

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk
im Geiste beider Testamente

XIV. Folge 1962

Freiburg, 25. Mai 1962

Sonderausgabe zum 60. Geburtstag
von Prof. Dr. Karl Thieme

Aus dem Inhalt:

1. Antisemitismus — Antiklerikalismus. Ein Vortrag am Bayrischen Rundfunk . . . Seite 3
2. Altchristlich-jüdisches Gegenüber in neuem Licht (Ein Buchbericht) Seite 5
3. „Zwei Glaubensweisen“. Ein Buchbericht über Martin Buber Seite 6
4. Jüdischer Gnostizismus und Chassidismus.
Ein Buchbericht über Bücher G. Scholems und M. Bubers Seite 10
5. Das Mysterium Israels. Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief Seite 15
6. Gesetz, Heilige Stadt und Apokalyptik. Eine Auseinandersetzung mit Martin
Noth: Gesammelte Studien zum Alten Testament Seite 23
7. „Völker Gottes“ oder „Gottes Volk“? Seite 26
8. Das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht Seite 29
- Zum 60. Geburtstag von Karl Thieme Seite 31

Alle Rechte vorbehalten.

Als Manuskript gedruckt.

Herausgegeben von Dr. Rupert Gießler, Dr. Georg Hüssler, Dr. Gertrud Luckner, Karlheinz Schmidhüs, Prof. Dr. Anton Voegtli. Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Deutscher Caritasverband, Werthmannplatz 4
Postverlagsort Freiburg i. Br.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

Diese Sonderausgabe bringt eine Auswahl von Beiträgen von *Karl Thieme*, die in früheren, zum Teil heute vergriffenen Rundbriefen erschienen sind. Die Herausgeber hoffen, daß sie insbesondere den Religionslehrern nützlich sein können. Es sind dabei Literaturberichte über umfangreiche, zum Teil fremdsprachige Neuerscheinungen im Bereich der christlich-jüdischen Beziehungen. Darin und in den sonstigen Beiträgen werden da und dort zum Verhältnis des Neuen und des Alten Gottesvolkes Formulierungen zur Diskussion gestellt, die eine neue christliche Interpretation dieses Verhältnisses versuchen. Wir bitten unsere Leser, sich an der Diskussion zu beteiligen.

Die Herausgeber

1. Antisemitismus — Antiklerikalismus*

Ein Vortrag am Bayrischen Rundfunk

Sie werden fragen, liebe Hörer: Was haben denn die Juden mit dem Klerus zu tun. Oder wieso kann man Antisemitismus mit Antiklerikalismus zusammenstellen?

Mancher wird sich dann vielleicht auf diese Frage die Antwort geben: Ach so, der Redner will sagen: Vom Antisemitismus geht der Weg zum Antiklerikalismus. Mit dem Antisemitismus hat Hitler angefangen und beim Antiklerikalismus ist er angekommen — und wenn er gesiegt hätte, dann wäre heute in Deutschland vom christlichen Klerus vielleicht noch etwa ebensoviel übrig wie schon länger in Rußland.

Das ist zwar alles ganz richtig. Aber so ist unser Thema nicht gemeint. Sondern der Satz, den wir im Folgenden beweisen wollen, lautet so: Der Judenhaß hat so gut wie gar nichts mit dem sogenannten „Rassenhaß“ zu tun; die Judenfeindschaft ähnelt weit mehr der Feindschaft gegen die Priester oder, wie deren Feinde sagen, gegen die „Pfaffen“.

Wer am Mittwoch nach dem 3. Fastensonntag in die Kirche geht, der vernimmt dort eine Schriftlesung, die bis heute noch aus der Zeit vor mehr als tausend Jahren erhalten geblieben ist, wo man den Heiden, die getauft werden wollten, den Text der Zehn Gebote Gottes für Israel in die Hand gab, um dieselben auswendig zu lernen, wie sie heute von den Kindern nach dem Katechismus auswendig gelernt werden. Wenn der Hörer dann zu Hause die Geschichte von der Gesetzgebung im biblischen Zusammenhang nachliest, dann stößt er auf einen erstaunlichen Spruch; er steht der Verkündigung der Zehn Gebote voran und gibt an, welche Bedeutung diesem Reichsgrundgesetz des Volkes Israel beiwohnt. Dieser Spruch nun lautet so: „... wenn ihr gehorsam auf Meine Stimme hört und Meinen Bund einhaltet, so sollt ihr vor allen Völkern Mein Eigentum sein auf besondere Weise, denn Mein sind alle Lande. Ihr aber sollt Mir ein *priesterliches* Königreich und ein heiliges Volk sein!“ (Ex. 19, 5 f.).

Hier wird also aus der Masse der von Gott geschaffenen und in Völkern aufgegliederten Menschheit ein einziges Volk als Gottes besonderes Eigentumsvolk herausgesondert durch den Bundesschluß vom Berge Sinai, genau entsprechend wie aus der Menge der in ihre Berufsgruppen aufgegliederten Einzelmenschen ein einziger Stand herausgesondert wird durch die Priesterweihe oder durch die feierliche Ordination. Und es wird diesem Volke ganz ausdrücklich von Gott Selbst gesagt: Ihr sollt Priester sein und Geheiligte! Nicht etwa nun im

Sinne eines naturgegebenen oder sittlich wohlverdienten Vorrangs dieses Volkes: „Nicht weil ihr mehr wäret als alle Völker, hat der Herr Sich zu euch geneigt und euch erwählt; denn ihr seid weniger als alle Völker; sondern weil der Herr... den Schwur hält, den Er euren Vätern zuschwor“ (Deut. 7, 7 f.). Das ist der alte Schwur an Abraham: „Ich will dich segnen — und du sollst zum Segen sein!“ (Gen. 12, 2). Also vor allem für die andern, nicht etwa nur für sich selbst ist das Priestervolk zur Segensübermittlung berufen, genau wie der Priesterstand aus der Menge herausgesondert ist, um der Menge zu dienen.

Das ist unantastbare Offenbarungswahrheit für den gläubigen Menschen, für den Juden wie auch für den Christen, wofern dieser Christ nicht vergessen hat, daß auch der Heidenapostel Paulus im Römerbrief ganz ausdrücklich die Fortdauer dieser Auserwählung auch dem Jesus Christus noch ablehnenden Judenvolk bestätigt, weil es ja doch am *Ende* zum Gläubigwerden von Gott bestimmt ist.

Aber sogar der Ungläubige wird sich leicht klarmachen können, was es für ein in alle Lande zerstreutes Volk und für dessen Verhältnis zu seinen Gastvölkern bedeutet, wenn diesem Volke eine Berufung gerade zum Priestervolk auf seinen geschichtlichen Lebensweg mitgegeben worden ist. Es bleibt ja da keineswegs bei bloß theoretischem Anspruch und Auftrag. Sondern mitten in der Praxis des Alltags wirkt sich das priesterliche Abgesondertsein des Juden höchst weittragend und folgeschwer aus.

So wie der Priester ja schon ganz äußerlich durch die Kleidung ausgesondert zu sein pflegt, welche ihn von „gewöhnlichen Menschen“ unterscheidet, so ist es der streng gesetzestreue Jude durch Haar- und Barttracht. Er kann diese äußeren Zeichen seiner Berufung so ernst nehmen, wie es Christenmenschen geistlichen Standes auch können. In dem gerade durch seine beherrschte Sprache erschütternden Buche des Münchner Briefmarkenhändlers Jakob Littner über seine polnischen Ghetto-Erlebnisse während des Zweiten Weltkriegs „Aufzeichnungen aus einem Erdloch“ lesen wir: „Junge Bur-schen haben es zu einer Mode gemacht, alten und frommen Juden die Bärte abzuschneiden. Sie finden dies einen herrlichen und harmlosen Spaß. Der Synagogendiener, ein alter, frommer Israelit, hat sich am Abend des Tages, an dem ihm dies passierte, erhängt.“ Dieser Mann mag vergleichsweise wie eine Nonne gefühlt haben, der man ihr Habit vom Leib heruntergerissen hätte.

* Aus: Nr. 8/9 Fg. 1949/1950, August 1950, S. 12 ff.

Zur Aussonderung durch die Kleidung kommt die Aussonderung durch die Wohngemeinschaft. Sie ergibt sich einfach durch die Tatsache, daß der gesetzestreue Jude liebt, in der Nähe der Synagoge zu wohnen. So ist das „Judenviertel“ entstanden, längst bevor es — zuerst in Venedig — ein obrigkeitlich vorgeschriebenes Zwangs-Ghetto für die Juden gegeben hat:

Das Judenviertel, das man als eine Art „Laienkloster“ bezeichnen könnte, weil auch hier ausgesonderte Menschen in besonderer Weise zu strengerem Gottesdienst zusammengeschlossen sind — und weil auch hier sich manchmal Kostbarkeiten häufen, die den Pöbel zur Plünderung anreizen können. Geld und Gut besitzen, aber keine Waffen, das ist noch immer eine gefährliche Art von „Wohlstand“ gewesen und hat nicht nur die Diener Gottes nach dem alten Buchstabengesetz viel Blut gekostet, sondern so manches Mal auch die Gottesdiener im Neuen Bunde, in Bauernkrieg, Bildersturm- und Revolutionszeiten. Noch gründlicher trennend aber als die Aussonderung durch das Äußere und durch das Zusammenhausen wirkt die doppelte Aussonderung durch das Verbot der Versippung und erst recht durch das der gemeinsamen Mahlzeiten in Gestalt der Pflicht für den gesetzestreuen Juden, nur koshere, das heißt im Sinne des Gesetzes „reine“ Speisen zu essen. Die faktische Unmöglichkeit verbrüdernder Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden hat das alte Gottesvolk vielleicht mehr aus den Völkern herausgesondert als irgend etwas sonst.

Und so lebte dieses Volk unter den andern, in ihrer Mitte, aber doch von ihnen getrennt, manchmal wohlhabend, aber doch immer wehrlos, mit einem Heils- und Heiligkeitenauftrag, aber doch mit so besonderen Vorstellungen vom Heilsweg, daß von diesen Vorstellungen immer nur wenige angezogen werden konnten, viele abgestoßen werden mußten; vollends gerade seitdem Heiden in Menge dasselbe Gotteswort anerkannten wie die Juden, es aber genau entgegengesetzt verstanden! Und gar erst recht, seit ein mehr als fragwürdiger bischöflicher Byzantiner Höfling als erster die unbiblische Verleumdung vom „Gottesmord“ gegen die Juden geschleudert hatte! (Eusebius). Da half es nichts, daß Jesus Christus selber am Kreuz, daß der Apostelfürst Petrus ihnen in der Halle Salomons ihre Unwissenheit bezeugte und der Heidenapostel Paulus sich anschloß; half nichts, daß ein Kirchenlehrer wie Augustin (in Ps. 65, 5) ausdrücklich gegen den Widersinn dieses Wortes vom Gottesmord protestierte. Das Wort war doch viel zu schön für den Pöbel, der einen Vorwand brauchte, um seine niedrigsten Instinkte an den Wehrlosen auszutoben! Und genügte der alte „Gottesmord“ nicht, so tat es die „Hostienschändung“ oder die „Verwendung von Christenblut“. Tat es? Tut es noch bis heute, wie vor wenigen Monaten in diesem Lande gerichtsnotorisch wurde. Und für die vermeintlich „Gebildeteren“ taten es andere Fälschungen wie die „Protokolle der Weisen von Zion“. — Ja, was gibt es denn dem Ähnlicheres als die Fülle von Verleumdungen und Legenden, wie sie jahrhundertlang gegen die Jesuiten verbreitet wurden und zweifellos im Flüsterton auch heute noch mancherorts verbreitet werden? Blicken wir aber auch auf die andere Seite! Wie muß denn empfinden, wer ständig ausgesondert gleichsam auf dem Präsentierteller lebt und sich gerade von den Minderwertigsten verspottet, verdächtigt, vielleicht verfolgt sieht? Muß er nicht ein gestörtes, manchmal übertriebenes, manchmal erschüttertes Selbstbewußtsein ent-

wickeln? Muß er nicht manchmal wünschen, bloß Mensch unter Menschen sein zu dürfen, die Kennzeichen abzulegen, welche ihn aussondern, nicht als „Priester“ zu erscheinen, nicht als „Jude“, einfach als einer von vielen?

Und vollends, wenn einen das „Joch des Gesetzes“ zu sehr drückt oder wenn einem die Last der Gelübde zu schwer wird, wenn er abfällt und doch das unauslöschliche Siegel nicht loswird; wenn er nicht mehr Priester sein will und doch ewig der abgefallene Priester bleibt; wenn er nicht mehr zu Israel gehören will und doch mit jedem angenommenen Namen für die andern der „Jude“ ist und zuletzt auch vor sich selber der Mensch mit diesem Jahrtausenderbe bleiben muß — sind nicht auch dann die dadurch entstehenden Konflikte mit sich und den andern nirgends ähnlicher als beim Israeliten und beim Kleriker?

Reichen diese Ähnlichkeiten nicht sogar bis in den Bereich der Witze hinein, weil nur der Priester den Priester, nur der Jude den Juden so gut kennt, daß ihm jene Stellen auffallen, wo die Größe der Verpflichtung mit der Kleinheit allen Menschentums in solchen Konflikt gerät, daß wir darüber nur lachen können — um nicht über uns weinen zu müssen?

In einer jüdischen Legende heißt es: „Israel hat Fehler ohne Zahl, gehaßt aber wird es wegen seiner Tugenden.“ Welcher Gläubige nun wollte im Ernst bestreiten, daß auch der christliche Priester nicht wegen seiner „unzähligen Fehler, Sünden und Nachlässigkeiten“ gehaßt wird, die er täglich beim Opfergang bekennt? Das alles sind Vorwände, leider allzuoft bequem gemachte Vorwände, bei den Priestern wie auch bei den Juden. Aber der tiefste Grund des Priesterhasses wie des Judenhasses ist nicht dieses oder jenes Versagen des Priesters oder des Juden auf dem vorgeschobenen Posten der Menschheit, auf den sie beide gestellt sind. Der tiefste Grund des Antiklerikalismus wie des Antisemitismus ist der Aufruhr gegen den Gott, als dessen Zeugen der Priesterstand und das Priestervolk unter den Menschen stehn.

Ob man an diesen Gott glaubt oder nicht, das wird für jeden einzelnen Menschen von sehr vielen und sehr verschiedenen Umständen seines Lebens abhängen. Gerade wer als Christ den Glauben für ein Gnadengeschenk hält, der wird sich hüten, von vornherein über irgendeinen andern abzusprechen, dem dieses Geschenk nicht, vielleicht noch nicht, zuteil ward. Davon, ob einer glaubt und was einer glaubt, wird natürlich auch abhängen, ob er zu den Dienern des Gottes, den Jesus Christus Seinen Vater nannte, ein engeres oder lockeres Verhältnis hat. Der diabolische Haß aber, der gegen diese Gottesdiener aus Haß gegen diesen Gott in der Hitler-Zeit gesät wurde, der wird heute wohl von allen Menschen, die guten Willens sind, mit letzter Entschiedenheit abgelehnt; damit will kein anständiger Deutscher mehr das geringste zu tun haben. Ganz genau im gleichen Sinne und aus dem gleichen Grunde ist der diabolische Judenhaß, der Antisemitismus, eine Haltung, die der anständige Deutsche zu scheuen hat wie die Pest; und vollends der Christ. Denn der Christ glaubt an das Wort, das der lebendige Gott zu Abraham und zu seiner Nachkommenschaft gesprochen hat: Ich segne, die dich segnen, und die dich verfluchen, verfluche Ich (Gen. 12, 3). Wie auch Christus dann zu den Aposteln und ihren Nachfolgern sprach: Wer auf euch hört, hört auf mich. — Wer die Jünger beschimpft, der schmäht den Meister; wer die Juden verleumdet, der lästert Gott.

2. Altchristlich-jüdisches Gegenüber in neuem Licht*

(Ein Buchbericht)

Wer von den heute landläufigen Darstellungen der Kirchengeschichte (beider Konfessionen) Antwort auf die Frage erwartet, wie sich seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 die Beziehungen zwischen Christen und Juden entwickelt haben, der wird meist bitter enttäuscht werden. Zusammenhängende Betrachtungen darüber finden sich so gut wie nirgends; man muß sich einschlägige Einzelbemerkungen mühsam zusammensuchen; etwa da, wo von judaisierenden Christen, wo von Juden als Verfolgungsanstiftern, wo später von christlichen Gewalttaten gegen Synagogen wie gegen Heidentempel die Rede ist.

Inzwischen sind aber führende Forscher wie Erik Peterson zu der Überzeugung gelangt, daß man nicht etwa nur das Neue Testament, sondern auch noch die gesamte Früh- und Hochpatristik, Lehre und Leben der Väterzeit bis ins fünfte Jahrhundert, überhaupt nicht wirklich verstehen kann, wenn man das gleichzeitige Weiterexistieren starker zwischen Talmud-Judentum und Christentum in der Mitte stehender jüdischer Geistesströmungen einerseits und stark jüdisch beeinflusster christlicher Tendenzen, vor allem unter den aramäisch sprechenden Syrern, auf der anderen Seite ignoriert. Leicht zugespitzt wird man sagen dürfen, daß mehrere Jahrhunderte hindurch christliche *Orthodoxie* (also: rechte *Lehre*) und jüdische *Orthopraxis* (also: rechtes Leben gemäß Gottes Geheiß) keineswegs miteinander unvereinbar schienen und erst die Fixierung des christlichen Dogmas in der Sprache griechischer Philosophie etwa seit dem Konzil von Chalcedon 451 und die des jüdischen Gesetzesverständnisses in der talmudischen Kasuistik etwa gleichzeitig die für anderthalb Jahrtausende seitdem endgültige Scheidung der miteinander zerfallenen beiden Gottesvölker besiegelt hat, von der wir noch nicht wissen, *wann* und *wie*, nur — im Glauben! —, daß sie aufgehoben werden wird von dem Gotte Selbst, Den beide anbeten.

Angesichts dessen ist es überaus verdienstlich, daß ein französischer Forscher, Marcel Simon, eine ausführliche „Studie über die Beziehungen zwischen Christen und Juden im Römischen Reich (135—425)“ unter dem Titel „*VERUS ISRAEL*“ vorgelegt hat (Paris 1948, E. de Boccard, 475 Seiten), von deren Ergebnissen wir wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung etwas eingehender berichten wollen, als es sonst hier üblich ist. Der erste von den weitverbreiteten Irrtümern, die Simon widerlegt, ist die Meinung, schon seit den drei großen militärischen Niederlagen im Titus-, im Trajans- und im Hadriankrieg (70, 117 und 135 nach Christo) habe sich „das Judentum“ sofort talmudisch abgekapselt, die Brücken zum Hellenismus rigoros abgebrochen, womöglich gar auf den in der Apostelzeit so eifrig betriebenen Proselytismus (Matth. 23, 15) fast oder völlig verzichtet. Von alledem kann keine Rede sein. Nicht nur haben die Juden bis über die Mitte des ersten Jahrtausends hinaus auf die Gewinnung „gottesfürchtiger Heiden“ zum wenigsten für die Einhaltung der „noachischen Gebote“ (Gen. 9, 4; vgl. Apg. 15, 29!) größten Wert gelegt und nur sehr zögernd unter dem kombinierten Druck äußerer Verbote, wachsender Erfolglosigkeit und „orthodoxer“ Erstarrung in den eigenen Reihen darauf verzichtet. (Und zwar erst vom Spätmittelalter an, wie inzwischen von J. Katz, *Exclusiveness and tolerance*, Oxford 1961, nachgewiesen wurde; Zusatz 1962.)

Mit jenem ersten Irrtum aber fällt automatisch auch die Meinung, es hätte seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts keine eigentliche Diskussion zwischen Christen und Juden mehr gegeben; die verschiedenen christlichen Schriften „*Adversus Iudaeos*“ seien sozusagen nur fiktiv adressiert, was in allem Ernste ein so umfassender Kenner wie Harnack noch behauptete. Simon weist demgegenüber nach, besonders etwa aus Johannes Chrysostomus' antiochenischen Predigten gegen die

Juden, daß vielmehr eine höchst intensive Auseinandersetzung zwischen den beiden Religionsgemeinschaften stattgefunden hat. Zum Teil sprachen noch damals christliche Lehrer von unbestrittener „Rechtgläubigkeit“ bei der Darlegung ihres Glaubens geradezu eine „jüdische“ Sprache, etwa der in Persien lebende Syrer Aphraates im vierten Jahrhundert, wo er Christi Gottessohnschaft mit lauter Argumenten im Stil von Joh. 11, 34 ff. verteidigt, das heißt ohne jeden Rückgriff auf die metaphysische Spekulation seiner griechischen Zeitgenossen spricht (p. 193). Andererseits ist es in der von Bousset als jüdisch nachgewiesenen Gebetssammlung des 7. Buchs der sogenannten „Apostolischen Konstitutionen“ möglich, daß Abrahams „Glaube“ gerühmt wird, der sich zur „Erkenntnis“ (Gnosis) entfaltet — als spräche Paulus selbst! Nicht nur vierzig Jahre zwischen 30 und 70, allenfalls 100 Jahre bis zu Bar Kochba, nein, vierhundert Jahre blieben Kirche und Synagoge im echten Gespräch, wenn auch im Streitgespräch; vierhundert Jahre brauchte das Judentum, um alle die eigenen Entwicklungsmöglichkeiten allmählich abzudrosseln, die etwa von der altsynagogalen geistlichen Schriftauslegung des Hohenliedes zur altkirchlichen der ganzen Bibel führten, oder von der jüdischen Spekulation über die uranfängliche „Weisheit“ bei Gott zur christlichen über den ewigen Logos. Und vierhundert Jahre brauchte das Christentum, bis gegenüber den „älteren Brüdern“ an die Stelle der suchenden Liebe und des heiligen Zornes bei Jesus, bei Paulus und noch bei Justin, fast nur noch Äußerungen ablehnenden Hasses und Taten unheiliger Gewaltanwendung getreten waren, etwa in Gestalt jener Synagogenbrandstiftungen, deren eine (in Kallinikum am Euphrat) kein Geringerer als Ambrosius gegen die berechtigten Sanktionen des Kaisers Theodosius nur zu erfolgreich verteidigt hat.

