

eine ausführlichere Würdigung von H. L. Goldschmidt, welche im Zusammenhang zeigt, was diese Bücher zu sagen haben.

Hier beschränken wir uns darauf zu betonen, daß speziell der christliche Leser in dem erstgenannten Bändchen – Franz Delitzsch-Vorlesungen an der Universität Münster am 15./16. Juni 1956, wenige Monate vor Baecks Heimgang – neben der historischen Einordnung *Moses Mendelssohns* in die jüdische Geschichte und *Walter Rathenau* als eines Suchers seines Judentums vor allem die von messianischer Hoffnung angetriebene Gestalt des ‚Kommunistenrabbi‘ und späteren Prae-Zionisten *Moses Heß* (1812–1875) lehrreich gegenwärtigt finden wird – und nicht zuletzt die *Franz Rosenzweigs* aus dem berufenen Munde dessen, der ihm zuerst die rabbinische Würde eines Morneu („Unser Lehrer“) schon bei Lebzeiten zuerkannt hat, der Ältere in selbstloser Anerkennung dem Jüngeren!

Der zweite Sammelband breitet eine wahre Überfülle von kostbaren Früchten der Gelehrsamkeit seines Verfassers aus, darunter wieder so manches besonders Anregende für christliche Theologen. Ob man nun weitgehend zustimmen kann wie bei der Interpretation des Wortes Jesu an Simon Kephas vom Binden und Lösen als „für verboten und für erlaubt erklären“ im zeitgenössischen Sprachgebrauch (S. 202), oder ob man widersprechen muß wie gegenüber dem viel zu späten Ansatz der Evangeliums-Niederschrift in den Studien: Der ‚Menschensohn‘ (S. 187 ff.) und Secharja ben Berechja (zu Mt 23. 35; S. 215 ff.), in jedem Falle kann man in der Auseinandersetzung mit Baeck lernen. Vollends bei seinen im engeren Sinne judaistischen Arbeiten wie: Hat das überlieferte Judentum Dogmen? (S. 12 ff.; Antwort: im strengen Wortsinne nicht; wohl aber ‚Prinzipien‘, die steter Neuerforschung und -formulierung aufgegeben sind). Der alte Widerspruch gegen die Haggada (S. 176 ff.), weil sie mit ihren Spekulationen in die Nähe von Gnostizismus und Christentum führe; Ursprung der jüdischen Mystik (S. 244) u. a. m. Zu Baecks eigentlicher Auseinandersetzung mit dem Christentum unter dem Titel: *Romantische Religion* (S. 42 ff.) möchten wir seinem Schüler *E. L. Ehrlich* das Wort geben, der darüber in der *Theologischen Literaturzeitung* (1959, Nr. 7, Sp. 516 f.) geschrieben hat: „In dem Aufsatz „Romantische Religion“ unternimmt Baeck den Versuch einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Judentum und Christentum. Als Exponenten einer „romantischen Religion“ sieht hier Baeck vor allem Paulus, wobei aber offenbar die hellenistischen Elemente der paulinischen Theologie über Gebühr betont werden. Die Forschung des letzten Jahrzehnts hat nun erwiesen, daß kleinasiatische Mysterien von geringerem Einfluß auf Paulus geblieben sind, als man dies früher annahm. Von größerer Bedeutung ist vermutlich die Verarbeitung sektiererischer jüdischer Theologie gewesen, die Paulus umformte und so dem urchristlichen Glauben anpaßte (vgl. dazu z. B. *D. Flusser* in: *Scripta Hierosolymitana* IV, 1958, S. 215 ff.; *F. M. Cross*, *The Ancient Library of Qumran*, 1958, S. 146 ff.). Von ungeminderter Aktualität ist dann freilich Baecks Auseinandersetzung mit der lutherischen Gesetzesfeindlichkeit. Im Unterschied zum Jakobusbrief, der Glauben und Werke anerkennt, hat Luther das Gesetz aus dem Evangelium eliminiert. Religion ist auf diese Weise zum kontradiktorischen Gegensatz zur Ethik geworden: Entweder Glaube oder Ethik! Der Protestantismus hat schließlich in der Nachfolge Luthers die Sittengebote in das Gebiet des bürgerlichen verwiesen: Der Landesherr wird zum „Wächter der beiden Gesetzestafeln“ (Melancthon), so daß das Sittliche ohne religiöse Fundierung bleibt. Die Geschichte hat gezeigt, welche Gefahren die Beseitigung des Sittlichen aus der Religion in sich birgt: Ohne beunruhigt zu sein, konnten Menschen vieles mitansehen; man wußte sich als eine ganz andere Welt, so daß in dieser Welt manches sich (bzw. dem „schlechten Landesherrn“) überlassen bleiben konnte. Der fromme Glaube hatte die irdische Tat als ein Geringes angesehen; das Bekenntnis begnügte sich mit sich selbst, denn „wer an diesen glaubt, ist gerecht.“

