ehrhardts in den Schlußsätzen der Einleitung (S. 3) ausgesprochene Überzeugung teilt:

„... Im materiellen Sinne, und das heißt zu ihren Lebzeiten, waren Cromwell und Bismarck, Caesar und Lysander triumphierende Sieger. Ihrer Zeit gaben sie die passenden Antworten in dem großen Examen der Geschichte. Aber... in Ciceros humanitären“ (wir würden sagen: republikanischen) „Bedenken, in den Problemen eines Aristophanes und Sokrates lebt das Gewissen der Menschheit. Die Lösungen waren einmalige; die Fragen sind Allgemeingut der Menschheit. Es sind die Fragen, die leben und wirken...“

Im einzelnen freilich kommt beim Durchführen dieser Betrachtungsweise neben höchster, immer wieder fesselnder Lebendigkeit der Darstellung doch auch so manche Überspitzung des Ja oder Nein und darüber hinaus noch manche Widersprüchlichkeit heraus. Ob man z. B. gerechterweise ganz so einseitig, wie es Ehrhardt tut, für die ‚reine Demokratie‘ in Athen Partei nehmen kann (so zutreffend das Wort von dem „infamen Schriftchen“ Pseudo-Xenophons gegen sie S. 83 sein mag), wenn man andererseits selber zugeben muß, daß dieselbe 462 durch einen Akt rechtswidriger revolutionärer Willkür eingeführt wurde (S. 118) und daß ihr Bild bei Platon geeignet sei, „Erinnerungen an unsere jüngste Vergangenheit heraufzubeschwören“, das ist sehr zweifelhaft und wird es nicht weniger durch die unmittelbar anschließende rhetorische Frage: „Aber wer wollte behaupten, daß gerade die Geschichte der athenischen Demokratie im 4. Jh. v. Chr. sie bewahrheitet hätte?“ (S. 126). Es war nämlich schon die Geschichte des 5. Jahrhunderts, etwa in Gestalt des ungeheuerlichen Volks-Justizmords an den Arginusensiegern, welche Platon seine Charakteristik der uneingeschränkten Demokratie als Brutstätte für „eschatologische“ Tyrannis (S. 168!) eingab. (Die er jedoch zuletzt selbst als ‚Demagogie‘ von möglicher ‚weiser‘ Demokratie unterschieden hat, S. 127). Von Roms tyrannisträchtigen erstem vordristlichen Jahrhundert gar nicht zu reden!

Oder welch seltsame Widersprüchlichkeit, wenn einerseits treffend vermerkt wird:

„Es ist ja das Große an der römischen Reichsgründung, daß sie, wie zuvor die Perser, aber anders als die Assyrier und Babylonier, ohne riesige Umsiedlungen auskam, weil sie sich die Ideen des hellenisierten Ostens dienstbar zu machen verstand“ (S. 257, Anm. 4); wenn aber dann andererseits die eben dadurch mitverbürgte Dauerhaftigkeit der Pax Romana ausgesprochen leichtfertig bagatellisiert wird:

„Man läßt sich zumal als Jurist von diesem Argument zu leicht blenden. Läge aber die politische Größe wirklich in der Dauer, so wäre wohl der Totengräber größer als alle die Helden, die er auf dem Schlachtfeld begräbt“ (S. 275, Anm. 3).

Was jedoch immer gegen manches solche Kurzschlußurteil einzuwenden sein mag, daß das antike Staatsdenken zuletzt in das Gegenspiel einer mehr als fragwürdigen „politischen Religion“ auf der einen Seite und ihrer – meist verschleierte – philosophischen Kritik auf der andern auslief, wird wohl jedermann Ehrhardt zugeben (II, 2). Wenn er aber dann fortfährt, gerade als Rom in solcher ‚Religion‘ das arcanum ewiger Herrschaft unter Augustus gefunden zu haben meinte, „wurde Jesus Christus als Untertan dieser Weltmacht geboren und registriert. Von ihm nahm jene Weltreligion, das Christentum, ihren Ausgang, die von Anfang an auf politische Herrschaft abzielte, in voller Erkenntnis der Bedeutung politischer Gewalt“ (II, 3), dann können wir dieser Grundthese seines II. Bandes wirklich nur als einem grundlegenden Irrtum widersprechen. An dem Bekenntnis zweier Jahrtausende, daß Christi Königtum „nicht von dieser Welt“ ist (Jo 18, 36), bzw. daß er „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ geistlich und nicht politisch, mit göttlicher Allmacht, nicht mit menschlicher Macht ausübt (Mt 28, 18), vermag auch Ehrhardts nodi so beredte Gegen-