Simons redliches Bemühen um vorurteilsfreie Darstellung dessen, was zwischen Christen und Juden in jenen Jahrhunderten wirklich vorgegangen ist, zeigt sich besonders schön, wo er betont, daß erst längere Zeit nach Konstantin, von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an, die juristischen Schikanen gegen das Judentum auf breiter Front einsetzten, „mehrheitlich nach der Regierung *Julians*“; sie erklären sich teilweise durch die Reaktion des christlichen Kaisertums gegen jenes die Juden begünstigende Politik“ (p. 269). Überhaupt wird vollkommen klar, daß, wenn es kein göttliches Gebot gäbe, sich nicht zu rächen (Lev. 19, 18) und selbst die Feinde zu lieben, „die Juden“ jener Jahrhunderte „den Christen“ nichts vorzuwerfen hätten. Angefangen von der täglichen Verwünschung der „*Minim*“ (und das *sind* die Christen, bestätigt Simon!) im „Achtzehnbittengebet“ bis hin zur tausendfältigen Ausnutzung der eigenen gesetzlich privilegierten Stellung als „*religio licita*“, ja zu gelegentlicher (wenn auch nur selten systematischer) eigentlicher denunziatorischer Betätigung haben die Juden mit einigermaßen allen juristisch erlaubten Mitteln gegen die Christen gekämpft — und dann diese jenen leider Gleiches mit Gleichem vergolten, als sich politisch das Blatt gewendet hatte. Tatsachen, über die man nicht durch „philosemitische“ Beschönigung hinwegkommt, wie sie Simon wiederholt Rev. Parkes vorzuhalten hat (p. 144, 263 A. 2, 272), sondern einfach durch die Erkenntnis, daß genau entsprechend die „christlichen“ Religionsparteien in der Zeit der Glaubensspaltung gegeneinander gewütet haben — und trotzdem jenseits der von beiden Seiten aufgehäuften Berge von Blutschuld aneinander schließlich die Besinnung auf das von beiden anerkannte Geheiß des lebendigen Gottes und die gemeinsame Not der letzten Jahrzehnte ein wahrhaft brüderliches Verhältnis zueinander über alles noch Trennende hinweg ermöglicht haben. Wenn Christen und Juden endlich anfangen, wie Protestanten und Katholiken, einander nicht mehr alte und neue Schuld gegenseitig vorzurednen und daraus Forderungen aneinander abzuleiten, sich vielmehr jeder im eigenen Lager bemüht, mögliche künftige Verschuldung am getrenn-

* Nr. 8/9 z. z. O. S. 16 ff.

ten Bruder schon im Keime zu ersticken, importune opportune, dann und nur dann besteht die Aussicht, daß all jenes Böse, was zwischen beiden geschehen ist, nicht länger fortzeugend weiteres Böses gebiert, sondern daß das Gute doch endlich voll erblüht, dessen Keime nun wahrlich zu keiner Zeit gänzlich erstickt gewesen sind — obwohl mit Bezug darauf Simons Darstellung entschieden ergänzungsbedürftig ist.

Gewiß, er erwähnt an zwei Stellen, daß auch antijudaistische kirchliche Zeugen die Existenz der Juden für notwendig erklären (p. 119) und vor allem für sie beten heißen (p. 271, *Hieronymus*: „Wir sind nur die Zweige, jene die Wurzel; nicht fluchen dürfen wir den Wurzeln, sondern beten sollen wir für unsre Wurzeln!“). Aber die eigentliche positive Seite der christlich-jüdischen Dialektik kommt doch bei Simon entschieden zu kurz, indem (p. 245) von einer erst mit dem Überwiegen im Heidentum geborener Christen sich allmählich verbreitenden christlichen Judenfeindschaft gesprochen und völlig ignoriert wird, daß gerade schon im Ursprung des Neuen Bundes jüdisch-prophetischer Zorn über das eigne Volk ebenso unzweideutig laut wird wie jüdisch-prophetische Zuversicht auf dieses Volkes unauslöschliche Erwählung; daß aber auch später dieser Erwählungsglaube für das Alte Israel mindestens in der Gestalt jener erhörungsgewissen Fürbitte „überwintert“. „Unsere gesamte eigne Hoffnung ist mit der verbleibenden Heilserwartung Israels verknüpft“, müssen wir hier *Tertullian* (Pud. 8) aus einem weiteren ähnlichen Werke zitieren, das unter diesem und manchem andern Gesichtspunkt eine unentbehrliche Ergänzung desjenigen von Simon darstellt: *Albrecht Oepke*: „Das Neue Gottesvolk“ (C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950, S. 285)¹. Zeitlich sehr viel weiter, nämlich über das ganze Mittelalter hinweg bis zu Luther ausgreifend, verdeutlicht Oepke, wie das Neue Volk das Alte doch tiefer gewinnen zu sollen als ersetzt zu haben gewiß ist, während Simon fast nur den letzteren Aspekt vor Augen hat. Freilich verfällt nun auch Oepke wieder einer ge-

wissen Einseitigkeit. Sein Anliegen verrät der Satz über Justinus Martyrs „Dialog mit dem Juden Tryphon“: „Justin streitet nicht mit Hilfe des Alten Testaments, weil er die Synagoge bekämpft, sondern er bekämpft die Synagoge, weil er den Bund für die Kirche reklamiert“ (S. 253). Ähnlich hätten schon Barnabas- und Hebräerbrief nicht eigentlich die Juden oder den Abfall von Christen zu ihnen bekämpfen, sondern ausschließlich ihren Glaubensgenossen das frohe Bewußtsein vermitteln wollen, das wahre und einzige „Neue Gottesvolk“ zu sein, Verus Israel, Erben der Verheißung. Damit ist etwas gesehen und gesagt, das zweifellos zum rechten Verständnis aller jener frühchristlichen Dokumente dazugehört; nur ist es überspitzt gesagt. Wir meinen in unserer deutschen Neubearbeitung von Barnabas-Brief und Justin-Dialog („Kirche und Synagoge“, Olten 1945) gezeigt zu haben, daß gerade in diesen beiden Dokumenten ohne jeden Zweifel entweder in der Defensive judaistische Strömungen bekämpft werden (jene, die sagen: „Ihr Bund ist unser Bund“ nach Barn. 4, 6) oder in der Offensive Menschen aus dem Alten Bundesvolke für das Neue gewonnen werden sollen (Justins Schlußwort Dial. 142, 2). Das wird auch bei Simons gesamter Behandlung dieses Schrifttums vollkommen deutlich. (Obwohl er die leisen und doch eindeutigen Untertöne christlicher Hoffnung für die Juden bei Barnabas ebenso überhört wie Oepke.) Es ist also zwar durchaus richtig, zu betonen, daß alle diese Autoren enthusiastisch den Gottesvolkcharakter der Kirche verkünden wollen; nur besteht damit zusammen durchaus eigenständig in der Regel auch jene andre Absicht, die Juden zu widerlegen, ihrer Propaganda zu wehren, letztlich sie zu gewinnen.

Immer mehr freilich wurde die noch bei Justin unverkennbare brüderliche Werbungsabsicht durch den feindlichen Willen, zu triumphieren und zu besiegen, abgelöst, wie er seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts für fast anderthalb Jahrtausende bei den meisten vorwog. (Davon, doch auch von den rühmlichen Ausnahmen, an der Spitze Gregor I., spricht genauso rückhaltlos offen wie Oepke auch *P. Browe SJ*, „Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste“, Rom 1942.) Was in diesem Zeitraum geschah, das kann bei aller Zubilligung mildernder Umstände für die Zeitgebundenen der heutigen Christ nur mit tiefer Beschämung vernehmen, sobald es ihm einmal ungeschminkt dargestellt wird. Um so wertvoller wird ihm dann Oepkes Urteil auf Grund der Analyse speziell auch der mittelalterlichen einschlägigen Literatur sein: „Der Antisemitismus ist nicht eine Folge und Frucht antisynagogaler biblischer Theologie, sondern gerade die Vernachlässigung und Verkümmern der wahrhaft biblischen Dialektik zwischen Kirche und Synagoge hat ihm Auftrieb verschafft“ (S. 477). Bestätigt doch dieser Satz, daß wir zur endlichen Überwindung wenigstens des „Antisemitismus“ in den eigenen Reihen keineswegs etwa von der Fülle der uns in Jesus Christus gewordenen Gottesoffenbarung abzustreichen brauchen, sondern nur immer aufmerksamer hinhören müssen auf Gottes Wort, wie es uns schriftlich aufgezeichnet und mündlich überliefert ist. Dieses Wort verbürgt uns, daß es nicht ewig beim bloßen „Gegenüber“ der beiden Völker des Einen Gottes bleiben, sondern zuletzt „eine Herde sein wird und ein Hirt“ (Jo. 10, 16).

¹ „Den Gläubigen ist die Rede und Überzeugung ganz geläufig“ (!), „daß die Juden in der letzten Zeit vor dem Gerichte den Glauben an den wahren Messias annehmen werden“, zitiert auch *De civitate Dei* (20, 29) *Bernhard Blumenkranz* sorgfältig gearbeitete Basler Dissertation über „Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten“ (Basel 1946, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 218 Seiten) — obwohl er überflüssigerweise vermuten zu müssen meint, „mangelnder Erfolg in der Gegenwart“ veranlasse solche missionarischen Zukunftsperspektiven, die doch einfach neutestamentliche Selbstverständlichkeiten sind. Wichtig ist ferner B.s Hinweis, daß in der gemeinsamen Front mit ihnen gegen die Götzendiener auch Augustin die Juden als „Volk Gottes“ bezeichnet (S. 116), so sehr er andererseits dieses Prädikat für die Christenheit gegen jene beansprucht; es handelt sich hier eben um zwei Seiten desselben Sachverhaltes. Im übrigen wird nach kurzem Überblick über die voraugustinische lateinische Kontroversliteratur gegenüber den Juden Übersetzung und ausführliche Analyse der „Judenpredigt“ *Adversus Judaeos* (Patr. Lat. 42, 51 ff.) vorgelegt und mit Hilfe reichen Vergleichsmaterials gezeigt, daß auch Augustin hier eine scharfe Polemik geführt hat, wobei er in allem Wesentlichen der Überlieferung folgte, einen Gedanken aber erstmals fand: daß die Zerstreuung der Juden „nicht so sehr eine Strafe als eine zweckdienliche Fügung zur Ausbreitung des Christentums“ gewesen sei (S. 176) — eine sicherlich richtige und wichtige Feststellung.

3. Zwei Glaubensweisen*

Ein Buchbericht über Martin Buber*

Unter Christen wie auch unter Juden hat in den letzten Jahrzehnten eine derart tiefe Besinnung sowohl auf die Grundlagen der jedem von beiden eignen Religion für sich genommen, stattgefunden, wie auch auf das beiden Gemeinsame und das beide Unterscheidende, daß wohl von einer völlig

erneuerten Gesprächssituation gesprochen werden kann. Das heißt keineswegs, daß schon eine wesentliche gegenseitige Annäherung stattgefunden hätte. Aber ähnlich wie sich die frühere katholisch-kulturprotestantische Polemik in ein echtes Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen zu verwandeln begonnen hat, worin man einander nicht mehr wechselweise „Zersetzung der Gesellschaft“ von der einen

* Nr. 10/11. III. Fg. 1950/1951. S. 18 ff.

und „Knebelung jeden Fortschritts“ von der andern Seite vorwirft, sondern um die offenbarte Wahrheit von Christus ringt; ähnlich beginnt die Oberflächenpolemik zwischen Christen und Juden bei den Besten beider Lager einem aufeinander Hinhören und zueinander Hinreden echten Glaubensgesprächs Platz zu machen. Über einige deutsch- und fremdsprachige Werke von beiden Seiten soll im Folgenden etwas eingehender berichtet werden, um aus ihrem reichen Gedankengehalt auch solchen, die sie nicht selbst lesen können, das Nötigste zugänglich zu machen: Es handelt sich um Werke von *M. Buber*, *J. Bonsirven*, *W. D. Davies*, *J. Daniélou*, *H. de Lubac* und *J. Schildenberger*, aus deren Reihe wir zunächst „Zwei Glaubensweisen“ von *Martin Buber* (Zürich 1950, Manesse-Verlag) würdigen möchten; besonders eingehend nicht nur, weil darin eine breitere Ausführung der von Buber im Briefwechsel mit dem Berichterstatter in diesem Rundbrief (Nr. 5/6, S. 20 ff.) angedeuteten Gedankengänge enthalten ist, sondern vor allem, weil uns scheint, daß der Christ manches am Werden und dann auch am Wesen des eignen Glaubens besser versteht, wenn er das, was dieser Jude davon zu sagen hat, möglichst unbefangen aufnimmt¹.

I.

Um als Christ zu verstehen, was *Buber* als Jude hier bietet und bieten kann, um also nichts Unbilliges von ihm zu verlangen, muß man sich zunächst klarmachen, wie verschieden von dem unsern sein Standort und also sein Gesichtsfeld in diesen Dingen ist. Der im Neuen Testament wirklich heimische *genuine* Christ kann genau wie der an Jesus Christus gläubig gewordene Jude — von Paulus bis Bergson — nur „erfülltes Judentum“ im Christentum erblicken, Blüte und Frucht dessen, was im Alten Bunde Same, Wurzel, Stamm und Knospe war; der dezidierte Jude dagegen wird, solange er ein solcher ist, bestenfalls Pauli wahrhaft übernatürliches Bild vom Ölbaum renaturalisieren und also sagen können, einige Zweige vom edlen Ölbaum Israel seien dem wilden Heiden-Oleaster aufgepfropft worden und hätten dessen Früchte wenigstens bis zu einem gewissen Grade veredelt, wenn auch noch immer ein Wesensunterschied zwischen diesen und denen des originalen Gewächses bestehe. Dann wird er versuchen, diesen Wesensunterschied an möglichst zentraler Stelle aufzufinden und besonders auch zu verstehen, inwiefern es eigentlich wohl schon im Sinne dieses Unterschieds denaturierte Zweige Israels gewesen seien, die als dafür besonders geeignet von Gott zur heilbringenden Aufpfropfung auf den Oleaster verwendet erschienen. Aus einer derartigen Perspektive nun etwa dürfte *Buber* der Unterschied zwischen den zwei von ihm angenommenen Glaubensabarten als vermeintlicher Wesensunterschied zwischen jüdischer „*Emuna*“ und christlicher „*Pistis*“ vor Augen gekommen sein. (Wo wir höchstens Akzentunterschiede zu sehen vermögen.)

Unter Glaube als *Emuna* versteht er das reale Vertrauensverhältnis zu einem (göttlichen) Gegenüber, in welchem sich der rechte Israelit befinde; unter Glaube als *Pistis* jene intellektuale Anerkennung eines (von Gott offenbarten) Sachverhalts, zu der sich der Christ bekehrt habe. (Nachdem er den Sachverhalt „bis Damaskus“ nicht wahrhaben wollte.) Als Beleg für die *Emuna* dienen Stellen, wo dieses „Glauben“ absolut ausgesagt wird (also nicht als Glauben „an“ jemand oder gar etwas); aus dem Alten Testament, zum Beispiel Is. 7, 9: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (*Buber*: „Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut“) und Hab. 2, 4: „Es wird der Gerechte aus dem Glauben das Leben haben.“ (Aus

dem NT Mark. 9, 23; dazu unten mehr.) Zum Unterschied von der *Emuna* sei nun die griechisch dafür unterschobene *Pistis* nicht „ein Stand, in dem man steht“, sondern „ein Begebnis, das sich an einem begeben hat“ (als Gnadengeschenk) und in *einem* damit „ein Akt, den man vollzogen hat und vollzieht“ (S. 34).

Daß es einen gewissen Unterschied zwischen — pflegen wir zu sagen — dem Glauben als *fiducia*, Vertrauen, einerseits und der *fides qua creditur*, dem das Offenbarte anerkennenden Glauben als Willensgehorsam gibt, ist unzweifelhaft richtig. Daß der letztere bei der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie schon im vordchristlichen Spätjudentum allmählich hervortreten begann, schreibt *Buber* selbst. Soweit er nur deutlich macht, daß es im Alten Gottesvolke gewissermaßen diesseits intellektueller Zweifel (gleichsam als zweite „Natur“ im Sinne von Röm. 11, 24!) so etwas wie ein Selbstverständlichfinden der Existenz Gottes gibt, soweit ist hier dankbar und respektvoll von dem „älteren Bruder“ zu lernen, zu dem ja der Vater sagt: „Du bist allezeit bei mir...“ (Luk. 15, 31). Aber welch ein Mißverständnis des Christlichen beginnt nun, wenn er in diesem Zusammenhang schreiben kann:

„Die Scheidung, die in der Schrift Israels angesagt wird, kann keine zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden sein, weil es hier keine Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens gibt. Die Scheidung, die hier gemeint ist, vollzieht sich zwischen denen, die ihren Glauben“ (!) „wirklichmachen und denen, die ihn nicht wirklichmachen... in dem ganzen Leben des ganzen Menschen, also in der aktuellen Gesamtheit seiner Beziehungen, nicht zu Gott allein, sondern auch zu dem ihm angewiesenen Weltbereich und zu sich selbst. Die Werke Gottes wirkt danach ein Mensch in dem Maße, als sein Glaube in allem *wirkend* wird“ (S. 38 f.; Hervorhebung von uns).

Ja, was in aller Welt andres besagt denn die Wendung vom rettenden „*Glauben*“, der sich durch Liebe *auswirkt*“ in Pauli Galaterbrief? (5, 6). Und was meinen die Evangelisten andres, wenn sie „*Glauben*“ in diesem vollen Sinne als „Gotteswerk“ preisen? (Joh. 6, 29, wogegen B. oben sich abzugrenzen meint).

Weil das Tun dem Sein erst folgt (*agere sequitur esse*), darum muß — bei Israel wie sonstwo — zuerst einmal der Anerkennungsglaube (ausdrücklich oder implizit) da sein, damit der Vertrauensglaube nicht zur selbstbetrügerisch objektlosen „Gläubigkeit“ entartet, sondern unter dem offenbarten Gottesgebot seiner Auswirkung in der Gottes- und Nächstenliebe steht. Wo diese Auswirkung fehlt, da warnt dann das Wort: „Die Teufel glauben auch — und zittern“, das im Jakobus-Brief (2, 19) steht, der jüdischsten, bergpredigtnächsten und ebendarum — gestehen wir — für uns schönsten aller Episteln, vor deren unmittelbar zu Herzen gehender Schlichtheit aller funkelnde Glanz der paulinischen Dialektik verblaßt. (So unentbehrlich doch auch diese war, um alles Sagbare von Gottes Wort in armen Menschenworten zu sagen.)

Diese einfache Tatsache, daß Jakobus, der Sohn des Alphaeus und Vetter (biblisch „Bruder“) Jesu Christi, Führer der auch im Sinn des Buchstabengesetzes treuen Kreise der Urkirche und gewissermaßen Nachfolger Petri als Bischof von Jerusalem, das, was *Buber* als bloße *Pistis* bezeichnet, offensichtlich kennt, aber isoliert für den Christen genauso ungenügend findet wie *Buber* mit Recht für den Juden — scheint uns die Unmöglichkeit des Versuches zu beweisen, die *christliche* *Pistis* im großen ganzen auf diesen Anerkennungsglauben reduzieren zu wollen; genau wie schon Pauli Wort an die Galater zeigte, daß sie als „*fides formata*“, das heißt in ihrem Vollsinn genommen, viel mehr ist. Aber damit ist freilich noch keineswegs erschöpft, was wir von *Buber* lernen können — und zu ihm zu sagen haben.

II.

Schön und eindrucksvoll ist es, wie *Buber* als jüdischer Mensch tief innerlich mitschwingend die Entwicklung der „Messiasgestalt Israels“ bis zur Zeit Jesu darstellt (S. 111–116). Da war zunächst vor dem Exil „der erfüllende König“, der Sohn

¹ Daß jeder von beiden Partnern solchen Gesprächs „in einem gewissen Sinne *pro domo* zu reden nicht vermeiden kann“, auch wenn er noch so redlich nur „*pro veritate*“ zu reden bemüht ist, meinen wir trotz B.s entgegengesetzter Ansicht (S. 110 A) illusionslos anerkennen zu müssen: Wem sich dank reiflichem Erwägen ein bestimmtes Gesamtverständnis der Wirklichkeit als wahr aufdrängt, der muß eben um der Wahrheit willen manche isoliert für sich genommen mehrdeutigen Sachverhalte im Sinne dieses Gesamtverständnisses (also *von außen* gesehen: „*pro domo*“) interpretieren — bis etwa dabei derartige Gewaltigkeiten herauskämen, daß er an der Wahrheit jenes Gesamtverständnisses redlicherweise nicht mehr festzuhalten vermöchte.

Davids und Gesalbte Gottes, der das Gottesreich der Gerechtigkeit auf Erden verwirklichen soll. Seit dem Exil aber entsteht die Vorstellung vom messianischen „Gottesknecht“ (Is. 42. 49. 50. 52/53) als zunächst verborgen und verkannt leidendem, dann aber von Gott triumphal „offenbartem“. Und in der Makkabäer-Martyrerzeit kommt es gar schon zu der Erkenntnis: „Die Erde kann nicht . . . von der Erde aus erlöst werden“, über das kanonische Offenbarungsbuch von Daniel und das apokryphe von Henoch kommt es zur Vorstellung „einer himmlischen Präexistenz des messianischen Menschen“ (S. 114). Hier ist „der Aufsteigende mit dem Niedersteigenden zu einer irdisch-himmlischen Lebenszweiheit verwoben. Diese findet Jesus in der Volksvorstellung vor“ (S. 115), und darum — sagen nun *wir* — bedurfte es nur noch eines letzten *kleinen* Schrittes, um die Apostel und jene „Myriaden“ *gesetzestreu*er Juden, von denen Jakobus als von Gläubig gewordenen spricht (Apg. 21, 20), bis zur zunächst mehr ahnend impliziten als wissend ausdrücklichen Anerkennung der Gottheit dieses vom Himmel Herabgekommenen, vom Tod Erstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen zu führen. Auch *Buber* nun redet hier von einem „letzten Schritt“; aber er meint, daß dabei — der bisherige „Grundcharakter des Messias, als des aus der Menschheit Steigenden und Ermächtigten, durch einen *essentiell* anderen *verdrängt* wurde: ein Himmelswesen, das sich zur Welt herabsenkt . . .“ (S. 116), weil der dezidierte Jude nicht zu fassen vermag, daß dies keine „Verdrängung“, sondern nur eine im Vorbereitungsstadium von ihm selbst aufgezeigte Vervollständigung der Gestalt des Messias als eines *essentiell* wahren Menschen durch ebendiesen als *essentiell* wahren Gott in einer und derselben Person gewesen ist.