Baecks Kennzeichnung der Gefahren des „sola fide“ dürfte in vielem zuzustimmen sein, nicht zuletzt die jüngste Vergangenheit sollte uns in dieser Beziehung manches gelehrt haben! Immerhin wäre aber doch zu fragen, ob hier nun die Kategorie des „Romantischen“ völlig ausreicht, und ob man das Christentum in den Griff bekommt, wenn man vom „Glaubenserlebnis“, der „romantischen Kirche“, der „romantischen Wahrheit“ und dem „Sentimentalen“ spricht. Es scheint eher, daß gerade diese Begriffe dann wieder von jenem Zentralen hinwegführen, das auch heute noch als Aufgabe und Problem vor jedem Christen steht: seine Erlösungsgewißheit mit dem religiösen Gebot zu vereinen.“

Markus Barth: Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser. München 1959. Chr. Kaiser Verlag. 47 Seiten.

Im Vorwort zu diesem u. a. in der Universität Frankfurt gehaltenen außergewöhnlichen Vortrag bemerkt Barth: „Daß nicht nur Römer 9–11, sondern auch Epheser 2 ein locus classicus für die Diskussion über Israel ist, war für mich eine große Überraschung.“ Auch andre werden staunen, wo Barth dann nachweist, daß der Epheserbrief, den er (wie Schlier, s. oben S. 47!) für zweifellos paulinisch hält, als eine seiner Hauptaufgaben erachtet, die ehemaligen Heiden daran zu erinnern, daß sie seinerzeit „den Bundesschlüssen der Verheißung gegenüber Fremdlinge, keine Hoffnung habend und ohne Gott in der Welt“ waren (Eph 2, 12), nun aber mit den Juden „uns, die wir schon zuvor auf den Messias gehofft haben“ (1, 12), durch eben diesen Messias Jesus zu „einer neuen Menschheit“ umgeschaffen, befriedet, versöhnt sind (2, 16). Was dabei im einzelnen z. B. über das Verständnis des „Einen Leibes“ gesagt wird – „nicht eine Vermischung des Gottessohnes mit den Menschen, sondern Christi Herrschaft, Erlösertätigkeit und solidarische Partnerschaft, und der Kirche Unterordnung, Brauttschaft und Anteilhabe“ (S. 12), das ist als Warnung vor einem allzu direkten „ontologischen“ Verständnis der Briefaussagen gewiß nicht minder bemerkenswert als die hier im Vordergrund stehenden Folgerungen des Auslegers für das christlich-jüdische Verhältnis wie: „... die Erschaffung des neuen Menschen und der Bau der Kirche aus Juden und Heiden bedeutet daher nicht, daß die als Heiden geborenen Christen nun ‚drinnen‘ sind, während die Juden ‚draußen‘ sind.“ Vielmehr findet der Apostel durch Jesus Frieden verkündigt „Eu, den Fernen und den Nahen“ (2, 17), d. h. (wie Luk 15, 31) den Juden; das ist die Hauptfeststellung dieser Exegese, und daraus werden auch nachdrücklich praktische Konsequenzen gezogen:

1. Für den Gebrauch des Alten Testaments, der im NT nicht so sehr argumentierend, apologetisch gemeint gewesen sei, insofern „ursprünglich die christlichen Redner und Schriftsteller das Alte Testament deshalb zitierten und erläuterten, weil sie die Solidarität und Bruderschaft der Christen mit Israel auf den Leuchter stellen mußten und wollten“ (S. 35; s. auch oben Marxsen S. 83.)

2. Für die „Bekehrung Israels“, wofür gelte: „Nicht dadurch, daß er andere ‚bekehrt‘, sondern, wenn er *sich* dereinst bekehrt, wird der Christ den Bruder ‚stärken‘ können“ (S. 43), bzw. im Sinn des Gleichnisses vom verlorenen Sohn und seinem (jüdischen) älteren Bruder: „... Umkehr hat zuerst und am allermeisten und auch immer wieder der verlorene Sohn nötig. Nicht er braucht dem Älteren zu vergeben; aber seine Zuwendung zum Vater und zum Bruder soll so sein, daß der ältere Bruder ihm vergeben und den vom Vater hergestellten Frieden mitfeiern kann. Wir Heidenchristen brauchen Vergebung dafür, daß wir angenommen haben, wir selbst seien berufen dazu, Vergebung auszustreuen.“ (S. 42. Hervorhebung von uns.) In diesem Zusammenhang verwirft Barth nachdrücklich die sogenannte ‚Judenmission‘, womit ein weiterer angesehenen Theologe in die von uns seit etwa zehn Jahren als biblisch erkannte Linie eingeschwenkt ist, so daß wir seine wichtigsten einschlägigen Sätze an anderer Stelle dieses Rundbriefs zitieren (vgl. S. 7!)

3. Die weitestgehende und abschließende Konsequenz aus dem recht verstandenen Epheserbrief des Paulus aber lautet: „Das Kriterium für unsre Willigkeit, so Mensch zu sein, wie Gott es für alle Menschen erwählt, beschaffen und versiegelt hat, ist *unser Verhalten zu den Juden*“ (S. 44, Hervorhebungen von uns).

Es ist – ganz unabhängig von Bedenken gegenüber seinem Bilde des Juden, wie sie eine subtile Kritik H. v. Oyens im christlich-jüdischen Forum der C.JAS (Nr. 22, S. 1–3) scharf herausgearbeitet hat –, ein großes Verdienst Markus Barths, daß er diese zweite ernste Warnung des Heidenapostels (neben Röm 11, 17 ff.) an uns Christen aus den Heiden vor Überheblichkeit gegenüber den Juden in ihrem ganzen Gewicht herausgearbeitet hat. Möchte nun endlich allgemein darauf gehört werden.

Wolfgang Beilner: Christus und die Pharisäer. Wien 1959. Verlag Herder. 271 Seiten.

Vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom als Doktordissertation entgegengenommen, bedeutet diese „Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen“ zwischen Jesus von Nazareth und seinen hauptsächlichsten Diskussionspartnern u. E. einen Markstein in der Entwicklung des Verständnisses dessen, worum es damals eigentlich gegangen ist. Ganz bewußt hat Beilner nicht formuliert: „Jesus und ...“, sondern „Christus und die Pharisäer“, weil nach dem Ergebnis seiner Untersuchung „die fruchtbare Auseinandersetzung nur von dem unerhörten Glaubensanspruch Christi her zu verstehen ist.“ (S. V.) „... gerade die, die doch Gott objektiv nahestehen, denen der Herr selbst immer wieder Gerechtigkeit zugebilligt hat, verweigern und entziehen sich seinem Ruf. Christus hat in den Pharisäern sein Volk gesucht. Es ist ihm nicht gefolgt. Doch seine Gnade bleibt noch immer zu sicherer Hoffnung, daß in den Nachkommen ganz Israel (Röm 11, 26) im Glauben zu dem einen ihm Gesandten, zum Quell des Lichtes und des Lebens finden wird.“ In diese Sätze mündet das Buch aus (S. 247); in ihrem Geiste ist es gehalten; in minutiöser Einzelanalyse weist es nach, daß es im NT nicht „die Pharisäer“ als eine Art Klub von ‚Klerofaschisten‘ und Tartuffes gibt, denen dann ein antiklerikaler Revolutionär namens Jesus die Leviten liest. (Wie doch so viele meinen!) Vielmehr wird dem Pharisäismus von Jesus (wie von Paulus) zunächst zuerkannt: „Er war an sich nicht böse, er suchte Gott (hatte Eifer ... aber ohne Verständnis“, Röm 10, 2); ohne Verständnis nämlich für den einzigartigen Autoritätsanspruch Jesu. Hier „steht die vorgefaßte menschliche Meinung gegen Gottes ausdrücklichen Anspruch. So kommt das paradoxe Faktum zustande, daß die treuen Bewahrer der Religion (das gewesen zu sein, kann niemand den Pharisäern absprechen) Gott selbst des Teufelsbündnisses bezichtigen“ (S. 50; 53), schreibt B. zu Mk 3, 22 par, dem Vorwurf, Jesus treibe die Dämonen mit Hilfe des Fürsten der Dämonen aus. Erst im Rückschlag gegen solche Vorwürfe erfolgen dann Jesu eigentlich scharfe Angriffe auf die Pharisäer. Nicht etwa deren genuine, von ihm angegriffene Un-Gerechtigkeit läßt sie sich gegen ihn wehren; vielmehr: ihre genuine, aber noch ungenügende, vor allem zu selbstsichere Gerechtigkeit nötigt sie, den in ihrer Mitte erscheinenden „Heiligen und Gerechten“ schlechthin (Apg 3, 14) anzugreifen, und erst in seinem Gegenangriff erfolgt dann (bes. Mt 23) „die Vorwegnahme des Gerichtes durch den Menschensohn. Aber diese Worte stehen nicht im Evangelium, damit die Kirche Grund zu ‚pharisäischer‘ Verurteilung der Pharisäer und des Pharisäismus habe, sondern damit jeder, der an Christus glaubt, das warnende Beispiel jener beachte, denen selbst der Herr ‚Gerechtigkeit‘ zugebilligt hat, aber solche, die zu wenig ist für das Reich Gottes“ (Mt 5, 20); „seine Kirche sollte aus demselben Stamme wachsen, dessen so mächtiger Zweig der Pharisäismus war“ (S. 234 f.). Im einzelnen mag mancher B.s Exegese zu ‚konservativ‘, zu wenig kritisch in der Zuweisung von Evangelienworten an Jesus selbst finden; wo aber wirklich ‚Gemeindebildungen‘

vorlägen, würde ja nur festzustellen sein, daß auch noch die ersten Generationen nach Jesus Christus seine Grundhaltung zu denen festgehalten haben, die sich außerstande sahen, sein „*göttliches Vorrecht*“ anzuerkennen. (So S. 85; weit häufiger spricht B. nur vom „messianischen Anspruch“, zeigt aber im Kapitel über Jesu Prozeß deutlich, daß er darunter den „des dem Vater gleichen Sohnes und Messias“ versteht [S. 238].) Darum, nur darum, ging es primär zwischen Christus und den Pharisäern, zwischen ihm und seinem Volke. K. Th.