<sup>3</sup> Über die politische Tönung dieses Ausdrucks (parallel zu: ‚Cäsarianer‘, ‚Herodianer‘) Peterson a. a. O., S. 64 ff.; gegen ihn Haenchen, S. 312, wenig überzeugend.

argumentation nicht zu rütteln. Aber das ändert nichts an dem Verdienst, das er sich durch die „neu gestellte Frage“ (I, 1) erworben hat. Gegenüber allen jenen nämlich, die als christliche ‚Errungenschaft‘ die „erlöste Seele in einer unerlösten Welt“ (Buber) oder gar bloß die „getröstete Existenz“ ansehen (Käsemann; vgl. oben S. 45), fragt Ehrhardt, ob die frühere Christenheit sich wirklich mit der politisch-gesellschaftlichen Weltordnung, wie sie eh und je gewesen ist und bis heute ist, abgefunden habe, und verneint *diese* Frage freilich überzeugend. Wenn er also zwar unrecht hat mit seiner Behauptung eines politischen Herrschaftsanspruchs der frühen Christenheit, recht aber mit der ihres entschiedenen Nein zum bestehenden Gesellschaftszustand, wo liegt dann das Richtige, wo das Falsche an seiner These von der ‚christlichen Revolution‘?

Um hierauf antworten zu können, muß man sich Ehrhardts Revolutionsbegriff ansehen und dessen Brauchbarkeit prüfen. Es sei, schreibt er (II, 19) „eine in der politischen Theorie allzu häufig übersehene Tatsache, daß man Revolutionen nicht nach dem Terror, den sie verbreiten, beurteilen darf, noch nach der Zerstörung, die sie verursachen, sondern danach, ob sie eine *politische* Alternative für das System zu bieten vermögen, das sie bekämpfen, oder nicht. Wenn sich die neuen *politischen* Prinzipien in das von ihnen bekämpfte bestehende System nicht einfügen lassen, wenn sie bestenfalls nur mit ihm auf Zeit ausbalanciert werden können, wenn jede einzelne, auch die wohlwollendste Maßregel des herrschenden Prinzips der eingehenden Kritik von seiten der Vertreter einer neuen Ordnung ausgesetzt ist, weil keine von dem alten System ausgehende Maßregel dauernden Bestand vor den revolutionären Prinzipien weder haben kann noch darf, dann ist die Bewegung, die diese Prinzipien vertritt, wahrhaft revolutionär. Und in diesem Sinne war das Christentum der ersten Jahrhunderte die radikale Revolution – und sollte es auch heute noch sein . . .“ (Hervorhebungen von uns).

Die Frage der „politischen Alternative“ ist der springende Punkt. Denn daß nicht nur die massenmörderischen Terrorrevolutionen wie die englische, die französische und die russische diesen Namen verdienen (um von den noch ärgeren faschistischen Gegen-Revolutionen zu schweigen), das konnte man schon lernen aus Eugen Rosenstocks Pionierwerk ‚Die europäischen Revolutionen‘, zu denen er ja auch die relativ unblutigeren Italiens im Spätmittelalter und die deutsche Fürstenrevolution unter dem Namen ‚Reformation‘ zählt. (Wie übrigens schon Bismarck in seinem Brief an Leopold von Gerlach vom 30. 5. 1857.) Wie die ‚Teutsche Libertät‘ der Philipp von Hessen, Moritz von Sachsen etc. politische Alternative war gegenüber der (sog.) ‚Spanischen Servitut‘ Karls V., die Monarchie Cäsars gegenüber dem Prinzipat des Pompeius, so war gewiß die Politik Konstantins Alternative gegenüber der Diokletians. Ähnlich revolutionär war (und wurde auch schon von seiten des Kirchenhistorikers G. Ficker genannt) das päpstlich vermittelte *Gottes*-Gnadentum der Karolinger gegenüber dem (letzlichen) ‚Götter‘-Ursprung, welchem die langlockigen Merowinger ihre Legimität verdankten (vgl. Simson!), war auch später wieder Gregor VII. gegenüber Heinrich IV. Alles dies und manches andre waren zweifellos im guten Glauben der Revolutionäre „christliche Revolutionen“; in jedem dieser Fälle lagen wirklich *politische* Alternativen zwischen dem bisherigen und dem sich neu durchsetzenden System vor. Für ‚das‘ Christentum