Wohl am nächsten kommt *Buber* dem verstehenden Nachvollzug des Ereignisses, das sich damals in den an Jesus gläubig werdenden Juden abspielt, bei seiner Betrachtung dessen, was das Evangelium nach Johannes als inneren Vorgang im „ungläubigen Thomas“ vor seinem Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott“ angesichts des Auferstandenen voraussetze (Joh. 20, 28). Man müsse sich vergegenwärtigen, „daß die Auferstehung eines *einzelnen Menschen* nicht zum Vorstellungskreis jüdischer Glaubenswelt gehört“. (Darum ja gerade im Evangelium nach Matthäus — 27, 52 f. — der Hinweis auf den, gewissermaßen „*Anbruch der allgemeinen Auferstehung*“ bei der besonderen Jesu Christi!) „Wenn ein einzelner als einzelner auferstanden ist, besteht eine Tatsache, die in dieser Glaubenswelt keinen Raum findet. Thomas denkt nicht daran, deren Vorstellungskreis zu erweitern . . . Was er blitzartig denkt, ist anscheinend: da kein *Mensch einzeln* auferstehen kann, ist dieser da“ (Gott, erwarten wir; aber *Buber* fährt fort): „kein Mensch, sondern ein Gott; und da er für ihn *der Mensch*, sein Mensch, gewesen war, ist er nun sein Gott. Aber damit bricht für den Thomas der Erzählung die jüdische Glaubenswelt, die keinen Gott außer Gott kennt, mit einem Male zusammen. Unter allen Jüngern Jesu ist er der erste Christ im Sinn des christlichen Dogmas . . .“ (S. 130 f.).

Richtig gesehen erscheint uns hier, was tatsächlich die Auferstehung Jesu Christi als Erweis Seiner Gottheit bedeutet: Gott allein erweckt Tote, einzelne Verstorbene auf begrenzte Frist schon durch Propheten (Elia, Elisa) im Alten Bunde, alle Toten (vorweg die Gerechten) zu ewigem Leben (oder dem „ewigen Tod“) am jüngsten Gericht. Wenn Einer aus Sich Selbst dem Grab entsteigt, dann ist in Ihm die Gottheit einzigartig gegenwärtig. Und das braucht nun gar nicht „blitzartig“ gedacht worden zu sein; das ist der naturgegebene Gesprächsgegenstand der Osterwoche zwischen Thomas und seinen Mitaposteln, die den Erstandenen ja schon vor ihm gesehen haben, insbesondere jenen dreien, die seinerzeit auf dem Berge den Verklärten schauen und ja schon damals so viel von Dessen einzigartiger Gottessohnschaft erfassen durften, daß der greise Petrus in seinem letzten Vermächtnisbrief diese frühere Szene und nicht die spätere bloße Bestätigung durch das Auferstehen Desselben Herrn seinen Lesern als die primäre Erfahrungsgrundlage seines Glaubens bezeugt. (2.

Petr. 1, 16—18; wer anders als der Apostel und Augenzeuge selbst kann gerade diese Sätze inspiriert haben, die ein für alle andern hinter der Auferstehung völlig zurücktretendes Ereignis als fundierendes erklären!) Wieso nun freilich mit Thomas' Ja zur Folgerung seiner Amtsbrüder für ihn (und diese und dann jene „Myriaden“) ein *Zusammenbruch* der jüdischen Glaubenswelt statt vielmehr eines *Erfülltwerdens* ihrer Verheißung verbunden sein soll, das ist wohl nur zu verstehen bei radikaler Elimination ihres von *Buber* selbst skizzierten diesem Moment Entgegenreifens — und überdies bei der Einführung des Begriffs eines angeblichen „*binitarischen Gottesbildes*“, aus dem die der Urkirche so über alle Maßen wichtige „Dritte Person“, der Heilige Geist, entfernt ist. Dank dessen Einwohnung in der Kirche, im Neuen Gottesvolke, sind nämlich Alternativen kraft aus dem Zusammenhang gerissenen Evangeliumsstellen wie *Bubers* Auffassung, daß „bei Johannes *nur* noch Jesus selbst eine Gottessicht hat“ (trotz Apg. 22, 4!), *nur* Er Gottes Sohn genannt werde (trotz Joh. 1, 12 f.; Röm. 8, 14 ff.), für den Gesamtbestand des allgemeinen christlichen Depositum fidei einfach unhaltbar.

Man darf aber die Verfechtung solcher Unhaltbarkeit nicht so sehr *Buber* persönlich zur Last legen als vielmehr jenen ausgesprochen protestantischen Bibelkritikern, auf deren ebenso scharfsinnige wie leider oft unerleuchtete Forschungsarbeit (in zahlreichen Einzelheiten Fundgrube, aber erschütternd ganzheitsblind) er verständlicherweise zurückgegriffen hat. In verhängnisvollem gegnerischem Zusammenspiel mit einer intellektuell unredlichen apologetischen Harmonistik, wie sie einst *Lessing* an Pastor Goetzes Beispiel verspottete, haben diese nichtjüdischen Kritiker dem dezidierten Juden längst die Mühe abgenommen, die Thomas-Frage nach der leibhaften Wirklichkeit der Auferstehung Jesu von Nazareth überhaupt im Ernst zu stellen; daß das ein frommes Märlein sei, hält er sicherlich guten Glaubens für längst wissenschaftlich entschieden und also sich nicht auf bei der Prüfung einer Tatsache, deren Anerkennung *seine nachchristlich-jüdische* Glaubenswelt von heute, *anders* als die *vorchristlich-jüdische* des Thomas vor 1920 Jahren, allerdings in sich „zusammenbrechen“ lassen würde. — Aber Gott hat offenkundig nicht den Weg gewählt, durch einen unanfechtbaren wissenschaftlichen Auferstehungsbeweis sein Volk zur Anerkennung Jesu als Gott und König zu zwingen; Er will es erst durch uns „eifersüchtig machen“ — Röm. 11, 11 — und ihm dann den — wissenschaftlich *unwiderlegbaren* — Glauben schenken, der als „Anerkennung, das Er ist“ — Hebr. 11, 6 — und „gekommen ist“ — 1. Joh. 4, 2 — beginnt und als liebereiches Vertrauen gipfelt, bis er jenseits dieses Aons ins Schauen übergeht.

III.

Inzwischen gilt es redlich und geduldig im Gespräch zu bleiben; nicht um den andern zu überreden, um „*Proselyten zu machen*“, sondern einmal, um im Sinne des ersten Petrus-Briefs (3, 15 f.), wo wir uns direkt oder indirekt gefragt finden, „sanftmütig Rechenschaft zu geben über unsre Hoffnung“, und dann auch, um womöglich wieder eine gemeinsame Sprache mit den getrennten Brüdern zu finden, was die Voraussetzung dafür ist, daß wir einst einmütig denselben Herrn bekennen können, wie es verheißen ist.

So dürfen wir auch da nicht die Geduld verlieren, wo das Bild, das man auf der andern Seite von unseren Größten hat, nicht mehr nur wesentlich unvollständig ist (wie das Jesu), sondern geradezu karikaturistische Züge annimmt, wie es nicht zufällig immer wieder mit dem Pauli vorzukommen pflegt. Wer die eigentliche wohlüberlegte Aussage des Apostels über sein Volk im Mittelstück des Römerbriefs (Kap. 9 bis 11) so versteht, wie es der Kommentar dazu in diesem Rundbrief (Nr. 5/6 und 7) entwickelt hat, der vermag ja nun wirklich nur zu staunen, wenn nach *Buber* in der paulinischen Geschichtsdiagnostik eine — wiewohl noch nicht säkularisierte — *Hegelsche „List der Idee“*, das heißt hier noch Gottes, „die Menschen und die Menschengeschlechter . . . verwendet und verbraucht . . . zu den oberen Zwecken“ (S. 87; vgl. S. 91) oder wenn gar „der Zorn des paulinischen Gottes . . . nichts Väter-

liches mehr“ haben soll (S. 143). Von der „urzeitlichen, geschichtlichen und ewigen Liebe Gottes zu seinem Geschöpf“ sage Paulus „fast nichts... mit Ausnahme etwa einer vereinzelt Erwähnung des um der Erzväter willen geliebten Israel (Röm. 11, 28)“. Nun, diese „vereinzelte Erwähnung“ steht nicht irgendwo, sondern am abschließenden Gipfelpunkt der einzigen überhaupt vorhandenen systematischen Erörterung Pauli über das Verhältnis Gottes zu Seinem Alten Bundesvolk; und sie ist nicht vereinzelt, sondern sie entspricht den — präsentischen und keineswegs nur futurischen — Aussagen, in denen, angefangen von dem gewaltigen Auftakt über die unverscherzbaren gottgegebenen Privilegien Israels (Röm. 9, 4 f.) immer und immer wieder das *Nichtverlorensein* dieses Volkes bezeugt wird (9, 6; 11, 1 f.; 11, 11 ff.). Auch die „erst“ eschatologische Rettung ist für Paulus kein bloßes „Einst“, sondern ein schon angebrochenes „Jetzt“ („damit auch sie *jetzt* Erbarmen erfahren“, Röm. 11, 31); und auch die vorangegangenen Generationen waren trotz allem „pädagogischen“ Gesetzesdruck (Gal. 3, 24) „die Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph. 2, 19; vgl. Luk. 15, 31). Daß Paulus mitten im von der andern Seite mit *allen* Mitteln (2. Kor. 11, 24 ff.; Apg. 21 ff.) geführten Kampfe gegen die verblendete Führerschicht seines Volks und ihre Mitläufer so unerschütterlich an Gottes unverrückbarer Liebe zu diesem Volke und an dessen Verheißung festhält, *das* ist das menschlich Erstauenswerte — biblisch Selbstverständliche.

Wenn es *Buber* verkennt, so ist ihm wieder zugute zu halten, daß er damit nur auf den „wissenschaftlichen“ Spuren eines protestantischen „Paulinismus“ wandelt, der sich ständig in der Gefahr befindet, in offen antialttestamentlichen Marcionismus überzugehen, wie *Harnack* ihn ungeschont vertreten hat. Natürlich stimmt es: „Mit Paulus ist Marcion nicht zu überwinden“ (S. 171) — wenn man einen „protestantischen“, einen entkatholisierten, undialektisch auf immer nur die *eine* Seite seiner Aussagen festgelegten Paulus herauspräpariert — der sich gerade gegenwärtig vorurteilsfreieren evangelischen Gelehrten als in Wahrheit nicht existent zu enthüllen begonnen hat.

Immerhin ahnt *Buber* trotz alledem, daß es neben dem so vereinseitigten „paulinischen“ Christentum und dem ihm kaum minder unzugänglich scheinenden johanneischen auch ein „petrinisches“ gibt, wie er es nennt; „wobei der etwas unbestimmte Begriff „Petrus“ für die unauslöschliche Erinnerung an die Gespräche Jesu mit den Jüngern in Galiläa steht“ (S. 171). Möchten doch der katholischen Christenheit die Denker und Verkündiger geschenkt werden, durch deren Sprache — ohne irgendwelche Preisgabe in der Zwischenzeit errungener dogmatischer Erkenntnis — die Stimme des Herrn in der unverkürzten Breite und Tiefe Seiner Selbstaussage so hindurchklänge, daß auch das jüdische Ohr nirgends mehr den vertrauten Ton verkennen könnte und spürte, daß nicht der protestantisch-hyperkritisch nach „der Herren eigenem Geist“ zurechtredigierte, sondern der unverkürzte neutestamentliche Jesus der wirkliche ist. (Und Sein getreuer Zeuge auch der vorurteilslos gelesene Paulus trotz dem „mancherlei Schwerverständlichen“, das schon 2. Petr. 3, 16 bei ihm treffend feststellt!)

IV.

Es ist ein Wort des neutestamentlichen Jesus und dessen Auslegung durch *Buber*, womit wir uns zum Schluß dieses Berichts über seine „Zwei Glaubensweisen“ beschäftigen wollen, weil hier das, worum es ihm geht und was wir dazu sagen müssen, noch einmal besonders gut verdeutlicht werden kann: „Alles ist dem Glaubenden möglich!“ (Mark. 9, 23). — Wir reproduzieren zunächst unsre eigne (längst vor *Bubers* Buch veröffentlichte) Auslegung der Perikope (Mark. 9, 14—29), in deren Zusammenhang dieses Wort steht und verstanden werden muß:

„Der aus seiner Verklärung wiederkehrende Herr findet die zurückgelassenen Jünger im Wortstreit mit Schriftgelehrten. Worüber? Sie können den bösen Geist nicht austreiben, der den Sohn eines Mannes aus der Menge besessen hält: offenbar

erklären ihnen daraufhin die Schriftgelehrten triumphierend, diese ihre Ohnmacht widerlege ihren Glauben an die Wunderkraft, die Jesus besitze und ihnen verliehen habe (6, 7). — Der Herr, der diesen Zustand vorfindet, ergrimmt einerseits über die Jünger (18; vgl. Matth. 17, 17, 20). Andererseits aber auch über dieses ganze „ungläubige Geschlecht“ (Deut. 32, 5), dieses sein Volk, das seine Geduld zu erschöpfen droht. Sein schmerzliches „Wie lange noch?“ ist den Jüngern unvergeßlich geblieben, hat in ihnen nachgehollt, als sie sich im Laufe ihrer weiteren Missionserfahrung unfähig sahen, einen andern bösen Dämon auszutreiben, den Geist, der ihr eigenes Volk „taub“ für das Hören des Wortes und „sprachlos“ für das Bekennen machte (25). Und so ward ihnen offenbar, daß dieses Volk in diesem Knaben vorgebildet war, welchen von Kindheit an der Dämon abwechselnd „ins Feuer und ins Wasser“ warf. (Den Knaben vielleicht in Fieberglut und Schweißausbrüche, das Volk in die wechselnden Gefahren, die es durch seinen Trotz gegen seinen Gott heraufbeschwor.) Und wie bedeutungsschwer klang ihnen nun erst die bange Frage und Bitte jenes Vaters: „Vermagst du nun etwas, so hilf uns erbarmungsvoll?“ Dann Jesu Antwort: „Vermagst du...?“ Wer glaubt, der vermag alles! — Und vollends das erschütternde Gebet, mit dem der Vater die Hand ergrieff, die sich ihm gnädig entgegenstreckte: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben! — Weiter die Beschwörung des Dämons. Die Todesstarre des Kranken, welche an die Todesstarre der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus erinnerte (26; vgl. 5, 39). Und dann — wie damals (27; vgl. 5, 41) — Jesu ausgestreckte Hand und das Aufstehen des Geretteten.

Für die Jünger freilich hatte es etwas tief Beschämendes, daß sie diesen Dämon nicht auszutreiben vermocht hatten, wie es für uns Christen aus den Heiden betrüblich und beschämend ist, daß unser Glaube sich nicht so überzeugend in der Liebe ausgewirkt hat, daß alle Gutwilligen unter den Juden durch unsre sich darin zeigende Gottwohlgefälligkeit hätten zu edler Eifersucht angespornt und für ihren Gott und König gewonnen werden müssen, wie es St. Paulus anstrebte (Röm. 11, 11, 23 f.).

Es ist so. Wir mögen mit ihren Schriftgelehrten disputieren, so viel und so klug wir wollen. Wir überzeugen sie nicht. Wir sind noch nicht überzeugend genug, und vielleicht hat uns Gott diesen Pfahl ins Fleisch, diese gläubig-ungläubige Synagoge zur Schwester gegeben, um uns auch durch ihren steten Widerspruch am Einschlafen zu verhindern...“

Gerade, wenn man diese — *Buber* sicherlich nicht bekannte — typologische für die tiefste Bedeutung der Perikope hält, wird es doppelt bemerkenswert, daß er eben hier den Ausgangspunkt seiner Betrachtung der „Zwei Glaubensweisen“ nimmt.

„Alles ist dem Glaubenden möglich“, kommentiert er: „Anderswo (Mk. 10, 27; Matth. 19, 26) heißt es, im Anschluß an alttestamentliche Sprüche, bei Gott sei alles möglich. Wenn man beide Sätze zusammensieht, kommt man dem Sinn dessen näher, was vom Glaubenden gesagt ist... „Alles ist bei Gott möglich“ bedeutet nicht die den hörenden Jüngern wohlbekannte Tatsache, daß Gott alles vermag, wie sehr der Spruch auch an sie geknüpft ist, sondern, über sie hinausgehend, daß bei Gott in seinem Bereich, in seiner Nähe und Gemeinschaft (vgl. Matth. 6, 1; Joh. 8, 38; 17, 5) die Allmöglichkeit waltet, daß also alles sonstwo Unmögliche hier möglich wird und ist. Dies gilt somit auch von dem, der in den Bereich Gottes getreten ist: dem „Glaubenden“. Aber es gilt von ihm eben nur für sein in den Bereich Gottes Hereingenommensein. Er hat nicht die Macht Gottes: wohl aber hat die Macht ihn: wenn und wann er sich ihr gegeben hat und ihr gegeben ist.

Dieser Begriff des Glaubenden ist nicht auf hellenistischem Boden gewachsen. Was ihm in vorchristlicher griechischer Literatur, und zwar schon bei den Tragikern, nahezustehen scheint, weist stets auf eine bloße Seelenverfassung, nicht auf eine die Welt der Person wesensmäßig überschreitende Beziehungswirklichkeit hin. Er ist, soweit ich sehe, in keinem andern vorchristlichen Schrifttum als in dem alttestamentlichen zu finden...

Daß nicht hinzugefügt wird, an wen dieser Glaubende glaubt, hat ... seinen starken Sinn und Grund. Es ist keineswegs ein abgekürzter Terminus, der durch die Weglassung eines als selbstverständlich empfundenen „an Gott“ (welches übrigens in den synoptischen Evangelien nicht vorkommt) entstanden wäre. Vielmehr würde dessen Hinzufügung dem Begriff seinen eigentlichen Charakter nehmen oder doch abschwächen, nämlich: „die Fülle und Gewalt des Gemeinten, der die Welt der Person wesensmäßig überschreitenden Beziehungswirklichkeit.“

Diese objektive Beziehungswirklichkeit sieht *Buber* von der bloß subjektiven persönlichen Seelenverfassung scharf geschieden, welche der Vater des Knaben mit seinem erschütternden Aufschrei „Ich glaube ... hilf meinem Unglauben“ bekenne.

Nun, es ist kein Zweifel, daß sowohl das Evangelium wie auch sein Verkündiger Paulus zwei unterscheidbare Aspekte des Glaubens kennt: Von der einen objektiven Seite her gesehen, kann man Glauben als besonderes Charisma betrachten (1. Kor. 12, 9) und durchaus mit *Buber* als real sich bewährendes Vertrauensverhältnis, nach außen wirksame Gottbezogenheit bezeichnen, kraft welcher der Glaubende alles Gottgewollte mit-zu-wirken vermag, sogar „Berge zu versetzen“ (1. Kor. 13, 2), das heißt den „Berg“ (Mk. 11, 23) — Sion — bzw. den „Feigenbaum“ (Luk. 17, 6) — Israel, wie noch Beda Venerabilis bezeugt — „ins Meer“ der bekehrten Heidenvölker neu einwurzeln zu lassen (Apk. 17, 15: Wasser = Nationen).

Von der andern, subjektiven Seite her dagegen ist Glauben zunächst einmal die unumgängliche Anerkennung schon des Seins, dann auch des offenbarten Für-mich-Seins Gottes, woraus das subjektive Vertrauen erwächst, das kein leeres ist, wenn es sich in der Liebe auswirkt — und das seine Vollendung findet, wenn jener, der so subjektiv vertraut, von Gott objektiv „ins Vertrauen gezogen wird“. Als im schlechthin absoluten Vertrauensverhältnis zum Vater stehend, konnte Jesus unbedenklich sich selbst als ersten einbeziehen in jenes Wort: „Alles ist dem Glaubenden möglich.“ Und er konnte das noch fehlende objektive Vertrauensverhältnis der Jünger zu Gott als die eigentliche Ursache ihres Versagens gegenüber jenem taub und sprachlos machenden Dämon erklären. (Matth. 17, 20; vgl. Luk. 17, 5 f. und Mark. 11, 22 f. — woselbst übrigens durchaus ein „Glauben an Gott“ im synoptischen Evangelium vorkommt und keinerlei Abschwächung bedeutet, insofern „Vertrauen zu Gott“ verstanden wird.)

Das Band aber zwischen dem subjektiven Vertrauen und dem objektiven Vertrauensverhältnis bezeichnet eben jener Gebetsruf des Vaters — ganz wie die Bitte der Jünger, um Glaubensmehrung (Luk. 17, 5): wahrscheinlich aber deutet er noch viel mehr darauf hin, daß der Evangelist in bestimmter Hinsicht zwischen dem Volke der Verheißung und seinem Gott sogar ein objektives Vertrauensverhältnis als unverbrüchlich anerkennt (wie Paulus Röm. 9, 4; 11, 29) und gerade nur dessen Trübung durch den zeitweisen Unglauben als das subjektive (wiewohl in Gottes universalen Heilsratschluß — gemäß Röm. 11, 11 f. 15 — objektiv eingeordnete) Moment gläubig begreift.

4. Jüdischer Gnostizismus und Chassidismus*

„Man erzählt, daß Rabbi Pinchas von Korez, ein berühmter chassidischer Heiliger (gest. 1791), Gott Lobpreis und Dank dafür zu zollen pflegte, noch nicht geboren worden zu sein, als der *Sohar* (das ‚heilige Buch‘ der Kabbala) der Welt noch unbekannt war; denn der *Sohar* hat mich derhalten im *Jiddischkeit* ... Der *Sohar* ist vielleicht das klassische Beispiel für jene mythische Reaktion im Herzen des Judentums“, welche sein Gnostizismus zum Ausdruck bringt. So lesen wir zu Eingang des *Sohar*-Kapitels in dem großen Werke des bedeutendsten heutigen Kabbalismus-Erforschers, *G. Scholem*, heute Professor in Jerusalem, *Les grands courants de la mystique juive* (Paris 1950, p. 172)², das dem Andenken seines als Hitlers Opfer gefallenen Freundes *Walter Benjamin* gewidmet ist, jenes abgründigen Denkers, dessen „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ und Analyse von „Goethes Wahlverwandtschaften“ noch heute an der Spitze des philosophisch ernstnehmbaren literaturwissenschaftlichen Schrifttums stehen.