F. X. Durwell: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Salzburg 1958. Otto Müller. 440 Seiten.

Das bemerkenswerte Werk Durwells – heute Provinzial der Redemptoristen in Frankreich – liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor. Beachtenswert ist es deshalb, weil wir hier ein gelungenes Beispiel dafür vor uns haben, wie heutige katholische Bibeltheologie die Auferstehung Jesu betont in ihrer vom Neuen Testament bezeugten zentralen Heilsstellung: Diese Heilsbedeutung der Auferstehung Jesu aufzuzeigen, ist das Anliegen des Werkes. Es erwuchs dem Verfasser aus der richtigen Feststellung, daß in der bisherigen systematischen Theologie die Auferstehung Jesu oft an die Peripherie unserer Heilsordnung verbannt wurde: sie wurde nur in ihrer apologetischen Bedeutung oder als persönlicher Triumph Christi über seine Feinde aufgezeigt (S. 11), nicht aber in ihrem eigentlichen Pro-nobis, wie das NT es verkündet: in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit als zentraler Teil des Erlösungswerkes Christi selbst, welches auf Menschwerdung, Erdenleben und besonders den Tod am Kreuz beschränkt blieb.

Die Hauptlinien der von D. gebotenen vollständigen Synthese über den Heilswert der Auferstehung Jesu sind folgende: Kap. 1 weist die Tatsache auf: die verschiedenen Bibelverfasser schreiben der Auferstehung Jesu eine ursächliche und zentrale Rolle im Heilsprozeß zu; sie hält dem Todesmotiv das Gleichgewicht in der neutestamentlichen Erlösungslehre (deutlichste Beweisstellen Apg 4, 11; Joh 7, 37–39; Röm 4, 25; 2 Ko 5, 8).

Im Kap. 2 erfahren wir, *welche* Rolle die Auferstehung im Heilsprozeß spielt. Die Antwort auf diese Frage ist nur möglich auf dem Boden des vollständigen Erlösungsbegriffes, wie das NT, besonders Paulus ihn bezeugt. Und das ist nicht nur ein juristisch-moralischer, sondern ein ontischer Erlösungsbegriff: „Jenseits aller juristischen Wiedergutmachung und jeder moralischen Bekehrung ist die Erlösung zunächst eine physische Umwandlung; denn das Übel des Menschen ist vor allem physisch: ‚Er entbehrt der Herrlichkeit Gottes‘, Röm 3, 23“ (S. 60). Erlösung ist im NT nicht nur Sühneleistung, sondern Überbrückung eines Seinsabstandes: „Die Entündigung bestand somit weniger in einer abzutragenden Schuld als in einer zu überbrückenden Entfernung, in einem schmerzlichen Aufgeben eines gottfernen Lebenszustandes, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Die Entündigung vollzieht sich in einer Bewegung zu Gott hin ...“ (S. 87) oder, johanneisch gesprochen, Erlösung ist „Rückkehr“, „Hinübergang“ aus der Welt zum Vater. – Das Geheimnis der Erlösung in diesem Sinn wird zuerst und grundlegend verwirklicht in der Menschheit Christi. (An dieser Stelle müßte doch wohl schon deutlich hervorgehoben werden, worin der für alle Menschen gültige Charakter des Geschehens in Christus liegt, nämlich in seinem Haupt- und Stammvater-Sein [Röm 5, 12 f. und 1 Ko 15, 45]). Der Verfasser analysiert sehr schön die einzelnen Phasen dieses Erlösungsgeschehens in Christus. Der erste Schritt: Christus begibt sich in unser Elend, teilt mit uns die Daseinsform „der Schwachheit und der Abgeschnittenheit vom Leben Gottes“ (S. 59), die durch die Sünde in die Welt eingeführt worden ist. Dieses Sarx-Sein trägt Christus durch bis in seine letzte Konsequenz, den Tod, das zwangsläufige Endergebnis der Daseinsform „im Fleische“. Diese freiwillige Unterwerfung unter die Schwachheit der Sarx bis zu ihrer Letztwirkung im Tod bedeutet in Christus zugleich Überwindung des Fleisches und Befreiung