der ersten Jahrhunderte aber gilt vielmehr Tertullians Satz: „Nec ulla nobis magis res aliena quam publica“. Und wenn Ehrhardt von Konstantin schreiben kann: „Infolge seines Dazwischentretens endete die gewaltigste revolutionäre Bewegung des Altertums mit einem Unentschieden“ (S. 275), würden wir vielmehr sagen: Objektiv hat Konstantins System zur bloßen politischen Revolution verdünnt und verfälscht, was die Erwartung einer totalen Umwälzung unter Abschaffung aller Politik *war* und (wo wohlverstanden) *ist* und *bleibt* bis zum Jüngsten Gericht und was Ehrhardt selber bei der Charakterisierung *Cyprians* so treffend kennzeichnet: „vor den Augen des großen Märtyrerbischofs von Karthago stand aber kein neues irdisches System, sondern allein die große Szene vor dem Tribunal Christi: cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit“ (S. 181), d. h. wenn nach dem Ende dieser Zeit und Welt vor Christi Richterstuhl sein Volk stehen wird. Was im einzelnen zum Erweis der angeblich hiervon verschiedenen Haltung schon der NT-Verfasser und weiterhin der Kirchenväter zusammengetragen ist, das entstammt teils dem sozial-caritativen Bereich, teils dem ekklesiologisch-organisatorischen. Im zweiten Falle ergibt sich oft eine seltsame Zwiespältigkeit zwischen der Tendenz Ehrhardts, dem Frühchristentum ‚politischen‘ Willen nachzuweisen, und seinem protestantischen Antipapalismus, was besonders deutlich wird, wenn man sein Buch mit dem auf seine Weise in dieser Hinsicht nicht weniger mißglückten vergleicht: *Karl Budde*, Das Messianische Reich (München 1948, Köselverlag, 462 Seiten), worin der Versuch, Jesus papalistische ‚kirchenpolitische‘ Absichten nachzuweisen, ähnlich übertrieben wird, wie bei Ehrhardt der, eine episkopalistische ‚politische Alternative‘ zum römischen Imperium zu deduzieren.

Weit wesentlicher ist es natürlich, wenn die Kritik des Evangeliums an der öffentlichen Ordnung (II, 20) und die Einstellung Pauli, etwa im Philemonbrief, zur Sklaverei, im Sinne ‚revolutionärer‘ Unvereinbarkeit zwischen jeder heidnischen und der christlichen Gesellschaftsvorstellung ausgewertet werden. Diese Unvereinbarkeit kann man in der Tat gar nicht genug betonen; hier durchstößt Ehrhardt die konformistische Lüge all derer, die aus der Bibel das sanfte Ruhekitzen irgendwelcher bestehenden Ordnungen herausinterpretieren; hier ist sein Anliegen identisch mit dem urchristlichen, mit dem urjüdischen von Anfang.

Und um dessentwillen wird noch ganz abgesehen von der hier nicht entfernt andeutbaren Fülle der Einzelbelehrung, die gerade auch für das christlich-jüdische Verhältnis aus seinem Werk zu schöpfen ist (bes. etwa II, 96 f. 100 ff. 117 f. 170. 224), jeder Ehrhardt für dieses Buch tief dankbar sein, der einmal verstanden hat, worum es ihm letztlich geht: Um den Nachweis, daß der Christ genau so unerbittlich und kompromißlos nein sagt zu *dieser* Welt und ihrer (ständig wachsenden) Teufelei wie der Jude, daß er genau so sehnlich Gottes offenkundiges Gericht über sie erwartet. Zwar, wo er sich neutestamentlich versteht, nicht als ‚christliche Revolution‘; wohl aber als den ‚Tag‘, an welchem Gott selbst über konservative Ex-Revolutionäre *und* revolutionäre Prae-Konservative gleichermaßen Sein Urteil spricht und die Tränen der von beiden gleicherweise gefolterten und gemordeten ‚Stillen im Lande‘ endlich abwischt, – cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi Sui populus Eius denique unitus adstiterit.