Es ist treffend gesagt worden, daß in diesem Buch nur sehr wenig und beiläufig von „Mystik“ im Sinne einer Liebes- oder gar Identifikations-Einung mit Gott die Rede sei (*Cahiers Sioniens* IV, 3, p. 203 ff.); wenn man aber den Titel etwas freier wiedergäbe: „Die hauptsächlichen Strömungen des jüdischen Gnostizismus“, dann träfe man das Gebotene sehr genau. Wie wichtig seine Kenntnis für jeden ist, der sich als Christ redlich darum bemüht, seine herkömmlichen Vorurteile über das Judentum durch dessen wirkliches Verständnis zu ersetzen, dürfte schon der oben zitierte Ausspruch deutlich machen. Wirft er doch die Fragen auf: Was wäre denn Rabbi Pinchas geworden, wenn er nicht beim Jüdischsein erhalten worden wäre? Aufklärer? Moslem? Christ? — und weiter: Was an der Kabbala hat ihn erhalten? Das Mythische? Oder das Zurücktreten der Gesetzlichkeit? — Schließlich: Hat es ihn wirklich beim Judentum erhalten oder vielleicht bei bloß damit verkleideter Mischreligion — wie etwa die Anthropo-

sophie so manchen in einer „Christengemeinschaft“ erhält, deren Lehre weder der katholisch noch auch der im Sinn des Schriftverstehens der abendländischen Kirchenspaltung evangelisch Gläubige als Gottes Wort gemäß anzuerkennen vermag?

Bevor eine Antwort auf solche Fragen auch nur angedeutet werden kann, muß über den Gedankengang des Buches von Scholem sowie der neuesten, einschlägigen Veröffentlichungen Martin Bubers berichtet werden: „Die Erzählungen der Chassidim“ (Manesse-Verlag, Zürich 1949) und „Die chassidische Botschaft“ (Lambert Schneider, Heidelberg 1951).

I.

Scholem bestimmt einleitend als die Hauptgegenstände, deren Entwicklung durch zwei Jahrtausende er zu betrachten hat, den Kabbalismus (Kabbala: Überlieferung, meist im Sinne von „Geheim-Tradition“) und den Chassidismus, jene Frömmigkeitsbewegung, welche vor allem unter den deutschen Juden im Mittelalter, unter den östmitteleuropäischen im 18. Jahrhundert blühte.

Er unterscheidet eine mythische Frühstufe naiver Vertrautheit des Menschen mit dem Göttlichen, dann das „klassische“ Offenbarwerden von Gottes absoluter Transzendenz (am Sinai!), zuletzt „die romantische Phase der Religion“, die Mystik, die den Abgrund zwischen Gott und Mensch zwar nicht leugne, aber überbrücken wolle. „So bedeutet die Mystik bis zu einem gewissen Grade eine Wiedergeburt des mythischen Gedankens, obwohl man den Unterschied nicht vernachlässigen darf, welcher zwischen der noch ungezweiten Einheit und jener Einheit besteht, die erst wiedergefunden werden soll in einem Neuaufbruch religiösen Erkennens“ (p. 20, S. 9).

Wo bestritten wird, daß Gott selbst durch seine Menschwerdung jenen Abgrund überbrückt hat, also für das Judentum (und den Islam), dürften diese drei Stadien durchaus konstatierbar sein. Genau da demnach, wo im Seelenleben des Christen der (vor allem auch eucharistisch) gegenwärtige

* Nr. 12/15. III/IV. Fg. 1951/1952. Dezember 1951. S. 22 ff.

Gott seinen Platz hat, ist in der Seele des Juden die leere Stelle, die nach Möglichkeit auszufüllen die Mystik versucht. Eben darum findet sie stets von neuem im strengen Rabbinismus, der nur das Gesetz kennt und in der gnostischen Spekulation vielfache Kurzschlußgefahren wahrnimmt, ihre Widersacher (die „Mitnagdim“ der Chassidim), war zum Beispiel auch in den ersten Jahrhunderten nicht vor der Vollendung des 30. Lebensjahres das Studium der Ezechiel-Vision des Gottesthrones erlaubt (p. 55, S. 45). Über diesen, die Merkabà, zu grübeln war nämlich die Hauptbeschäftigung jener älteren jüdischen Gnostiker, die vor dem Thronenden selbst ehrfürchtig verstummten (p. 57, 69, S. 44, 59).

Im übrigen betrachten sie ihre Erkenntnisse nicht als „Privatoffenbarung, nur einem selbst in persönlicher Erfahrung zuteilgeworden. Vielmehr, je reiner und vollendungsnaher sie ist, desto näher ist sie dem ursprünglichen gemeinsamen Erkenntnis-Gut der ganzen Menschheit“ (p. 34, S. 23); „die Kabbalisten sind keine Freunde der mystischen Selbstbiographie. ... sie rühmen sich objektiver Betrachtungswiedergabe und sträuben sich zutiefst dagegen, ihre eigne Persönlichkeit in solche Wiedergabe einzubeziehen“ (p. 28, S. 14); einer der Gründe, warum „die lange Geschichte der jüdischen Mystik keine Spur weiblichen Einflusses zeigt“ (p. 50, S. 40). Ähnlich wie Christus für die gleichzeitigen Byzantiner, denen wir die Mosaiken verdanken, ist auch für die Merkabà-Mystiker Gott vor allem der Kosmokrator und König („Basileo-morphismus“, p. 68, S. 59) und der Engel gewordene Henoch — als Métatron-Jahoel — sein Stellvertreter (p. 80 ff., S. 73); selbst wenn ein Traktat „Shiur Koma“ (Leibes-Maß) die Länge und Breite und Höhe und Tiefe des körperlichen Aspekts, der erscheinungshaften Dimensionen des En-Sof (des Un-endlichen) in phantastischen Maßangaben demonstriert, so soll auch damit letzten Endes nur eine Majestät umschrieben werden, die alles für Menschen Faßbare übersteigt. (p. 76 ff., S. 67; vielleicht bewußter Gegensatz gegen dergleichen Apk. 21, 17: „nach Menschen-Maß, welches des Engels ist“, wie wir denn überhaupt die Sprache des frühchristlichen Schrifttums in der ständigen Spannungs-Einheit ihrer Diskussion mit dem apokalyptischen und gnostizistischen der Juden erst recht verstehen lernen.)

Nicht so sehr auf diesen Spekulationen freilich, sondern auf der Deutung des gesetzesgemäßen Lebenswandels und der Liturgie des „Synagogen-Jahres“ „als Erfüllung eines geheimen Ritus bzw. Mysteriums“ (p. 42, S. 32) und — leider — auch auf allerlei magischem Mißbrauch beruht die Popularität dieses ganzen Gnostizismus (p. 43, S. 33; vgl. Mt. 12, 27; Apg. 13, 6 ff.; 19, 13 f.; Kol. 2, 16 ff.; 2. Tim. 3, 6 ff.). „Wenn man die Schriften der großen Kabbalisten betrachtet, ist man ständig hin- und hergerissen zwischen Bewunderung und Widerwillen. Es ist notwendig, sehr bestimmt zu sein über diesen Punkt in einer Zeit wie der unsern, wo die Mode der oberflächlichen und unkritischen Verurteilungen selbst wichtiger Elemente der Mystik von einer nicht minder kritiklosen und unklaren Verherrlichung der Kabbala verdrängt zu werden droht... Die Philosophie war gefährlich nahe daran, den lebendigen Gott zu verlieren: der Kabbalismus, der eben diesen zu behalten sich vorgesetzt hatte, ja einen neuen und glorreichen Zugang zu ihm zu bahnen, ist auf seinem Wege der Mythologie begegnet und versucht gewesen, sich selbst zu verirren in ihrem Labyrinth“ (p. 49 f., S. 39 f.).

II.

Im Mittelalter haben die damaligen deutschen Juden, einige Jahrzehnte nach dem Beginn ihrer grausigen Verfolgung durch irgeleitete „Kreuzfahrer“, denen Hierarchie und Geistesmänner wie Bernhard von Clairvaux mit wenig Erfolg wehrten, einen „Chassidismus“, d. h. eine Frömmigkeitsbewegung entwickelt, die viel Verwandtes mit der etwa gleichzeitigen franziskanischen zeigt, überhaupt mit dem christlichen Mönchtum (pp. 97, 110, 118, S. 91 ff., 104). Ihre Träger verhalten sich asketisch (in Fragen der Kasteiung und des Eigentums, nicht der Ehe, pp. 106, 121, S. 100, 115), demütig, leidenschaftlos (pp. 107, 110, S. 101 ff.) und fühlen sich zu einem Höchstmaß

von Nächstenliebe verpflichtet: „Der Fromme beruft sich nicht auf den Buchstaben des Gesetzes, auch wenn es ihm Vorteil brächte“ (p. 107, S. 101). Wieder einmal zeigt sich, wie sehr Christi Bergpredigt „erfülltes Judentum“ ist; wo immer wahrhaft Fromme das Alte Bundes-Buch lesen, kommen sie zu denselben praktischen Konsequenzen. Im übrigen ist — wie bei den mittelalterlichen Christen — auch bei jenen Juden die Erlösungs-Hoffnung mehr eine solche auf den Himmel geworden denn eine solche auf den „Jüngsten Tag“ als geschichtliche Wendung hienieden (pp. 101 ff., S. 95 ff.). Große Mystiker des Gebets (das dann freilich manchmal in magische Beschwörung zu entarten droht pp. 114 ff., S. 107 f.). sind diese jüdischen Frommen vor allem von einer neuen Gewißheit der Allgegenwart und „Einwohnung“ (Schedina) Gottes getragen, die den Merkabà-Gnostikern noch ganz fremd gewesen war (pp. 121, 125 ff., S. 116, 112 ff.); „man findet sogar Tendenzen zu einer Art Logos-Lehre“ (p. 122, 126 ff., S. 116, 123 ff.).

Während dieser deutsch-jüdische Chassidismus im eignen Bereich sehr stark wirkte — wie der spätere polnisch-jüdische als „Erziehung großer Volksgruppen in einem Geiste mystischer Moralität“ (p. 133, S. 127) —, nach außen aber fast unbeachtet blieb, hat die mittelalterliche spanisch-jüdische Gnosis, der „Kabbalismus“ im engeren Sinne, allgemeine und dauerhafte Aufmerksamkeit, wenn auch nicht immer Verständnis, wachzurufen vermocht.

Zu ihren bedeutendsten Vertretern gehört einerseits Abraham Abulafia (geb. in Saragossa um 1240), welcher einmal mit dem Papst (Nikolaus III.) ins Gespräch zu kommen versuchte; vielleicht im Sinne der von Moses Nachmanides 1263 bezeugten Überlieferung: „Wenn die Endzeit kommt, wird der Christus auf Gottes Geheiß zum Papst kommen und die Befreiung seines Volkes von ihm erheischen“; aber als Abulafia „die Tore der Stadt durchschritt, vernahm er, daß der Papst in der Nacht plötzlich gestorben war, wurde im Franziskaner-Kolleg 28 Tage festgehalten, dann freigelassen“ (p. 143, S. 139). Seine Hauptleistung lag auf dem Gebiet der mystischen Interpretation und Meditation des hebräischen Alphabets; er selbst findet diese Geistesübung „vergleichbar der Musik; denn das Ohr hört die Klänge der verschiedenen Lautverbindungen... und Entsprechendes gilt für die verschiedenen Kombinationen von Buchstaben“ (p. 149, S. 145). Daß Sprache und Schrift von den jüdischen Mystikern zum Unterschied von den meisten andern ganz allgemein „eher als wertvolle Vermittlungsträger denn als unzulängliche Werkzeuge“ gewürdigt werden, ist ein bis in die Bibel hinein („A und O“) zurückverfolgbarer, wohl mit dem klaren Bewußtseinscharakter der Offenbarungsreligion zum Unterschied von allen nebulösen Schwärmereien zusammenhängender, kennzeichnender Zug (p. 31, S. 19).

Das Hauptwerk des spanischen Kabbalismus, vielleicht das berühmteste aller „okkulten Literatur“ überhaupt, ist der schon erwähnte „Sohar“. Scholem widmet ein besonders glänzendes, speziell für jeden philologisch Interessierten geradezu spannendes Kapitel seines Werkes dem Resümee seines Nachweises, daß dieses sich als Aufzeichnung von gnostischen Lehrgesprächen Rabbi Simeon ben Jochais aus dem 2. Jahrhundert in aramäischer Sprache gebende Riesenwerk eine im 13. in diese übersetzte Gedankendichtung des kastilischen Kabbalisten Mose de Leon ist. (Scholem setzt sie in Parallele mit dem ähnlich ins apostolische Zeitalter zurücktransponierten, zum Teil sogar tendenzverwandten und mindestens ebenso einflußreichen mystischen Werke des sog. „Pseudo-Dionysius Areopagita“ und findet verständnisvolle Worte für die Respektierbarkeit solcher — nicht mit zweckhaften Fälschungen zu verwechselnden — „Pseudepigraphen“: „Je weiter ein Mensch auf dem eignen Weg der Wahrheitssuche voranschreitet, desto tiefer wird er davon überzeugt, daß sein eigner Weg schon von andern in früheren Generationen beschritten worden sein muß“ p. 220, S. 223.)

Ähnlich wie zur gleichen Zeit Meister Eckhart von der Philosophie Thomas v. Aquins ausging und bei mystischen Lehren endete, welche die Grenzen zum Pantheismus streiften, wo nicht überschritten, ähnlich kommt Mose de Leon von der

streng monotheistischen (und aristotelisch bestimmten) Philosophie Moses' Maimonides her (p. 200, S. 201) und endet in einem Gnostizismus, dessen Mythologeme von den alles Weltgeschehen auslösenden und durchdringenden Vorgängen innerhalb der Gottheit „mit der dem Kabbalisten wie jedem Juden so teuern monotheistischen Lehre zu versöhnen die Hauptaufgabe der Theoretiker dieser Theosophie wurde“ (p. 241, S. 245; ein Lösungsversuch — der verborgene Schöpfergott: das *Er*; der allem Daseienden immanent gegenwärtige: das *Ich* der Gottheit — ist auf p. 232, S. 236 skizziert).

Da, wo der Merkabà-Mystiker in seiner Vision „nicht weiter gehen konnte als bis zum Wahrnehmen der Glorie Seiner Gegenwart auf dem Throne, da handelt es sich jetzt darum, zu wissen, ob sich etwas im Innenraum dieser Glorie Befindliches zum Ausdruck bringen läßt“ (p. 223, S. 226).

Nach dem Sohar ist dies in der Tat möglich in Gestalt der zehn „Sephiroth“, der verschiedenen Aspekte (wo nicht gar „Hypostasen“) der Gottheit: der „Krone“ (Keter), der Weisheit (Chokmah), der Einsicht (Binah), der Güte (Chesed), der Richter-Macht (Din-Gewurah), des Erbarmens (Rachamim), der Langmut (Nezach), der Majestät (Chod), der Grund-Kraft (Jesod); schließlich der in Israel einwohnenden Königsherrschaft Gottes (Malkuth). „Dies sind die zehn Sphären der göttlichen Manifestation, in welche Gott aus seinem verborgenen Innenraum hervorgeht; zusammen bilden sie das „geinte Universum“ des Gottes-Lebens, den „Aeon der Einheit“ *alma de-Ihuda*“ (p. 229, S. 232 f.). Welche Gefahr einer hypostatistischen Verselbständigung dieser Aspekte ständig droht, zeigt am besten die — auch sonst wichtige — hauptsächliche Erklärung für das Böse in der Welt:

„Die Totalität der göttlichen Potenzen“ (eben der Sephiroth) „bildet ein harmonisches Ganzes, und solange jede von ihnen in Beziehung mit den andern bleibt, ist sie heilig und gut. Das gilt auch für die Qualität der „strikten Gerechtigkeit“, der Strafmacht und des Gerichts in Gott und durch Gott, welche doch Grundursache des Übels ist... Das Attribut der strafenden Richter-Macht repräsentiert die große Zornglut, welche in Gott entbrannt ist, aber immer von seinem Erbarmen in Maß gehalten wird. Sobald es aufhört in Maß gehalten zu werden, sobald es maßlos mit äußerster Heftigkeit hervortritt und mit dem Attribut des Erbarmens bricht, dann entfernt es sich von Gott und verwandelt sich zugleich radikal in das Böse, in die Hölle und in die finstere Satans-Welt“ (p. 253, S. 258 f.).

Mit Recht weist Scholem darauf hin, daß ganz ähnliche Gedanken sich bei dem berühmten deutschen Theosophen Jakob Böhme finden. Wenn am Ende des 17. Jahrhunderts ein Jünger desselben „Joh. Jak. Spaeth so beeindruckt von dieser erstaunlichen Verwandtschaft mit dem Kabbalismus war, daß er sogar zum Judentum konvertierte“ (p. 254, S. 260), so ist zu sagen: Dieser Proselyt Spaeth war nur ein Nachfolger der vielen, um deren Seelen der Apostel Paulus in seinen Briefen mit dem jüdischen Gnostizismus rang; ein Vorläufer der noch Zahlreicheren, die heute diesem Gnostizismus zuneigen; ein folgerichtigerer Nachfolger und Vorläufer freilich. Er zog die letzte Konsequenz daraus, daß, wenn man schon das zwiefache Ärgernis nicht wahrhaben will, daß Gott als Mensch gekreuzigt worden, gestorben, erstanden ist und daß er den Aposteln samt ihren Amts-Nachfolgern seine irdische Stellvertretung anvertraut hat, ein bloßes seelisches Bedürfnis nach irgendwelcher Vermittlung zwischen dem Einzigen, Absoluten und dem Menschen innerhalb eines sehr weit gefaßten Judentums genauso gut, wenn nicht noch besser, befriedigt werden kann als innerhalb eines „Christentums“, das mit dem Doppel-Ärgernis von Kreuz und Kirche sein Wesen verleugnet. Denn der objektive Selbstbetrug eines solchen entleerten Christentums — wie subjektiv wohltuend (und gutgläubig) er auch sei — ist ganz gewiß noch gröber als der eines Judentums, das durch die Ersatzbefriedigung vermeintlichen Wissens um andere Annäherungsweisen des Unnahbaren vom Sinai statt der wirklich in Jesu Christi Person von Ihm gewählten „im Jiddischkeit derhalten“ wird.

III.

In der Spätantike selbstvergessene Huldigung vor Gottes Thron, im Mittelalter trostbringende Einweihung in eine tiefe kosmische Sinnhaftigkeit des Lebenswandels nach dem Gesetz (und noch über seine Forderungen hinaus) ist der Kabbalismus in der beginnenden Neuzeit geschichtsbestimmende Macht für das Judentum geworden, wenn auch in einer verhängnisvollen Weise. Je bedrängter seine Lage gerade in dem Spanien seiner gnostizistischen Gipfelleistungen wurde, desto mehr verschob sich der Akzent der Spekulationen von der mystischen Kontemplation des Ursprungs auf eine apokalyptische Meditation (ja zum Teil magisch-theurgische „Bedrängung“) des Endes aller Geschichte, bis aus dem Erdenken das Tun, aus der Sehnsucht die Erfüllung entsprungen war, aber die Fehlerfüllung in der Gestalt des falschen, zum Islam abgefallenen Messias Sabbatai Z'wi und des trügerischen, das Gesetz auflösenden statt erfüllenden Messianismus, jenes Sabbatianismus, von dem aus der Weg vielfach geradlinig in Aufklärung und Nihilismus führt.

Scholem hat diese Entwicklung in den beiden dramatischsten Kapiteln seines Werkes geschildert, von deren Inhaltswerte wir hier kaum eine schwache Andeutung zu geben vermögen. Schon unter dem seit Ende des 14. Jahrhunderts wachsenden Druck der spanischen Reconquista auf das Judentum kam es zu der „erschreckenden Tatsache, daß lange vor 1492 einige kabbalistische Schriftsteller dieses Katastrophenjahr für das Jahr der Erlösung erklärten. Jedenfalls aber brachte 1492 nicht die Erlösung von oben, sondern ein noch grausameres Exil hienieden“, nämlich die große allgemeine Juden-Austreibung durch Ferdinand und Isabella (p. 263, S. 269). Auf die gesamte Judenheit machte dieses furchtbare Erlebnis ihres geistig weitaus am reichsten entwickelten Zweiges einen unauslöschlichen Eindruck, und speziell „der Kabbalismus erfuhr eine totale Umwandlung“ (p. 261, S. 267). In der Schule des wie ein Heiliger verehrten Isaak Luria von Safed in Galiläa (1534—1572) wurde das Exils-Schicksal des Gottesvolkes als Symbol einer kosmologischen Selbst-Exilierung der Gottesgegenwart selbst, der Schechina, aufgefaßt. Eine Mythologie entstand — verwandt jener von Gnostikern der ersten Jahrhunderte —, welche in groben Zügen etwa besagte: Gott ist ursprünglich absolut alles; er mußte eine Art Konzentration (Zimzum), Rückzug in sein eignes Innerstes, vornehmen, damit überhaupt ein Leer-Raum (ein „Nichts“ für die sinnenhafte Gnostizisten-Phantasie) entstand, welcher der dann erfolgenden Schöpfung auch nur von „geistigen“ (besser: „aetherischen“) „Welten“ außerhalb der reinen Gottheit Platz gab und worin überdies Funken (Reschimu) des göttlichen Urlichts zurückblieben. Als nun vollends bei dessen schöpferischer Neu-Ausstrahlung „die Gefäße zerbrachen“, welche die Licht-Fülle nicht fassen konnten, gerieten zahlreiche Funken in „Verschalungen“ (Kilipoth), Überbleibsel einer früheren, mit der Isolierung der Gerichts-Sephira (s. o.!) zusammenhängenden Schöpfungs-Phase (p. 284 f., S. 290 f.). Diese Funken gilt es durch Akte der Wiederherstellung (Tikkun) zu erlösen, wobei die Erlöser-Rolle dem Menschen (p. 291, S. 300), vor allem als Beter (p. 293, S. 303), und der vollendende Schlußakt dem Messias zufällt (p. 292, S. 300 f.).

Diese „wahre Theologia mystica des Judentums“ (p. 302, S. 312) und ihre rapide Ausbreitung, „die letzte Bewegung in der Judenheit, deren Einfluß unter ausnahmslos allen Schichten des jüdischen Volkes und in jeder Gegend der Diaspora der vorwiegende wurde“ (p. 304, S. 314), schuf die ideellen Voraussetzungen für die Tragödie des Sabbatianismus.

Ihr wirkliches Opfer war das jüdische Volk als Ganzes, nicht ihr unheldischer „Held“ und unheiliger „Heiliger“ Sabbatai Z'wi (1625—1676). Kein eigentlicher Scharlatan, sondern ein im strengen Sinne Gemütskranker (manisch-depressiver Art), ist es nach Scholems gründlich belegter Darstellung „nicht er selbst gewesen, der durch seine Gegenwart und ständige Tätigkeit schließlich erreichte, im Verlauf einiger Jahre unter dem Druck der Verfolgung die Bewegung zu gründen, die seinen Namen trägt... Es ist vielmehr die Erweckung Na-

thans von Gaza zu seiner prophetischen Mission, welche die ganze Folge der Ereignisse in Gang setzte“ (p. 307, S. 317): das heißt des Mannes, der „zugleich der Johann Baptist und der Paulus des neuen Messias“, der ihn proklamierende Vorläufer und der ihn theologisch interpretierende Nachfolger, gewesen ist (p. 313, S. 324). Wie ging das zu? Nathan von Gaza (1644–1680) war ein hochbegabter junger Talmud-Schüler, der mit etwa zwanzig Jahren den Sohar und einige Schriften Lurias zu studieren begann und sich unter deren Einfluß intensiven Bußübungen hingab. Nach einer längeren Fastenzeit „als ich mich der Heiligkeit und der Reinheit geweiht und in einen abgesonderten Raum zurückgezogen hatte, nach dem morgendlichen Stillgebet klagte ich laut und flehte, und siehe, ein Hauch hauchte auf mein Antlitz, meine Haare sträubten sich, meine Knie wankten, ich schaute die Merkabä, ich schaute die göttliche Erscheinung den ganzen Tag und die ganze Nacht; da bekam ich zu prophezeien eine vollkommene Prophetie wie nur einer der Propheten mit: „Also sprach der Herr . . .“ und es ward eingepreßt in mein Herz mit völliger Gewißheit, auf wen diese Prophetie ging . . . und dieses Ding blieb versiegelt in meinem Herzen, bis daß der Erlöser kundward in Gaza und gezeichnet war mit dem Namen: Messias; erst da ward mir verstattet von dem Engel, bekanntzugeben, was ich geschaut, und ward dessen Wahrheit mir bestätigt“ (p. 418; fehlt in der dt. Ausgabe). Sabbatai aber war nicht etwa nach Gaza gekommen, um sich hier proklamieren zu lassen, sondern nach dem Zeugnis eines seiner getreuen Verehrer, als er vernahm, daß ein Erleuchteter, eben Nathan, „sich in Gaza befinde, welcher jedem die Geheimnisse der eignen Seele enthüllte und den besonderen Tikkun (Restitutionsakt), dessen seine Seele bedürfe, da brach er seine Mission ab und begab sich nach Gaza, um einen Tikkun zu finden und den Frieden für seine Seele“. „Ich halte“, schreibt Scholem, „diesen Satz für den aufschlußreichsten in der ganzen Geschichte Sabbatai Z'wis, insofern, da der Bericht von der Erleuchtung Nathans sich verbreitete, Sabbatai zu ihm kam nicht als der Messias oder auf Grund geheimen Einverständnisses, sondern um den Frieden zu finden für seine Seele“. Oder noch deutlicher: Er kam als Kranker zum Seelenarzt . . . er befand sich in einer seiner Normalitätsperioden und war beunruhigt von seinen Gesetzesverletzungen; er suchte Pflege für seine Psychose; und erst danach dürfte er durch Nathan von der Glaubwürdigkeit seiner eignen messianischen Sendung überzeugt worden sein“ — auf Grund von dessen oben geschilderter Vision (p. 313, S. 323 f.).

Ein völlig unbedeutender kranker Schwärmer — kein einziger bemerkenswerter Ausspruch ist von ihm überliefert! —, der sich in der Manie gelegentlich Gesetzesverletzungen (z. B. Aussprechen des Gottesnamens) erlaubt und messianische Vollmachten zuschreibt, ohne gerade darin von irgendwem vor Nathan ernst genommen zu werden (p. 307, S. 318), wird plötzlich diesem kabbalistisch hochbegabten und als Seelenkundler früh berühmten Visionär als der Messias gezeigt — und findet auf dessen Anerkennung hin lawinenartig weitere Anhänger in der gesamten Judenheit, zieht 1665, über die Kritiker früherer Seitensprünge triumphierend, in seiner Vaterstadt Smyrna ein, bricht im kabbalistisch angekündeten Heilsjahr 1666 zur Bekehrung des Sultans nach Konstantinopel auf, fällt statt dessen selbst — unter Todesandrohung genötigt — „scheinbar“ zum Islam ab und verliert nicht einmal dadurch die starke und weit verbreitete Kerntruppe seiner zum Teil hochintelligenten und bedeutenden Anhänger, die nun eine ganze „sabbatianische“ Heilslehre entwickeln (der antiken karpokratischen Gnosis verwandt, p. 334, S. 347), wonach der Messias durch die Welt der Sünde, ja des Abfalls hindurchgehen müsse, um auch die dort verstreuten Funken des göttlichen Urlichts daraus heimzuholen. Wie ungeheuer muß die Erlösungssehnsucht des damals gerade durch ukrainische Verfolgungen wieder besonders hart gepeinigten Volkes gewesen sein, daß so etwas möglich war; wie tief ausgehöhlt andererseits der Glaube, daß bloße talmudische Gesetzlichkeit genüge, um die messianische Wendung endlich

einmal herbeizuführen, etwa wenn ein einziger Sabbat wirklich streng vom ganzen Volke gehalten werden würde!¹ Scholem hat durchaus treffend die äußerlichen Ähnlichkeiten der messianischen Bewegung um Sabbatai mit derjenigen um Jesus gezeigt (p. 325, S. 336), aber auch die noch viel tiefere Unterschiedenheit: „... das Schicksal der beiden Messiasse ist total verschieden und ebenso die religiösen Paradoxien. Das Paradox der Kreuzigung und das des Abfalls befinden sich letztlich auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. Das zweite führte geradenwegs in einen bodenlosen Abgrund . . . Anders als Jesu Tod hat die entscheidende Aktion (oder vielmehr „Passion“) Sabbatai Z'wis keine positive umwälzende neue Wertordnung kodifiziert; sein Verrat hat nur den alten Wertkodex vernichtet. Und so erklärt sich, warum die tiefe Verzauberung, die durch die Lehre vom ohnmächtigen und sich den Dämonen preisgebenden Messias ausgeübt wird, geradenwegs zu nihilistischen Konsequenzen führt, wenn sie ins Extrem getrieben wird“ (p. 326 f., S. 338).

Sie wurde wiederholt ins Extrem getrieben, nicht nur offenkundig durch die Tausende und aber Tausende von 1687 zum Islam „Abtrünnigen“ (Dönme) im türkischen Bulgarien, von 1759 zum Christentum Scheinbekehrten in Ostgalizien unter dem genialischen Pseudopropheten Jakob Frank (1723–1791); auch unter den offen einbekannten (p. 330, 335, S. 342, 347) wie unter den geheimen, den „Krypto-Sabbatianern“ gab es ausgesprochene Antinomisten: „Der Einfluß dieser Elemente, die sich nicht offen vom rabbinischen Judentum gelöst hatten, spielte nach der Französischen Revolution eine große Rolle beim Ausreifen der Bewegung zur Reform, zum Liberalismus und zum rationalistischen Illuminatum in zahlreichen jüdischen Kreisen“ (p. 322, S. 333). „Für das anarchische religiöse Empfinden dieser neuartigen Juden haben die drei großen institutionellen Religionen“ (Juden-, Christentum und Islam) „keinen absoluten Wert mehr. Diese Revolution des jüdischen Bewußtseins breitete sich allmählich durch jene Gruppen aus, die — wie die Mehrzahl der sabbatianischen Juden Deutschlands und der Doppelmonarchie — im Innern der Ghetto-mauern blieben und fortfuhren, das rabbinische Judentum zu bekennen, es aber heimlich überwunden zu haben meinten. Als die Französische Revolution ihren Gedanken einen politischen Aspekt gab, bedurfte es keiner großen Änderung, um sie zu Aposteln einer maßlosen politischen Apokalyptik werden zu lassen. Das Bedürfnis, alles Bestehende umzuwälzen, fand seinen Ausdruck nicht mehr in verzweifelter Theoremen wie dem von der Heiligkeit der Sünde, sondern nahm eine ganz praktische Wendung mit dem Ziel, das neue Zeitalter zu verkündigen“ (p. 338, S. 351).

Religiös wichtiger aber war, daß sogar in die positive neue Frömmigkeitsbewegung des östlichen Judentums, in den Chasidismus, (krypto-)sabbatianisches Gedankengut eingeströmt ist, wie Scholem vor allem für dessen Gründer, den Baal Schem Tow selbst, nachweist, indem er in dem geheimnisvollen Rabbi

1 Eine Ahnung von beidem vermitteln die so lebendig geschriebenen „Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln“, einer deutsch-jüdischen Frau des späten 17. Jahrhunderts, welche zu jener Bewegung schreibt: „Zu jener Zeit hat man angefangen von S. Z. zu reden. Aber „wehe uns, daß wir gesündigt“ und daß wir es nicht erlebt haben, wie wir es gehört und wie wir es uns fast eingebildet hatten! Wenn ich daran denke, wie damals alte und junge Leute Buße getan haben — das ist ja in der ganzen Welt bekannt. O Herr der Welt, wie wir gehofft haben, daß du mit deinem Volk Barmherzigkeit üben und uns erlösen würdest, da waren wir wie eine Frau, die auf dem Gebärstuhl sitzt und große Schmerzen und Wehen erleidet . . . Alle deine lieben Knechte und Kinder in der ganzen Welt haben sich mit Buße, Gebet und Wohltun sehr abgemüht, und dein liebes Volk Israel ist zwei bis drei Jahre lang auf dem Gebärstuhl gesessen, aber es ist danach nichts als Wind herausgekommen . . . Wir wissen wohl, daß der Höchste es uns zugesagt hat, und wenn wir von Grund unsres Herzens fromm und nicht so böse wären, so weiß ich gewiß, daß sich Got unser erbarmen würde. Wenn wir doch nur das Gebot hielten: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! . . . Dennoch, lieber Herrgott, was du uns zugesagt hast, das wirst du königlich und gnädiglich halten. Wenn es sich auch durch unsre Sünden so lange verzögert, so werden wir es doch gewiß haben, wenn deine festgesetzte Zeit da ist. Darauf wollen wir hoffen und zu dir beten, großer Gott, daß du uns einmal mit der vollkommenen Erlösung erfreuest.“

Adam Baal Schem, dessen Schriften jener geerbt habe (Buber, *Erz.* 114 ff.), den kryptosabbatianischen R. Heschel Zoref von Wilna wiederfindet (p. 321, 350 f., S. 331, 363 f.), ja sogar eine Überlieferung kennt, „wonach der Baal Schem sich mit großem Enthusiasmus über die Schriften Nathans von Gaza geäußert habe“ (p. 351, S. 366). Bei aller selbstverständlichen deutlichen Unterscheidung zwischen der sabbatianischen Zersetzungs- und der chassidischen Erweckungsbewegung im Judentum (p. 347 ff., 353, S. 359 ff.) kann doch nicht minder treffend Scholem *beide* Strömungen als — je verschiedenartige — Revolutionen gegen die Buchstabengesetzlichkeit verstehen: „Die erste ernsthafte Revolte im nachmittelalterlichen Judentum“ nennt er den Sabbatianismus (p. 317, S. 327). „...eine Revolte der religiösen Energie gegen die Versteinerung der religiösen Werte“ (p. 356, S. 371). Wenn aber der Sabbatianismus in verblüffender Parallele zum antiken Gnostizismus stand, der ja auch mehr und mehr als ein Zersetzungs- und Selbstverfremdungsprodukt des damaligen Judentums erkannt wird, dann läßt sich der — in ganz ähnlich letzten Endes verschiedenartiger und doch vielfach gemeinsamer Front revoltierende — Chassidismus am besten als Parallelerscheinung zum frühen Christentum verstehen; freilich als eine Art Christentum ohne Christus — und ohne Heidenmission.

IV.

Unter dem Lesepublikum des 20. Jahrhunderts haben wohl nur wenige religionsgeschichtliche Dokumente solchen (qualitativ wohlverdienten) Erfolg gehabt wie „Die Chassidischen Bücher“, die Martin Buber zunächst einzeln (ab 1906) und dann in einem Sammelband (bei J. Hegner, Hellerau 1928) vorlegte. Aus dieser Publikation sind durch Vervollständigung und Erweiterung der interpretierenden Vor- und Zwischentexte zum dokumentarischen Material inzwischen zwei neue Bücher geworden.

„Die Erzählungen der Chassidim“ (Zürich 1949, Manesse-Verlag) bieten in teils zeitlicher, teils regionaler Abfolge die Gesamtheit des Buber bemerkenswert erschienenen Anekdoten-Materials über Lehre und Handeln jener Reihe von ostjüdischen Frommen, die mit Israel ben Elieser von Mesbitsch (1700—1760), dem „Meister des guten Namens“ (Baalschem-tow), beginnt, einer für uns am ehesten mit St. Franziskus vergleichbaren Erscheinung, und die etwa in der siebten Generation seiner Schülers-Schüler in ein geistig kaum mehr fruchtbares „Wunderrebbentum“ versandet. Im Vergleich mit der Materialdarbietung in dem älteren Sammelband hat Buber nicht nur alles neu gesichtet, bereichert und ausgeschieden, sondern vor allem auch nicht wenige Erzählungen in sich gestrafft und zu einer Verhaltnisheit verdichtet, deren Stärke im geistesasketischen Verzicht auf jede ins Nacherzählen hineingetragene psychologische oder auch mystische Ausmalung und Deutung des Erzählten besteht. Die neuen Fassungen etwa der beiden Baalschem-Legenden „Der Werwolf“ (jetzt: „Der erste Kampf“) und „Der Fürst des Feuers“ (jetzt: „Die Beschwörungen“) verhalten sich zu der die tiefsten Untergründe bloßlegenden früheren Wiedergabe ungefähr so, wie sich manchmal die knappen Erzählungen des Evangeliums zu ihrer ausdeutenden Wiedergabe in Guardinis „Der Herr“ verhalten. Es wird Leser geben, denen hier Bubers Deutungsverzicht zu weit geht; aber niemand wird bestreiten können, daß er jetzt erst die Sprache gefunden hat, in der sich die eigentliche Weitergabe — zum Unterschied von der kommentierenden Paraphrase — solchen Überlieferungsgutes normalerweise vollzieht. Hier ist der europäischen Literatur ein Werk geschenkt, das sich etwa neben den altchristlichen Märtyrerbrieffen, den Fioretti und den Prozeßakten der Jeanne d'Arc behaupten kann; und der ausgesprochene Absatz Erfolg des Buches beweist, daß auch heute noch mit solcher Literatur ein wirkliches Bedürfnis befriedigt wird. Daß sich hier der moderne Mensch offensichtlich angesprochen fühlt, verpflichtet gerade auch den verantwortungsbewußten Christen zu aufmerksamem Hinhören auf das Gesagte.

Zu diesem gehört nun natürlich auch Bubers jetzt zum selbständigen Buch ausgeweitete Deutung des Chassidismus „Die

Chassidische Botschaft“ (Lambert Schneider, Heidelberg 1951). Es gibt ganze Kapitel darin, bei deren Lektüre man eine „Theologie des Neuen Testaments“ zu lesen vermaßen könnte, so das siebente über „Gottesliebe und Nächstenliebe“, wo man immer wieder die Parallelaussagen aus dem Evangelium mithört. (Etwa zu: „Die echte sittliche Tat wird an Gott getan“ — Christi: „... das habt ihr Mir getan“; zu: „Gott verschwendet seine Liebe auch an den Bösesten ...“ — der Bergpredigt: „Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute ...“ usw. usw.) Wahrlich, *was* Gott uns heißt, wird schon aus Seiner Offenbarung im Alten Bunde ganz im Sinne Jesu auch vom frommen Juden immer wieder herausgelesen werden; nur *wer* dies Geheiß wahrhaft ganz erfüllt und allen andern anteilhaft zu erfüllen dadurch ermöglicht hat, ist die Frage, über die sich Christen und Juden erst am Ende einig finden werden.

Was innerhalb der hier noch aufgegebenen Trennung, nicht vom Sollen, sondern vom Sein, nicht ethisch, sondern ontisch Buber zu diesen Dingen sagt, das wirkt auf den christlichen Leser oft wie die genaue Hälfte der Wahrheit: „Gott will zum Werk an der Vollendung der Schöpfung den Menschen brauchen“; ja, indem Er Mensch wird und ihn so brauchbar macht; Gott harret durch die Heilsgeschichte der Menschen hin „des einen, in dem die unerläßliche Bewegung von der Kreatur aus ihre entscheidende Mächtigkeit gewinnt“; ja, bis Er diese Mächtigkeit schenkte und das Fiat mihi der Kreatur sich ihr nicht versagte.

Wo von Jesus selbst die Rede ist, da gewinnt der Leser beim Vergleich mit den „zwei Glaubensweisen“ (s. oben S. 6 ff.) den Eindruck einer gewissen Unsicherheit: War deren Jesus-Bild das eines authentischen „Juden“, der davor gewarnt hätte, ihn zu vergöttern, so ist er jetzt wieder „der erste“ einer „automessianischen Reihe“ (1928 hieß sie noch: automessianistisch) — als wäre das nicht vielmehr Simon Bar Kochba, der Mann, der der dritten Satans-Versuchung (zum Griff nach der Macht) ähnlich erlegen sein dürfte wie Sabbatai Z'wi der zweiten. („Stürze dich hinab“ — um von Engeln noch im Sturz behütet zu werden! Ob noch ein „Messias“ bevorsteht, der aus Steinen Brot machen kann?) Im Grunde muß es begrüßt werden, wenn so doch auch von Buber anerkannt wird, daß Jesus der war, der die alttestamentlichen bloßen „Vorproben der messianischen Gestalt“, ihre „Typen“ sagen wir, hinter sich ließ und als erster — „der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste“ in Bubers „Reihe“! — den Anspruch erhoben hat, der nicht verstummen wird. Daß ihn alle hören, an die er ergeht, kann er langmütig abwarten.

Nicht hierüber deshalb, wohl aber über die Bezogenheit zwischen dem Gnostizismus bzw. Kabbalismus auf der einen und dem Gnostizismus auf der andern Seite scheint sich uns nun aber noch ein Wort kritischer Auseinandersetzung mit Bubers neuem Buch notwendig zu machen. Buber findet am Ende des besonders bedeutenden 5. Abschnitts „Sinnbildliche und sakramentale Existenz“ eine zwiefache „Verwahrung, ungeäußert, doch stark in ihrer Tatsächlichkeit, im Chassidismus gegen die Kabbala“, gegen den Gnostizismus. Der Chassid sei, auch wenn er „Kabbala treibt“, im Grunde „agnostisch, es geht ihm nicht um objektive, formulierbare, schematisierbare Erkenntnis, sondern um die vitale, um das biblische ‚Erkennen‘ in der Wechselseitigkeit der Wesensbeziehung zu Gott“. (Eben dieses müßte übrigens vom Neuen Testament her als echte Gnosis anerkannt und vom wesensverkehrten „Gnostizismus“ unterschieden werden!) Und genau entsprechend verahre sich der Chassidismus auch „gegen die Magisierung des Mysteriums“, gegen das Vorausberechnenwollen „wirksamer“ Gebetsformeln und -intentionen usw. „Gott und der Augenblick sind unvorwißbar ... darum können wir *uns* wohl immer wieder auf die Tat vorbereiten, aber wir können *die* Tat nicht vorbereiten. Die Substanz der Tat wird uns immer wieder geliefert, vielmehr, sie wird uns angeboten: durch das, was uns widerfährt, was uns begegnet, durch alles, was uns begegnet. Alles will geheiligt, eingeeiligt werden ... alles wird Sakrament werden.“

Man wird Buber, wenn man den Gesamteindruck der von ihm zusammengestellten chassidischen Erzählungen auf sich wirken läßt, durchaus zugeben können, daß da ein Sichlosringen aus Gnostizismus und Magie festzustellen ist trotz reichlich davon anhaftenden Eierschalen — derengleichen ja zu allen Zeiten unter allen Völkern der Offenbarungsreligion zu schaffen machen. Man wird auch seine Definition des Gnostizismus (er sagt: der Gnosis) als immer wieder „in einem vom Alten Testament angerührten Kulturbereich“ vorkommende „Auflehnung gegen es“ akzeptieren: „Sie deutet die Problematik der Welt als eine Problematik der Gottheit: sei es, daß dem guten Gott ein — böses oder nur schlechtes — negatives Prinzip entgegensteht, sei es, daß dem Guten selber brüchige oder verführbare Gewalten entstammen, die in die Sphäre des Übels fallen und als Weltseele das Schicksal des Widerspruchs tragen, bis sie wieder aufsteigen dürfen.“

Man wird nun aber wohl bei Buber vermissen, daß er der falschen, gnostizistischen nicht die richtige, unseres Erachtens biblische Erklärung für die „Problematik der Welt“ — angesichts der Offenbarung des Einen als allmächtigen und allgütigen Schöpfers — entgegenstellt: die Erklärung aus der ungeheuren Schwere unseres menschlichen Sündenfalls. Wenn statt dessen Buber gar „letztlich doch jüdischen, nicht synkretistischen Ursprungs“ solche sabbatianischen Vorstellungen findet wie die, „daß der Mensch Gott auch mit dem bösen Trieb dienen muß“, so läßt sich dem gewiß eine gerade thomistisch gut haltbare Forderung abgewinnen: „Man soll den

‚bösen Trieb‘, die Leidenschaft in sich nicht ertönen, sondern mit ihr Gott dienen; sie ist die Kraft, die vom Menschen die Richtung empfangen soll“; — aber das heißt ja dann doch schon: dem bösen Trieb nicht (sabbatianisch-karpokratianisch) als bösem nachgeben, sondern seine gute, gottgeschaffene Kraft auf ein gutes Ziel richten und ihn eben dadurch als bösen freilich überwinden. An die Frage des eigentlichen, des absoluten Bösen in uns und in Gottes Weltplan ist man damit überhaupt noch nicht herangekommen.

Bei aller Achtung vor dem heroischen Heiligkeitsstreben der Chassidim, bei aller Bewunderung für die tatsächliche vielfache Heiligkeitsbewährung, die Gott auch diesen ihren jüdischen getrennten Brüdern — wie so häufig evangelischen im fast gleichzeitigen Pietismus (Tersteegen, Zinzendorf u. a.!) — gewährt hat, wird die katholische Christenheit die „chassidische Botschaft“ doch noch nicht als voll mit der biblischen Offenbarung, schon des Alten Bundes, übereinstimmend anerkennen können. Auch diese wahrscheinlich edelste Abart des jüdischen Selbst-Erlösungs-Irrtums ist nicht frei von der gnostizistischen Ausflucht, die Ursache des „Weltwiderspruchs“, des Bösen, die doch ganz in uns liegt — „defectus gratiae causa prima est ex nobis“ (S. Th. I—II, 112, 3 ad 2) — irgendwie in den einzigen Guten, in Gott, hineinzudichten und so sein Bild zu verfälschen, statt einzusehen, quanti ponderis sit peccatum, welches Gewicht unsere Sünde hat, die Er selbst zuerst für uns tragen mußte, damit dann auch wir sie überwinden können.

5. Das Mysterium Israels*

Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief

Das Herzstück des Römerbriefes widmet der Apostel der Heiden dem Schicksal der Juden, seiner Blutsverwandten: Auch als verstocktes ist und bleibt Israel das Volk der Verheißung (9, 1—5); daß Gott seinen Fall zuließ, begründet keinen Vorwurf gegen Ihn (9, 6—33), erklärt sich vielmehr durch Israels eigene Schuld von der menschlichen Seite (10, 1—21) und von der göttlichen durch einen gnadenüberreichen Heilsplan für Heiden und Juden (11, 1—32), der Staunen, Lob und Preis wachruft (11, 33—36).

1. Paulus betrachtet und betrauert das Mysterium des verstockten Israel 9, 1—5

„Wahrheit rede ich in Christus, ich lüge nicht, mein Gewissen bezeugt es mit mir im Heiligen Geist, daß meine Trauer groß ist und unablässiges Weh (in) meinem Herzen. Denn ich wünschte wohl, (im) Bann ich selbst von dem Christus hinweg zu sein für meine Brüder, meine Stammverwandten dem Fleisch nach; die da Israeliten sind; deren die Annahme an Sohnes Statt ist und die Glorie und die Bundesvermächtnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; deren die Väter sind und aus denen der Christus ist, soweit er dem Fleisch nach ist, Der da ist über alle, Gott, benedict in die Ewigkeiten. Amen“ (V. 1—5).

Daß die Juden sich binnen wenigen Jahrzehnten zu den erbittertsten Feinden eben jener Heilsbotschaft entwickelt hatten, die doch ganz ursprünglich gerade für sie bestimmt war und ihnen allein Rettung bringen kann, das hatte der Apostel der Heiden mit scharfen Worten ausgesprochen, wo es ihm nötig schien (1. Th. 2, 15 f.; vgl. unten 11, 28). Um so stärker und überdies, wohl angesichts möglicher Mißverständnisse, wie sie bei Juden und Christen seiner Haltung zum eigenen Volk nur allzu häufig begegnet sind (vgl. Apg. 21, 28; 24, 5), mit größter Feierlichkeit bezeugt nun Paulus in der Verbundenheit mit dem, der die Wahrheit ist, und in Übereinstimmung mit der Stimme seines in der Gegenwart des göttlichen Geistes der Wahrheit befragten Gewissens, wie sein innerstes Herz wirk-

lich gegenüber denen empfindet, denen er dem Blute nach Bruder ist (V. 1). Er trauert tief um sie; ihr dunkles Los schmerzt ihn beständig; ja, er hätte — ähnlich wie Moses (Ex. 32, 32) — gewünscht, selbst dem Anathema zu verfallen, von der Gemeinschaft mit dem Christkönig ausgeschlossen zu werden, wenn er damit die Eingliederung seiner jüdischen Brüder in diese Gemeinschaft hätte erkaufen können (V. 2—3). Und nun, einerseits wohl zur Begründung seiner weit mehr als bloß natürlich-fleischlichen Liebe zu seinem Volke, andererseits wie zur Bestärkung der tröstlichen Gewißheit, daß es nicht für immer verloren sein kann, zählt er alle die Privilegien auf, die den Juden gehören und verbleiben, wenn auch erst ihre Umkehr zum Christkönig dieselben wieder voll in Kraft treten lassen wird (V. 4—5). Es handelt sich um neuerlei:

Sie sind *Israeliten*;

ihrer sind: die Annahme an Sohnes Statt.

die Glorie,

die Bundesvermächtnisse,

DAS GESETZ

(bzw. die Gesetzgebung),

der Gottesdienst,

die Verheißungen;

die Väter;

ihrer:

und aus ihnen *der Christus*,

soweit er dem Fleische nach wahrer Mensch ist. Er, der zugleich wahrer Gott ist, alles regierend und ewigen Lobpreises würdig, auch als Retter Seines Judenvolkes, wie sich im weiteren noch zeigen wird.

Im einzelnen besagt das: Der Ehren-Name „Israel“, Gottes-Streiter, den Jakob am Ende seines Ringens mit dem Engel erhielt (Gen. 32, 29), bezeichnet ein für allemal das Volk, das nicht aufhört, um Gott zu ringen und zu eifern, wenn auch jetzt oft mit fleischlichem Unverstand und dementsprechendem Mißerfolg (9, 31; 10, 2 f.).

* Nr. 5/6. u. 7. Jg. 1949/1950. S. 19 ff. und 9 ff.

Weiter: Unter allen Menschen sind und bleiben diese Israeliten in besonderer Weise von Gott an Sohnes Statt angenommen (Ex. 4. 22; Deut. 14. 1; Os. 11. 1).

Das hat der Herr selbst sehr deutlich zu verstehen gegeben (Mk. 7. 27 par; vgl. Lk. 15. 31); und daran haben — im Sinne der Unwiderruflichkeit göttlicher Gnadenratschlüsse (11. 29), die nur suspendiert nicht aufgehoben werden können, auch die Apostel festgehalten (11. 23 f.; 2. Kor. 3. 15 f. etc.).

Wenn Paulus weiter den Juden die „Glorie“, die „Herrlichkeit“ zu eigen erklärt, so ist dabei zunächst zweifellos mit den meisten neueren Erklärungen an das Erscheinen der Gottes-Herrlichkeit im Allerheiligsten zu denken (Ex. 40. 34; 3 Kön. 8. 10 f.); darüber hinaus aber vor allem, wie etwa Thomas bezeugt, an die dadurch vorgebildete künftige Herrlichkeit (Is. 4. 5 f.), an welcher die endlich bekehrten Juden (Is. 4. 4) in einzigartiger Weise teilhaben werden, wie es für die Zeit nach ihrer Heimkehr ins Land Israel von Gott durch den Propheten Ezechiel verheißen ist (36. 22 ff.).

Entsprechend ist bei den „Bundesvermächtnissen“ nicht nur an den Gottesbund der Vergangenheit zu denken (am Sinai, vom Volke aus erneuert am Berg Ebal Jos. 8. 30 ff.; sowie gegenüber Abraham Gen. 15. 18; 17. 2), sondern durchaus auch an die Verheißung des Neuen Bundes (Eph. 2. 12), der nur darauf wartet, daß auch die Juden sich in ihn aufnehmen lassen.

Erst dann wird ihnen wahrhaft gehören, was nun in der Herzmitte dieser Aufzählung folgt: das Gesetz, weil ja erst der Christus dessen letzter Sinn ist (10. 4), in welchem Gottes Geheiß und Verheißung erfüllt und allen Gutwilligen erfüllbar wird. Wahrscheinlich hat eben darum der Apostel hier nicht „das Gesetz“ geschrieben, sondern: „die Gesetzgebung“; daß diese gerade an das Volk Israel geschehen ist, macht seine unverlierbare Würde und Bürde aus; eben darum auch, wenn ihm einst die Augen aufgehen werden, seinen Vorrang (11. 24; vgl. Mk. 7. 28 f.).

Unter dem Gottes-Dienst bzw. der Liturgie dürfte alledem entsprechend nicht nur der Kult im Tempel zu Jerusalem verstanden werden, sondern im Sinne von Ps. 141. 2; Dan. 6. 10. 20; Mk. 12. 32; Jac. 1. 27: Gebet und Almosen; eine Auffassung, die sich seit der Zerstörung Jerusalems auch unter den Juden allgemein durchsetzte und ihnen bis heute mit uns Christen gemeinsam ist.

Daß ihnen weiterhin auch Gottes unumstößliche Verheißungen eignen, wiewohl vor der Wendung zu Christus nur wie ein Hort in verschlossener Truhe dem, der den Schlüssel dazu verloren hat, wird noch wiederholt betont (11. 1 f., 11. 15. 24. 26. 29. 31).

Daß die Patriarchen „die Väter“ vor allem den Juden gehören, hat schon der Herr sehr deutlich ausgesprochen (Jo. 4. 22).

Und so stammt denn seiner Menschheit nach wesensnotwendiger Weise aus ihrer Mitte auch der Messias (vgl. etwa Luk 1. 32 f.).

Daß, statt dessen Gekommensein in der Person Jesu anzuerkennen, die Juden den Weg des falschen Messianismus, der Bar-abbas und Bar Kochba, verfolgten, das eben hat den guten Israeliten Paulus mit so tiefem Leid erfüllt wie etwa in unseren Tagen der falsche Messianismus der Deutschen den guten Deutschen Theodor Haecker in seinen „Tag- und Nachtbüchern“.

Und darum hat der Apostel jenen fast ungeheuerlichen „Wunsch“ aussprechen können, um der Rettung der Brüder willen selbst die Verlorenheit zu tragen: wozu *Chrysostomus* schreibt: „So sehr beherrschte die Liebe seinen Geist, daß er, um Christus zu gefallen, selbst das verschmähte, was von allem das Liebenswerteste ist, nämlich mit Christus vereint zu sein: ja, auch das Himmelreich, welches als die Belohnung der Mühsale erschien, hätte er um Christi willen gern verlassen.“

Wenn einst die Heidenchristen dieser Gesinnung ihres Apostels — und wahrlich erst recht seines Herrn! — von ganzem Herzen nacheifern und dadurch auch den Juden erleichtern zu erkennen, daß dieser vermeintlich Abtrünnige der treueste

Jude war, dann ist der Tag nahe, wo sie und wir „eine Herde werden und ein Hirte“, wie es verheißen ist (Jo. 10. 16).

Anmerkungen zu V. 4: „die Annahme an Sohnes Statt“ als durch keinen Abfall endgültig verfallendes Ehrenrecht der Juden (in das wir Heidenchristen erst nachträglich mitaufgenommen sind) geht besonders unzweideutig hervor aus der Isaias-Prophetie, wo Gott ankündigt, daß Er die Exilierten heimholen werde: „Zur Mitternacht sag' Ich: Gib her! — und zum Mittagsland: Hindere nicht! Bring her *Meine Söhne* aus der Ferne und *Meine Töchter*; alle, die mit Meinem Namen gerufen sind...“ Solch klare Verheißung, die Präsens-Form und sorgsame Wortwahl Pauli („Gesetzgebung“) zwingen uns, mit Kuß und Maier diese „Juden-Privilegien“ als unverscherzbare Offenbart zu glauben.

2. Gott begnadet und verhärtet. wen und wozu Er will

9, 6—29

Um den Gedankengang gerade dieses zweiten Abschnitts nicht so mißzuverstehen, wie er nur allzu häufig mißverstanden worden ist, darf man keinen Augenblick vergessen, daß Paulus hier ausschließlich von „Völkern“ sowie Volksgruppen (Juden, Edomitern als Esau-Stamm etc.) und deren heilsgeschichtlicher Rolle spricht, nicht aber von einzelnen Individuen und ihrem Heil. Alles kreist darum, die zentrale Aussage (9. 30 f.) zu erklären: Dem *Gesetz*, dessen Erfüllung Gerechtigkeit verbürgt, hat das Volk der Juden vergeblich nachgeeifert — während den dafür blind gewesen Heidenvölkern jene Gerechtigkeit durch die Glaubenshingabe an den *Gesetzes-Erfüller* (Christus 10. 4) geschenkt ward. — Zunächst nun wird die souveräne Freiheit Gottes herausgearbeitet, die Werkzeuge und Zeichen Seines Erbarmens wie auch Seines Zornes völlig unabhängig von irgendwelchen Rechtsansprüchen derselben auszuwählen.

a) Gottes Gnadenwahl, nicht Menschenleistung bestimmt verheißungsgemäß über die Rollenverteilung in der Heilsgeschichte

9, 6—13

„Nicht solchermassen aber (steht es), als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre! Denn: Nicht alle aus Israel, selbige (sind) ‚Israel‘; und nicht weil Samen Abrahams, sind sie alle auch „Kinder“ (desselben). Vielmehr (heißt es): In Isaak soll dir Same berufen werden! — Das bedeutet: Nicht die Fleischeskinder, selbige (sind) Gottes Kinder, sondern die Verheißungskinder werden als ‚Same‘ gerechnet. Denn ein Wort der Verheißung war dieses: Um diese (Jahres-) Zeit werde Ich (wieder-) kommen, und der Sara wird ein Sohn (zu eigen) werden.

Nicht allein aber (Sara), sondern auch Rebekka, die von einem einzigen Mann Empfängnis hatte, unserem Vater Isaak! Als nämlich ihre Söhne Esau und Jakob noch gar nicht geboren waren und nichts Gutes oder Schlechtes getan hatten, ward — damit der Erwählungsvorsatz Gottes bestehen bleibe, nicht auf Grund von Werken, sondern auf Grund des Berufenen — derselbigen gesagt: Der Größere wird dem Kleineren dienen —; wie geschrieben steht: Den Jakob habe Ich geliebt, den Esau aber gehaßt“ (V. 6—13).

Zunächst beseitigt der Apostel den beunruhigendsten Gedanken, den die Ablehnung des Heils durch die große Masse derer, denen es bestimmt war, hervorrufen konnte: Sollte gar Gottes Verheißungswort an Israel hinfällig geworden sein? (V. 6a).

Die Antwort, die freilich erst 9. 24 ff. vorläufig und 11. 1—5. 25 ff. endgültig positiv ergänzt wird, lautet zunächst rein negativ: Nein, schon darum weil „nicht alle aus Israel“, nicht alle Menschen jüdischer Abstammung wirklich im vollen Sinne „Israel“, das heißt Verheißungserben sind, nicht alle leiblich aus dem „Samen Abrahams“ Erzeugten auch geistliche echte „Kinder“ Abrahams, schon darum beeinträchtigt der Ausfall massenhafter Menschen aus Israel in keiner Weise den Wahrheitsgehalt der Verheißungen für „Israel“ im vollen Sinne dieses Wortes (V. 6b—7a).

Das wird nun sogleich zwingend bewiesen: Wenn Gott dem Abraham geradezu erklärte, nicht sein älterer Sohn (von der Hagar) Ismael, sondern allein Isaak (von der Sara) sei der Verheißungsproß (Gen. 21. 12), weil eben nur Isaak ausdrücklich als solcher angekündigt worden war (Gen. 18. 10.

14). dann zeigt schon dies allein, daß Gott Sich die volle Freiheit vorbehält, unter den Nachkommen der Verheißungsträger als Verheißungserben zu wählen, wen immer Er will (V. 7b—9).

Vollends aber geht aus der Erwählung des zweitgeborenen Zwillings Jakob statt des zuerst ans Licht gekommenen Esau unter Isaaks und Rebekkas beiden Söhnen hervor, daß *diese* Gnadenwahl Gottes noch nicht das Allergeringste mit eigenem Verdienst oder Verschulden der dabei zum Antreten oder Nichtantreten des Erbes der Verheißung Berufenen zu tun hat, sondern nur mit des berufenden Gottes unerforschlichem Ratschluß (V. 10—13). Wie er denn schon im Alten Bunde den Israeliten ausdrücklich verboten sich einzubilden: „Um meiner Gerechtigkeit willen hat Er mich kommen lassen, dies Land zu ererben“ (Deut. 9, 4). Weder haben die Juden das leiseste Verdienst daran, daß gerade sie zuerst auserwählt wurden, noch wir Heiden-Christen, daß dann vorwiegend aus uns das neue Gottesvolk der Kirche geschaffen ward.

Anmerkungen zu V. 7: „Samen Abrahams“ nennen sich die Juden sehr betont Jo. 8, 33; die Argumentation, mit der ihnen dort Jesus widerspricht, hat aber ebensowenig wie die des Täufers Mt. 2, 8 f. irgend etwas mit der Pauli hier zu tun, weil es dort in beiden Fällen um die Abraham-Kindschaft verscherzendes menschliches *Tun* geht, hier aber um jedem solchen *Tun* vorangehende Kindes-Erwählung von seiten Gottes.

zu V. 13: „Esau habe ich gehaßt“ (Mal. 1, 2 f.) bedeutet im Munde Gottes in keiner Weise einen (grundlosen) Affekt, sondern eben nur die ausdrückliche Nicht-Erwählung. (Ähnlicher Sprachgebrauch im AT: Deut. 21, 15 bis 17; illustriert etwa durch Gen. 29, 30 f., Jud. 14, 16). Über das ewige Heil, das sich Esau persönlich kraft Gottes universalem Gnadenwillen für alle Menschen (1. Tim. 2, 4) verdienen oder aus eigener Schuld verschmerzen konnte, ist damit überhaupt nichts gesagt. (Das Nötigste schon im AT durch Ez. 18, 4 ff., 20!)

b) *Gott hat diese Rollenverteilung ausdrücklich allein Seiner Freiheit im Hinblick auf Seine Verherrlichung vorbehalten*
9, 14—23

„Was sollen wir nun sagen? Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Nimmermehr! Denn zu Moses spricht Er: Ich will Mich erbarmen, dessen Ich Mich erbarme, und will Mich's jammern lassen, deß Ich Mich jammern lasse! — Also nun: Nicht bei dem wollenden oder laufenden (Menschen liegt's), sondern bei dem erbarmenden Gotte. Denn es sagt die Schrift zum Pharao: Eben dazu habe ich dich erweckt, daß Ich an dir Meine Macht erzeuge und daß Mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde. — Also denn: Wessen Er will, erbarmt Er sich; wen Er will, verhärtet Er. Du wirst mir nun sagen: Was tadelt er dann noch? Denn wer widersteht Seinem Willen? — O Mensch, wer bist denn du, daß du Gott widerredst? Sagt etwa das Bildwerk zu seinem Bildner: Was hast du mich so gemacht? — Oder hat nicht der Töpfer die Vollmacht über den Ton, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre zu machen? Wenn aber nun Gott, willens Seinen Zorn zu zeigen und Seine Macht kundzutun, mit vieler Langmut Gefäße des Zornes ertrug reif zum Verderben; und (sogar) um den Reichtum Seiner Herrlichkeit kundzutun an den Gefäßen des Erbarmens, die Er vorherbereitet hat zur Herrlichkeit?“ (V. 14—23).

Es mag eingewendet werden: Wenn also auch das Verheißungswort an Israel durch die Messias-Ablehnung der meisten Juden nicht außer Kraft gesetzt ist, bedeutet es nicht doch eine ungerechte Bevorzugung, wenn Gott immer wieder eine in keinem menschlichen Verdienst begründete Auswahl trifft? — Keinesfalls! — antwortet der Apostel (V. 14).

Zwei Schriftworte bietet er zum Beweis. Das erste ist jene überaus feierliche Selbstoffenbarung Gottes gegenüber Moses, der für das in der Sinai-Wüste sündig gewordene Volk Fürsprache einlegt (V. 15—16). Gerade weil Gott hier Sein innerstes Wesen als grundlose Barmherzigkeit bestimmt (Ex. 33, 19 in Verbindung mit 34, 6 f.), ist es vollkommen sinnlos, danach zu fragen, ob denn solches *Erbarmen*, das Gott einem schenkt, auch „gerecht“ sei; es ist ja seinem Wesen nach eben nicht gerechter Lohn für selbsterworbenes Verdienst, für unser erst dadurch ermöglichtes „Wollen“ und „Laufen“ (Ph. 2, 13, 16!), sondern überschwengliche Gnade, reines, freies Geschenk, für

das der Geber keinem Rechenschaft schuldet (vgl. Matth. 20, 15). Niemand schuldet mehr Geschenke, als er selbst versprochen hat. Das zweite Schriftwort geht noch einen Schritt weiter (V. 17—18). In freier Abwandlung von Ex. 9, 16 (vgl. 10, 1; 14, 4, 17) läßt Paulus Gott sagen, daß er den Israels Auszug aufhaltenden Pharao nicht nur, wie es dort heißt, ertragen, nein, geradezu als solchen „erweckt“, wachgerufen und aufgereizt, habe, um an der glorreichen Überwindung dieses Widerstands vor aller Welt Seine Macht zu erweisen und Seinen großen Namen zu verherrlichen. Damit ist also klar offenbart, daß Gott Selbst es Sich vorbehält, an den Stellen der Geschichte, wo es Seinen Namen — eben jenen Namen, der Ihn als den grundlos Gnädigen kennzeichnet! — kundzumachen und preisen zu lassen taugt, Kreaturen auftreten zu lassen, die sich Ihm zu widersetzen suchen und eben dadurch die Machtentfaltung von Seiner Seite herausfordern, an der sie scheitern.

Der Eingangsseinwand ist also beantwortet: Für Sein Erbarmen mit den einen schuldet Gott wesensmäßig keine Rechenschaft, und Sein „Verhärten“ (genauer: Sich-verhärten-Lassen) der anderen ist gerechtfertigt durch den Zweck, dem ihr Auftreten als Verhärtete dienen muß.

Nun folgt aber ein zweiter Einwand: Wenn Gott bestimmte Kreaturen als Verhärtete auftreten lassen will, wie kann Er dieselben dann noch wegen der von Ihm Selbst gewollten Verhärtung tadeln? (V. 19).

Paulus kann sich gegenüber Lesern, die mit ihm die Überzeugung teilen, daß Gott den Menschen als für seine trotz Gottes universaler Erst-Ursächlichkeit frei getroffenen Entscheidungen verantwortliches Wesen geschaffen hat (1, 20 f.; vgl. Dt. 30, 19 f.; Mich. 6, 8), mit der einfachen Antwort begnügen: Wenn du armseliger Mensch in deinem stets selbstverschuldeten Trotz von Gott irgendwo als Werkzeug bzw. „Gefäß“ Seines Zornes gebraucht wirst, welches Recht hast du dann, deinem Bildner zu widerreden? Bist du vor ihm nicht „Ton in des Töpfers Hand“? (Jer. 18, 6). Hat er nicht das souveräne Recht, dich völlig nach Seinem Gutdünken und Ratschluß zu verwenden? (V. 20—21).

Und vollends, wenn Er nun sogar jene, die sich selbst das Zorngericht zuzogen — wie einst den Pharao so jetzt das trotzige Israel — zwar einerseits als ihrer Würde verlustige Gefäße eben jenes Zornes verwendet, andererseits aber auch in unendlicher Langmut geduldig erträgt (Israel bis zu jener All-Erbarmung, von der unten 11, 25 f. die Rede sein wird!), statt sie sogleich dem Verderben anheimfallen zu lassen, für das sie an sich „reif“ (buchstäblich: zubereitet!) wären, um gerade auch durch diese geheimnisvolle Duldung erst recht die Voraussetzung für das Offenbarwerden Seiner Gnadenherrlichkeit an denen zu schaffen, deren Er Sich erbarmen will? (Wie 11, 30—32 ausgeführt wird.) Wie dürfte da auch nur noch ein Wort der Widerrede laut werden? (V. 22—23).

Anmerkungen zu V. 17: „es sagt die Schrift“, wegen der Zweckbestimmung („daß Mein Name verkündigt werde...“) erschien dem Apostel gerade Ex. 9, 16 als die geeignetste Stelle; wenn dann sehr frei zitiert ist, was Gott zu diesem Zwecke tat, so weil es letztlich dem Geist und Sinn des Gotteswortes im Buch Exodus gemäß ist, während der Apostel dem bloßen Buchstaben der Einzelstelle hier wie überall mit souveräner *inspirierter* Freiheit gegenübersteht. (Vgl. zu 10, 6!)

zu V. 22: „Wenn aber nun Gott — ertrug?“ ist die Kern-Aussage der Periode; zu ergänzen etwa durch einen Satz wie: Dann bleibt doch wahrlich kein Grund zu widerreden! (Sondern höchstens zu lobpreisen, wie 11, 33 ff. geschehen wird.) Gott „erträgt“ aber die zunächst „Widerredenden“ einerseits, weil sie sowohl Seinen Zorn wie auch Seine Macht verspüren lassen, indem sie unter diesem Zorn dennoch langmütig bewahrt bleiben, obwohl sie sich nach dem Maßstab strikter Gerechtigkeit das sofortige gänzliche Verderben zugezogen hatten; andererseits gar, weil die Verstockung derselben in den Dienst einer um so größeren Herrlichkeits-Offenbarung an denen treten kann, deren sich Gott nun auch erbarmen will, der Heiden, wie es unten 11, 11 f. 15. 19. ausgeführt wird. — Der strenge Parallelismus der jeweils an den Schluß gestellten Daseins-Ziele: „Gefäße des Zornes... zum Verderben“ und „Gefäße des Erbarmens... zur Herrlichkeit“ nützt uns — ausnahmsweise abweichend von dem hervorragenden Kommentar Maiers —, schon hier den Satz zu schließen (mit der Vulgata, Estius, Perk, Peterson und den letzten Revisoren sowohl der Luther- wie der Zürcher Bibel), ja sogar den ganzen Absatz (mit Thomas,

Schlatter und Sickenberger). Es scheint uns nämlich, daß in dem Mittelstück, gerahmt durch das Leitwort „erbarmen“ (V. 15 f. 18. 23), Paulus bewußt von den eigentlich „Gemeinten“ schweigt, um sie nun im Schlußstück gleich zum Auftakt V. 24 (und unter Wiederaufnahme von „Israel“ aus V. 6 in V. 27) ausdrücklich zu nennen. — Der ganze größere Abschnitt 9, 6–29 dürfte gerahmt sein durch „Wort“ (6. 28), „berufen“ (7. 12. 24 bis 26) und „Samen“ (7 f. 29); das erste Teilstück 9, 6–13 vielleicht durch „Israel“ (6) und „Jakob“ (13); für den Schlußteil kommt wohl nur das Leitwort „Heiden“ (24) mit der gelegentlich auch sonst zu beobachtenden „Außen-Rahmung“ 9, 30 in Frage.

c) *Außer dem „Rest“ der Juden sind nun auch die Heiden laut der göttlichen Verheißung als Erwählte berufen.* 9, 24–29

„Als solche berief er auch uns, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, so wie Er auch bei Hosea spricht: Ich werde ‚Nicht-Mein-Volk‘ rufen: Mein Volk und die Ungeliebte: Geliebte; und geschehn wird's: An dem Ort, wo ihnen gesagt ward: Ihr seid nicht mein Volk;

dort soll'n sie gerufen werden: Söhne des lebendigen Gottes!

Isaias aber ruft aus über Israel:

Wär' die Zahl der Söhne Israels wie der Meeressand, (nur) der Rest wird gerettet werden; denn vollendend und zusammenschneidend wird auf Erden handeln der Herr.

Und wie auch Isaias vorhergesagt hat:

Hätte der Herr der Heerscharen uns nicht Samen gelassen, wie Sodom wurden wir, glichen Gomorrha!“ (V. 24–29).

Der Schleier fällt: Wer sind jene, von denen es eben hieß, daß Gott sie als Gefäße Seines Erbarmens von Ewigkeit her bereitet hat zur Teilhabe an Seiner Herrlichkeit? — Wir, jubelt Paulus, wir, die Er sowohl aus den Juden wie nun gar auch aus den Heidenvölkern dazu berief! (V. 24).

Den Schriftbeweis dafür, daß dieser Vorgang durchaus verheißungsgemäß war, wird nun in Ergänzung des rein negativen von 9, 6 ff. positiv vollendet. Zunächst werden zwei Stellen, die beim Propheten Hosea (Osee) unmittelbar auf die abtrünnigen Nord-Israeliten gemünzt waren, in vertauschter Reihenfolge (erst Os. 2, 25 LXX: 2, 23; dann 1, 10, LXX: 2, 1) als typologisch auf die Heiden-Berufung deutend erklärt; durchaus sinngemäß, denn von den Zeiten Abrahams und seiner Sippe an sind diejenigen, welche die Verehrung des wahren Gottes mit Götzendienst zuerst vermischen und schließlich vertauschen, als die „Heiden“ anzusprechen: wenn wir mit Paulus (1 Kor. 10, 11) und vor allem Jesus selbst (Luk. 24. 27. 44) in allen heiligen Schriften des Alten Bundes den Hinweis auf den Neuen suchen dürfen und sollen, so sprechen Buchstabe und allerweitester Sinngehalt dieser Prophetenworte wahrlich unzweideutig genug. Wenn nun vollends Paulus seine Zitierfreiheit durchaus nicht dazu benutzt, um im zweiten Zitat irgendwie zu verhüllen, daß dort ursprünglich dieselben Personen, denen zuerst die Gottesvolk-Eigenschaften abgesprochen worden war, gar als „Gottes-Söhne“ wieder angenommen werden (und noch dazu „an dem Ort“ ihrer einstigen Verurteilung!), sollte da nicht — mit Theodor v. Mopsuestia — angenommen werden dürfen, daß nun umgekehrt wie vorher durch die verheißene Versöhnung mit den Nord-Israeliten die mit den Heiden, hier durch die Sohnschafts-Annahme der Heiden die entsprechende Wiederannahme der Juden hindurchschimmert? (V. 25–26).

Ausdrücklich ist vom „Israel nach dem Fleisch“ nun freilich erst in den beiden abschließenden Isaias-Zitaten die Rede (V. 27–29). Das erste (Is. 10, 22 f.) erklärt, daß für eine bestimmte Phase der Heilsgeschichte ohnedies nur ein „Rest“ aus der Gesamtmenge der Söhne Israels für die Rettung vorgesehen war (Näheres dazu 11, 2 ff.). Das zweite (Is. 1, 9) bestätigt, daß durch die eigene Schuld Israel kein besseres Schicksal als Sodom und Gomorrha verdient hat, ihm aber wenigstens solch ein „Rest“ von Gott übriggelassen ist; indem derselbe nun hier als „Same“ bezeichnet ist, leuchtet wieder die unerschütterliche große Zukunftshoffnung durch.

Anmerkung zu V. 28: „zusammenschneidend“ übersetzen wir mit Maier (ähnlich Sickenberger und nach Estius auch ältere Zeugen), weil wir mit ihm wegen des einleitenden „denn“ für wahrscheinlich halten, daß der

Apostel mit dem Ausdruck eine ähnliche Beschränkung des Verheißungskreislaufes angedeutet sah wie mit dem Worte „Rest“; immerhin bleibt auch die von Lagrange und anderen verfochtene Übersetzung „verkürzend, beschleunigend“ möglich, da sie dem zitierten Prophetenwort (Is. 10, 23) besser entspreche.

3. *Im Gegensatz zu den Heiden haben die Juden die Glaubens-Gerechtigkeit verfehlt, obwohl Gott sie darauf vorbereitete und dazu aufrief.* 9, 30–10, 21.

Dieses innerste Herzstück des ganzen Römerbriefs spricht zunächst das ungeheure Paradox endlich mit dürren Worten aus: Daß das von den Juden gesuchte Heil zunächst den Heiden ungesucht zuteil ward (9. 30–10, 4), entwickelt dann ganz knapp, als wer dieses Heil in Person schon durch die Offenbarung im Alten Bunde hindurchleuchtet (10, 5–10), und zeigt, daß Gott schon dort den Heilsweg bahnte, aber auch ankündigte, daß jenes Paradox bevorstehe (10, 11–21).

a) *In Christi Person haben die Juden die eifrig gesuchte Gesetzeserfüllung an die Heiden verloren, welche dieselbe gar nicht gesucht hatten.* 9, 30–10, 4

„Was sollen wir also sagen? Daß Heiden, die nicht die Gerechtigkeit verfolgt haben, die Gerechtigkeit ergriffen haben, die Gerechtigkeit aber aus Glauben; Israel jedoch, das ein Gerechtigkeitsgesetz verfolgte, ist nicht zum Gesetz gelangt! Warum? Weil (es hinstrebte) nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken! — Sie sind angestoßen am Steine des Anstoßes; wie geschrieben steht: Siehe, ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Felsen des Ärgernisses; und wer auf ihn sein gläubiges Vertrauen setzt, wird nicht zuschanden werden.

Brüder, wahrlich, der Wunsch meines Herzens und das Gebet zu Gott für sie (geht) auf ihre Rettung. Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer haben für Gott, aber nicht nach rechter Erkenntnis. Denn die Gerechtigkeit Gottes verkennend und die eigene aufzustellen bestrebt, unterwarfen sie sich nicht der Gerechtigkeit Gottes; ist doch Endsinn des Gesetzes Christus, zur Gerechtigkeit jedem, der glaubt“ (9, 30–10, 4).

Nicht ohne Zögern, das in der vorausgeschickten Frage zum Ausdruck kommt, spricht nun endlich der Apostel die heilsgeschichtliche Grundtatsache der Epoche zwischen Christi Himmelfahrt und Wiederkunft aus (V. 30–31): Jene Heiden, welche in ihrer gewaltigen Masse weit davon entfernt waren, ernstlich um eine Daseinsform zu ringen, wie sie Gott als „gerecht“ offenbart hatte, sie haben plötzlich in großer Anzahl den Glauben geschenkt bekommen, der gerecht macht. (Wenn ihm die Auswirkung in der Liebe nicht fehlt; vgl. 13, 10; Gal. 5, 6.) Die Juden aber, welche ganz überwiegend mit leidenschaftlichem „Eifer für Gott“ (10, 2) jene in der Gesetzes-Offenbarung vorgezeichnete Gerechtigkeit verfolgten wie der Jäger das Wild, sie sind — „nicht zum Gesetz gelangt“. Dieser rätselhafte Ausdruck, ganz besonders alarmierend für den Juden, dessen beglückendstes Privileg ihm selbst gerade der Besitz des Gesetzes zu sein schien (s. o. zu 9, 1–5!), wird verständlich, wenn im Schlußsatz des Abschnitts als „Endsinn“, gleichsam: Summe, des Gesetzes Christus enthüllt wird, auf den es als auf seinen Erfüller hinweist (10, 5–10), und in dessen Nachfolge allein es für Menschen erfüllbar wird (10, 1–4; vgl. 1 Tim. 1, 5).

Indem die Juden diesem Jesus Christus die gläubige Nachfolge überwiegend verweigerten, durch die sie gerecht werden konnten, haben sie der fleischgewordenen Gottes-Gerechtigkeit, dem Gesetze in Person, den Gehorsam aufgesagt; sie haben diese Gerechtigkeit verkannt: ihr Eifer war — und ist, solange sie daran festhalten — ein unerleuchteter; und die Fürbitte ist fast noch das einzige, was Paulus in seinem Schmerz für sie tun kann (10, 1; vgl. 9, 3 und zu Mk. 9, 29!). Warum ist dies den Juden zugestoßen? Die doppelte Antwort lautet (9, 32 f.; 10, 3): Einmal, weil sie sich nicht zu jenem Hingabeakt des rein empfangenden Glaubens angesichts der Gesetzes-Sinn-Enthüllung im gekreuzigten und auferstandenen Christus entschließen konnten, sondern „wie aus Werken“, das heißt vermeintlich durch Anhäufung von Gesetzes-

Erfüllungen (Mizwoth), gerechtfertigt werden wollten; das heißt aber andererseits: weil sie sich auf die „eigene“, unabhängig von zuvorkommender Christus-Gnade selbst erworbene Gerechtigkeit berufen zu können wähnten (vgl. Luk. 15, 29 f.; 16, 15; 18, 11 f.). Auf diese Weise hat sich das Wort des Propheten (Isaias 8, 14) vom „Stein des Anstoßes“ erfüllt, als der Gott Selbst Sein Volk auf die Probe zu stellen angekündigt hatte; zusammen mit dem anderen Wort vom „köstlichen Eckstein“ (Is. 28, 16) — daß es *derselbe* Stein ist, betont Paulus, indem er diese Wendung durch die obige ersetzt! —, welchen Gott auf dem Sionsberg als Fundament Seines lebendigen Tempels zu legen verheißt hat (Eph. 2, 20 ff.); ihm und damit also letztlich Gott das gläubige Vertrauen zu schenken ist die Vorbedingung des Heils (9, 33; 10, 11).

Anmerkung zu 10, 4: „Endsinn des Gesetzes Christus“ übersetzen wir, weil uns K. Emmerich in einer leider noch ungedruckten Basler Preisarbeit „Telos“ nachgewiesen zu haben scheint, daß dieses Wort hier — wie an der genau parallelen Stelle 1. Tim. 1, 5! — geradezu die Übersetzung des hebräischen Kelal darstellt: Zusammenfassung, Summe, Rekapitulation. Als Kelal des Gesetzes ist auf die dahin zielende Frage von Jesus selbst das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe — im vollen Einvernehmen mit den besten Schriftgelehrten (Mk. 12, 32 f.) — bezeichnet worden. Wenn auf die darauf weiter folgende Frage bei Lukas: „Wer ist mein Nächster?“ Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter antwortet, das ihn selbst nach dem übereinstimmenden Väter-Zeugnis als diesen „Samariter“ kennzeichnen soll (Luk. 10, 29. 36 f.; vgl. Jo. 8, 48!), dann ist in Bild und Gleichnis das Entsprechende gesagt wie hier ohne Bild: Jesus Christus gläubig liebend nachfolgen, das ist der Weg zur Gerechtigkeit durch die Erfüllung des Gesetzes. Die starke traditionelle Verwurzelung dieses erst in neuerer Zeit durch die unhaltbare Fehlübersetzung von „Christus Ende des Gesetzes“ in den Hintergrund gedrängten Text-Verständnisses bezeugen Thomas („Christus, auf welchen das ganze Gesetz hingeordnet ist“) und noch deutlicher Estius („Christus, durch den allein das Gesetz erfüllt wird“), der auch schon treffend auf 1. Tim. 1, 5 als Parallelstelle und dort dann auf Mt. 22 verweist.

b) Erst Christus hat ja die Gerechtigkeit in greifbare Nähe des gefallen Menschen gebracht. 10, 5—10

„Moses nämlich schreibt von der Gerechtigkeit, der aus dem Gesetz (hergeleiteten): Der Mensch, der danach tut, wird in ihr das Leben haben. — Die Gerechtigkeit aber aus dem Glauben spricht so: Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen? — Nämlich, um Christus herunterzuführen! Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen? — Nämlich, um Christus von den Toten heraufzuholen! Sondern, was spricht sie? Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen! — Dies ist das Wort des Glaubens, welches wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Munde Jesus als Herrn bekennst und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten, wirst du gerettet werden. Das Herz nämlich vertraut gläubig zum Gerechwerden; mit dem Munde aber bekennt man zum Gerettetwerden“ (V. 5—10).

Daß letzter Sinn, Ziel und Erfüllung des Gesetzes erst in Jesus Christus offenbar, wirklich und für Menschen möglich geworden (10, 4), das beleuchtet nun der Apostel durch zwei Sätze, die einander ergänzen. Einmal die unabdingbare Forderung der Gesetzes-Gerechtigkeit des Alten Bundes: Nur, wer nach dem Gesetze wirklich tut, wer es in seinem vollen Umfang hält, wird in der so erworbenen Gerechtigkeit das Leben haben (V. 5 gleich Lev. 18, 5; vgl. Gal. 3, 11 f.; 5, 3). Dem Nachweis, daß unter dieser unabdingbaren Voraussetzung ohne Christus schlechthin alle Menschen des ewigen Todes wären, hat Paulus im ersten Teil des Briefes geführt. Solange er selbst sich unter dieser bei allem guten Willen unerfüllbaren Forderung (vgl. 3, 9 ff.; Ps. 14, 1 ff.) wie unter einem Fluche befand (Gal. 3, 13), war auch dem Paulus das andere Wort wie ein Hohn erschienen, das die Nähe- und Leicht-Erfüllbarkeit des Gesetzes triumphierend verkündet (Deut. 30, 12. 14). Seither aber war es ihm wie Schuppen von den Augen gefallen und nun wußte er's (V. 6—10): Wenn dort gefragt ward, ob man etwa erst noch in den Himmel hinaufsteigen müsse, um die Lebensquelle zu finden, so deutete das im Mysterium schon darauf, daß der Christus ja vom Himmel gekommen ist, also nicht erst heruntergeholt zu wer-

den braucht. Wenn als Gegenstück gemäß Ps. 107 (LXX 106, 26) — auch gefragt werden mochte, ob man in den Höhlenabgrund hinunter müsse, so lautete die Antwort: Christus ist ja schon „niedergefahren zu den Unteren und am dritten Tag wieder auferstanden von den Toten“ (vgl. 1. P. 3, 19. 21 f.). Wenn es also bei Moses hieß: Nahe ist dir das Wort..., dann war dies wahr, wirklich wunderbar wahr geworden, in Gestalt des Wortes vom Glauben an den auferstandenen Herrn, dessen in Liebe tätiges Bekenntnis (wie es der dritte Teil des Briefes 12, 1 ff. entwickelt) uns die Rettung bringt.

Anmerkung zu V. 6: „Die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht“: P. will hier nicht einen „Schriftbeweis“ gegen die Juden führen, wie solche meinen und ihm dann „Schriftfälschung“ vorwerfen, weil er das zweimalige „danach tun“ Dt. 30, 12. 14 wegließ (obwohl er es doch eben V. 5 als „mosaisch“ klar genug zitierte!), sondern er will den christlichen „Brüdern“ (10, 1) zeigen, wie die scheinbar überkühnen Worte Moses' in Christus bewahrheitet sind (2. K. 1, 20; Apk. 3, 14): Weil Er tat, können wir — nach-tun.

*c) Auch den Juden hat Gott diese Glaubensgerechtigkeit an- geboten, aber schon angekündigt, daß ihnen die Heiden darin zuvorkommen würden.** 10, 11—21

(11) „Es spricht ja die Schrift: ein jeder, der auf Ihn sein gläubiges Vertrauen setzt, wird nicht zuschanden werden. (12) Es ist nämlich kein Unterschied zwischen Jude und He- lene; Derselbige (ist) ja Herr über alle und erweist sich als (gnaden-)reich zu allen, die Ihn anrufen.“

(13) Denn: Ein jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. (14) Wie nun sollten sie (Den) anrufen, an Den sie nicht gläubig geworden sind? Wie aber (Ihn) gläubig annehmen, Den sie nicht gehört haben? Wie aber hören ohne einen Verkündiger? (15) Wie aber sollte man verkündigen, wenn man nicht gesandt wäre? Als da geschrieben steht: Wie lieblich sind die Füße derer, die Gutes als Botschaft bringen!

(16) Nicht alle freilich sind der guten Botschaft gehorsam ge- worden; denn Isaias spricht: Herr, wer hat Glauben geschenkt dem, was wir zu hören gaben? (17) So kommt denn der Glaube vom Hörenlassen, das Hörenlassen aber durch Christi Rede.

(18) Aber ich sage: Haben sie etwa nicht gehört? — Gewiß doch: Über die ganze Erde ist ausgegangen ihr Schall, und zu den Grenzen des Weltkreises ihre Rede! (19) Jedoch, sage ich, hat Israel etwa nicht erkannt? Als erster antwortet Moses: Ich selbst mach' euch eifersüchtig auf ein Nicht-Volk: auf ein un- verständig Volk entzünd' Ich euern Zorn.

(20) Isaias aber wagt es und spricht: Finden ließ Ich Mich von denen, die Mich nicht suchten; offenbar ward Ich denen, die nicht nach Mir gefragt. (21) Zu dem Israel aber spricht Er: Den ganzen Tag hab' Ich ausgestreckt Meine Hände, nach einem Volke, das nicht gehorchen will und widerspricht.“

Nach der Enthüllung, daß der „Stein des Anstoßes“ und zu- gleich „köstliche Eckstein“ kein anderer als Jesus Christus ist (9, 33; 10, 4 ff.), greift der Apostel nun nochmals das erst jetzt in seiner ganzen Sinnfülle verstehbar gewordene Isaias-Wort auf, wonach keiner zuschanden wird, der auf Ihn, diesen lebendigen Eckstein des Gottes-Tempels, vertrauensvoll auf- ruht. Diese Gewißheit ergänzt und bestätigt auch ein anderes Gottes-Wort durch den Propheten Joel (3, 5), wonach gerettet wird am Gerichtstag, wer immer den Namen des „Herrn“ an- ruft — als welcher der Jesus-Name dem Gläubigen offenbar geworden ist (10, 9; vgl. Ap. 2, 21. 36): das gilt gleicher- maßen für Juden wie für Heiden, weil Gott an allen den Reichtum Seiner Herrlichkeit kundmachen will (V. 11—13; vgl. 9, 23. 24 ff.; Eph. 1, 7. 12).

Der Apostel macht und beantwortet sich selbst nun (V. 14—17) einen Einwand, der bis heute (von jüdischer Seite) wiederholt worden ist: Wie konnte denn die große Menge der Diaspora- Juden Jesus als Herrn anrufen, ohne vorher für den Glauben an ihn gewonnen zu sein? Wie aber dieses, ohne ihn haben anhören zu können? — In den beiden nächsten Fragen steckt schon die Antwort: Hat es denn nicht Verkündiger gegeben, die man hätte anhören können? Waren es nicht formell auto-

* Nr. 7, S. 9 ff.

risierte „Gesandte“, „Apostel“ gewesen? Sollte nicht in dem Isaias-Wort, das gerade die „Füße“ des Freuden-Boten, des „Evangelisten“ preist (62, 7), ein Hinweis auf diesen Gesandtencharakter verborgen sein, wenn es da hieß: „Sieh, wie anmutig sind auf den Bergen / die Füße des Freudenboten, / welcher hören lässet: Friede; / welcher Gutes als Frohbotschaft bringt; / welcher hören läßt: Befreiung! / spricht zu Sion: Königtum trat an dein Gott!“ Wort und Auftrag Christi war doch wahrlich ergangen, solches „hören zu lassen“; und so hätte auch wahrlich „der Glaube vom Hörenlassen“, fides ex auditu, kommen können und sollen. Aber derselbe Isaias hatte ja schon gleich im nächsten großen Lied seines Trostbuches (40 ff.) auch klagen müssen: Wer hat denn dem, was es da zu hören gab, dieses gläubige Vertrauen geschenkt? Oder, fährt Paulus fort (V. 18—21), haben jene, die Juden, es etwa nicht zu hören bekommen? — Unsinnig, das zu meinen, da ja „bis an die Enden der Erde“ (Apg. 1, 8), d. h. eben zu den „Römern“ (Apg. 2, 10; vgl. zu 12, 17!), das Zeugnis der Christus-Gesandten, der Apostel, schon hinausgedrungen ist, wie es der Sänger des 19. (18.) Psalms schon angekündigt hatte! — Am Hörenlassen von Gott aus hat es also wahrhaftig nicht gefehlt, wohl aber am Verständnis, an der „Erkenntnis“ von seiten Israels in seiner Masse (V. 19; vgl. Luk. 19, 42!). Und das braucht nun nicht erst Saulus-Paulus zu sagen; das bezeugt als erster schon kein Geringerer als Moses, wo Gott durch ihn ankündigt, Er wolle Sein eigenes, den lebendigen Grundstein (Deut. 32, 15) verwerfendes Volk, das Ihn eifersüchtig machte durch Hingabe an „Nicht-Götter“ (32, 16 ff.; vgl. Matth. 6, 24; 7, 15; 15, 8 f.; 23, 6 ff.), nun Seinerseits eifersüchtig machen durch die Begnadung eines religiös „unverständigen“ Nicht-Volks, eben der Heiden; wenn sogar die verstanden hätten, hätte dann etwa Israel nicht erst recht verstehen können? Und wenn es vollends bei Isaias (65, 1) heißt, daß jene, die sich überhaupt nicht um Gott bekümmert hatten, Ihn finden, Seine Offenbarung erleben durften, weist nicht auch das auf die Überdeutlichkeit dieser Offenbarung hin, so daß wahrlich für die Juden kein Grund vorliegt, Gott, wohl aber für Ihn, Sein Volk anzuklagen. Und so tut Er es denn mit dem erschütternden Wort gleich im nächsten Vers bei Isaias (65, 2) von den vergeblich nach dem widerspenstigen Volke ausgestreckten Händen — „den ganzen Tag“, den ganzen Gnaden-Tag des Einst von Moses bis zu Jesus und auch seitdem wiederum den ganzen Gnaden-Tag des „Heute“ zwischen Christi Himmelfahrt und Wiederkehr entlang (Hebr. 4, 7).

Anmerkungen zu V. 19: „Hat I. etwa nicht erkannt?“ muß wegen der genauen Parallele V. 18 „etwa nicht gehört“ mit Blaß-Debrunner (Ntl. Gramm. § 427, 2) zunächst als Frage verstanden werden, auf die ein „Nein, es hat!“ erwartet wird: „Erkannt“ im Sinne des Erkennen-Könnens hat es schon. Trotzdem scheint uns bedeutsam, daß der Apostel nicht nochmals fortfährt: „Gewiß doch!“ Denn Israel hat ja tatsächlich „nicht erkannt“, weil es am *Wollen* fehlte, wie Paulus nachweist. Darum erinnert Sickenberger mit Recht zur Stelle an Luk. 19, 42; vgl. auch Luk. 11, 52; Mt. 13, 11. 13 ff.

zu V. 21: „zu Israel aber“ beweist, daß Paulus sich (ganz ähnlich wie Os. 2, 25 in Röm. 9, 25 f.; vgl. oben 2c!) den vorangegangenen Vers derselben Isaias-Prophetie an die Heiden gerichtet vorstellt; wie akzeptabel dies (im Gegensatz zum heutigen philologischen Verständnis der Stelle) s. Zt. erschien, zeigt eine Talmud-Stelle bei Strack-Billerbeck (III, 285), wonach noch im 4. Jh. ein Rabbi hier an Rahab und Ruth dachte, von denen sich Gott ungesucht finden ließ. (Vgl. Matth. 1, 5!)

4. Das alte Israel ist aber nicht endgültig verstoßen, sondern nur teilweise verhärtet, um der Heiden Rettung zu erleichtern und die eigne so verheißungsgemäß zu gewinnen. 11, 1—32

Paulus beantwortet nun die Fragen, die 9, 6—29 offengeblieben waren: Jener „Rest“ Israels, von dem 9, 27 die Rede gewesen war, enthielt sich jetzt als Bürgschaft dafür (11, 5), daß dieses Volk nicht verloren ist, ganz im Gegenteil hat sein Straucheln einen positiven Sinn (11, 1—15). Möge sich der Heiden-Christ vor jedem Hochmut gegenüber dem angestammten Gottesvolk hüten (11, 16—24), vielmehr beherzigen, daß Gottes Gnadengaben diesem Volke letztlich unverscherzbar aufbewahrt bleiben, also auch ganz Israel heimkehren wird (11, 25—32).

a) Gott hat Sein Volk weder endgültig verstoßen noch sinnlos scheitern lassen. 11, 1—15

(11, 1) „Ich sage nun: Hat etwa Gott Sein Volk verstoßen? Nimmermehr! Denn auch ich bin ein Israelit, ein Same aus dem Stamme Benjamin. (2) Nicht verstoßen hat Gott Sein Volk, das Er vorhererkannt hat.

Oder wißt ihr nicht, was bei Elias die Schrift sagt, als er vor Gott gegen Israel eintrat: (3) Herr, sie haben Deine Propheten getötet, Deine Altäre zertrümmert; ich allein bin übriggeblieben, und sie trachten mir nach dem Leben. (4) Aber was sagt da die Weisung für ihn: Siebentaused Männer habe Ich Mir übriggelassen, die nicht ihre Knie gebeugt haben der Baal (-Schande)!

(5) So nun ist auch in der jetzigen Entscheidungszeit ein Rest gemäß der Gnadenauswahl vorhanden; (6) wenn aber durch Gnade, dann nicht mehr aus Werken, sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade. (7) Was denn nun? Welches Israel erstrebt, dies hat es nicht erlangt, die Auslese aber hat's erlangt; die übrigen jedoch sind verstockt worden. (8) Als da geschrieben steht: Es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen zum Nichtsehen und Ohren zum Nicht hören bis auf den heutigen Tag. — (9) Und David spricht: Es werde ihre Tafel zur Falle und zum Fangnetz / und zum Anstoß und zur Vergeltung für sie. / (10) Verfinstert seien ihre Augen, daß sie nicht sehen, / und ihren Rücken verkrümme alleweil!

(11) Nun sage ich: Sind sie etwa gestrauchelt, auf daß sie zu Fall kämen? Nimmermehr! Sondern durch ihr Straucheln (ward) die Rettung den Heiden, damit jene eifersüchtig würden. (12) Wenn aber (schon) ihr Straucheln Reichtum für die Welt, ihre Minderung Reichtum für die Heiden ist, wieviel mehr dann erst ihr (dereinstiges) Vollwerden! (13) Euch aber sage ich's, den Heiden! Soweit denn nun ich der Heiden Apostel bin, will ich meinen Dienst herrlich gestalten, (14) ob ich wohl mein Fleisch und Blut zur Eifersucht reizen und einige aus ihnen zur Rettung locken möchte. (15) Denn wenn ihre Verwerfung der Welt Aussöhnung (brachte), was dann ihre Herzunahme, wenn nicht Leben aus Toten?“

Zwei einander ergänzende Fragen tauchen auf und werden klar verneint: Bedeutet das soeben gekennzeichnete Schicksal Israels eine unwiderrufliche Verwerfung, eine „Verstoßung“ der ungetreuen Geliebten (Ez. 16) für immer und ewig? Hat Gott die Begegnung der Juden mit Jesus von Nazareth und dann mit seinen Aposteln (10, 15) so veranstaltet, um dieses Volk gewissermaßen in eine Falle gehen und geistlich zu Tode stürzen zu lassen? Indem er sich selbst, den Abraham-Sproß und Israels-Sohn aus Benjamin, den begnadeten Christus-Feind, als Gegen-Beweis anführt, erklärt Saulus-Paulus unzweideutig, was so viele Christen seither vergaßen, mit den Worten des 94. (93.) Psalms (V. 14): „Nicht verstoßen“ hat Gott „Sein Volk“ — und ergänzt „das Er vorher-erkannt“, d. h. von Ewigkeit in Gnaden erwählt hat. (V. 1—2a.)

Zu diesem direkten Schrift-Beweis für die Nicht-Verstoßung des Israel tritt nun noch deren Illustration durch eine der gegenwärtigen des Apostels verwandte heilsgeschichtliche Situation (V. 2b—4): Als der große Prophet Elias in tiefer Bitterkeit vor Gott am Sinai über sein abgefallenes Volk klagte und sich selbst als den letzten überdies auch noch gefährdeten Diener des Herrn der Heerscharen hinstellte — 1. (3.) Kön. 19, 14 —, da bedeutet ihm Dieser, daß Er selbst für das „Übrigbleiben“ der Vollzahl von siebentaused Getreuen gesorgt habe (19, 18).

Ein ähnlicher „Rest“ sei nun auch jetzt — in Gestalt der Christen jüdischer Herkunft, wie es sie durch all diese 19 Jahrhunderte gegeben hat — von Gott erwählt worden. Und zwar ausschließlich auf Grund Seiner frei verfügenden Gnade, „nicht mehr aus Werken“, d. h. so, daß die betreffenden ihre frühere Auffassung (9, 32), durch eigene Gesetzeswerke gerecht werden zu können, zugunsten der Anerkennung der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus als alleinigen Erfüller des Gesetzes preisgaben und nunmehr anerkennen, die Gnadengabe solchen Glaubens nicht verdient zu haben, weil man sie nicht verdienen kann, wenn das Wort „Gnade“ seinen Sinn behalten soll (V. 5—6).

Während also diese „Auslese“ (buchstäblich „Auswahl“) jene Gesetzeserfüllung, der ganz Israel nachjagte (9. 31), erlangt hat, sind „die Übrigen“, die meisten, zunächst einmal „verstockt“, verhärtet worden, wie es auch schon durch prophetische Worte angekündigt war: Is. 29, 10, ergänzt durch das bedrängende „bis auf den heutigen Tag“ der entsprechenden Wendung Deut. 29, 4; sowie die Warnung des 69. (68.) Davidpsalms (V. 23 f.), wonach die Verfolger des Sängers da, wo sie Speise suchten, sich ins Tischtuch verwickeln, in eine Falle geraten und langanhaltende Beeinträchtigung ihrer Geistes- und Leibeskräfte erfahren sollen (V. 7–10).

Sogleich aber verneint nun Paulus (V. 11–15) nur noch dringlicher als zu Anfang die Frage nach der Endgültigkeit dieses „Verwerfungs“-Schicksals der Juden: Nicht damit sie ein für allemal „zu Fall kommen“ (und ewig liegenbleiben), hat Gott sie „straucheln“ lassen. Sondern zunächst einmal sollte, wie die Erfahrung gezeigt hat, gerade dieses jüdische Straucheln den Heiden, der „Welt“, die „Rettung“, die „Aus-söhnung“ mit Gott, die Aneignung des „Reichtums“ Seiner Gnadengaben (10, 12!) wesentlich erleichtern, weil ihnen dadurch der ohne das jüdische Versagen historisch tatsächlich wohl kaum zu vermeidende Umweg durch das Proselytentum, durch die Befolgung *auch* des Buchstabengesetzes zwecks Eingliederung ins Gottesvolk, erspart worden ist, wie er nun nur in einigen wenigen Grenzfällen beschritten wurde (Apg. 16, 1–3). Dann aber sollte weiter die Bekehrung der Heiden, ihre offenkundige Annahme an Kindes Statt durch den Gott Israels, das alte Gottesvolk im Sinne der Deuteronomiums-Prophetie „eifersüchtig machen“ (vgl. 10, 19), und zwar, wie die erweiternde Wiederholung dieses Gedankens von V. 11 in V. 14 beweist, zu seinem Heile: In dem Augenblick, wo die Juden sich wirklich nicht mehr dem Eindruck werden entziehen können, daß die Christenheit aus den Heiden, den ehemaligen Götzendienern, ein dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs wohlgefälliges „Heiliges Volk“ geworden ist, in diesem Augenblick — so ist Saulus-Paulus, schon wenn er ans eigene Beispiel denkt, gewiß — werden die Söhne Israels nicht mehr nur vereinzelt wie bisher („einige“ V. 14), sondern als Gesamt-Volk (s. u. V. 26!) sich in Gnaden in dieses erweiterte neue Gottes-Volk unter dem einen Hirten Jesus Christus aufnehmen, „hinzunehmen“ lassen, für das sie ja vor allen andern bestimmt sind (V. 24; vgl. Mt. 10, 6. 23; 15, 24; Jo. 10, 16). Und so wie schon ihr „Nein!“ das dankbare Ja der Heiden erleichtert und diesen also die Versöhnung mit Gott gebracht hat, wird der Juden Ja noch ganz unvergleichlich Größeres auslösen: „Leben aus den Toten“, das heißt, „daß nach der Heimkehr der Juden nichts mehr das Eingehen der auferstandenen Gläubigen in die Herrlichkeit verzögern wird“, wie Lagrange das vor allem in der älteren Überlieferung völlig dominierende, streng endzeitliche Verständnis der Stelle im Einklang mit allen uns bekannt gewordenen katholischen und den meisten protestantischen Exegeten bestätigt. — Also: Gott „verstockt“ zunächst Israel, a) um den Heiden faktisch die Gnade desto leichter und eindringlicher faßbar zu machen, b) um aber dann erst recht den darauf eifersüchtig und dadurch nachdenklich werdenden Juden noch vollere Gnade gewähren zu können. Und in den Dienst solcher säkularer „Juden-Mission“ stellt Saulus-Paulus sein Heiden-apostolat.

Anmerkungen zu V. 1: „Ich“ ist hier wie bes. auch V. 13 stark hervorgehoben und scheint uns (zusammen mit dem: „Ich sage nun . . . nimmermehr“ V. 1. 11) den ganzen Abschnitt zu rahmen: Saulus-Paulus ist Israelit und betätigt sich letztlich für Israel und zugleich als Bürge seiner unausbleiblichen Rettung, auch und gerade wenn er den „Dienst“ an den Heiden „herrlich gestaltet“, der auf dem Wege über die Liebes-Gaben der Griechen-Christen für „die Heiligen in Jerusalem“ wieder zum alten Gottesvolke zurückführt und es eifersüchtig zu machen taugt. (15, 25 ff.; vgl. Apg. 19, 21 ff.; 20, 22. 24. 17; inzwischen auch: Ur-Diakonie als Heilmittel des Ur-Schismas, FR VI, S. 13 ff., Zusatz 1962.)

zu V. 4: „der Baal(-Schande)“ übersetzen wir, weil der weibliche Artikel dasteht und treffend mit der Gewohnheit der Juden erklärt wird, das Maskulinum „Baal“ überall beim Lesen durch das Femininum „Boscheth“ Schande zu ersetzen, so daß dessen Artikel geschrieben wurde; LXX: 3. Kö. 18, 25; 4. Kö. 21, 3; vgl. 2. Sam. (Kö.) 2, 8; 4, 4 die Namen der Söhne

Sauls, die mit -baal zusammengesetzt gewesen waren, wofür -boscheth gelesen wurde.

zu V. 10: „alleweil“ könnte, isoliert genommen, eine schlechthin unaufhörliche Dauer des angedrohten Unheils besagen; da der Zusammenhang des Textes, in den das Zitat hineingestellt ist, dies formell ausschließt, sollte man sich warnen lassen, ähnliche Wendungen an anderen Stellen durch buchstäbliche Interpretation ungebührlich auszuweiten; es ist wahrlich ein unüberhörbarer Unterschied zwischen dem „keiner“ Luk. 14, 24 sowie dem „auf Weltzeit“ Luk. 11, 14 auf der einen Seite und der wirklich definitiven, nirgends widerrufenen Erklärung „weder in dieser Weltzeit noch in der kommenden“ von Matth. 12, 32; daselbst, aber *nicht* in den auf das jüdische Schicksal bezogenen Aussagen des Herrn, geht es wirklich um die Gnadenverschönerung für Zeit und Ewigkeit.

zu V. 11: „auf daß sie zu Fall kämen“, scheint uns nicht *nur* zu besagen: „dergestalt daß ihr Straucheln sie endgültig gefallen sein läßt“; es steckt auch die Frage dahinter: Hat ihr Straucheln wirklich keinen anderen Sinn gehabt, als daß sie eben in eine Falle gehen sollten? Gerade das wird im Folgenden widerlegt, indem der Sinn des Vorgangs gezeigt wird.

zu V. 12: „Vollwerden“ verstehen wir zunächst mit F. W. Maier als Gegensatz zu der „Minderung“ vom Vorgang der „Herzunahme“ der zur Apostelzeit „davongeworfenen“ (V. 15) „Übrigen“ (V. 7), wodurch „ganz Israel“ (V. 26) vollzählig wird; wir meinen aber, daß mit diesem „Vollwerden“, diesem Pleroma sowohl hier bei den Juden wie auch V. 25 bei den Heiden mehr gemeint ist und durchaus an die Verwendung des gleichen Wortes Eph. 1, 23 gedacht werden darf: Es geht nicht nur um das Zusammenkommen der quantitativen Vollzahl im Sinne der von jeher in Gottes Heilsplan „vorhererkannten“ Gesamtmenge der Erlösten (Apg. 7, 4), sondern es geht auch um das Eingetretensein der Voll-Reife (Eph. 3, 19; 4, 13) bei beiden Teilgruppen des einen Gottesvolkes.

Es ist unseres Erachtens gerade hier ein klassisches Beispiel dafür, daß man dem biblischen Sprachgebrauch häufig nicht gerecht wird, wenn man von mehreren möglichen Bedeutungen eines Wortes nur eine einzige unter Ausschluß aller übrigen als an einer bestimmten Stelle gemeint erweisen will; so mag es bei abendländischen Philosophen angebracht sein, nicht bei orientalischen Propheten und Schriftgelehrten, Evangelisten und Aposteln.

zu V. 15: „Man könnte an das Bild Ez. 37, 1–10 denken, nach dem ein Lebensgeist in die Toten hineinkommt“, kommentiert u. E. treffend Otto Michel; dieses Verständnis der auffallenden griechischen Wendung wird durch das streng endzeitliche keineswegs ausgeschlossen, vollends, wenn man bedenkt, daß Jesu sämtliche Totenerweckungen in allen vier Fassungen des Evangeliums (sowie die Petri Apg. 9, 40 f.) als „vorbildhaft“ für die letzte „Erweckung“ der „Tochter des Synagogenvorstehers“ erzählt sind. (Zusatz 1962.)

b) Im Gegensatz auch zu den gläubig gewordenen Heiden-völkern tragen die Juden als einzige unzerstörbaren Heiligskeitscharakter.

11, 16–24

(16) Wenn aber die Erstlingsgabe (von der Brotfrucht) heilig (ist), dann auch die Masse; und wenn die Wurzel heilig, dann auch die Zweige.

(17) Wenn aber einige der Zweige herausgebrochen wurden und du (Heidenchrist), der du von dem wilden Ölbaum bist, unter sie eingepropft und mit teilhaft der fetten Wurzel des Ölbaums geworden bist, (18) so rühme dich doch nicht gegenüber jenen Zweigen. Wenn du dich aber rühmen solltest. (so wisse:) Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich!

(19) Du wirst nun sagen: Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingepropft werde! — (20) Schön! Durch den Unglauben sind sie ausgebrochen worden; du aber stehst (nur) durch den Glauben; sei (also) nicht hochmütig gesinnt, sondern fürchte dich! (21) Denn wenn Gott schon die natürlichen Zweige nicht geschont hat, so wird Er dich auch nicht schonen. (22) So sieh nun die Güte und die Strenge Gottes! An den Gefallenen die Strenge, an dir aber die Güte Gottes, wenn du bei der Güte bleibst, da sonst auch du herausgeschnitten werden wirst.

(23) Auch jene aber, wenn sie nicht beim Unglauben bleiben, werden eingepropft werden; denn Gott vermag sie wieder einzupropfen. (24) Denn wenn du aus dem der (eigenen) Natur gemäßen wilden Ölbaum herausgeschnitten und der Natur zum Trotz dem edlen Ölbaum eingepropft worden bist, um wieviel mehr werden dann diese, die der Natur gemäß (dazu gehören), dem eigenen Ölbaum eingepropft werden!“ (V. 16–24.)

Hier im Mittelstück des die dunklen Rätsel um Israel lösenden Abschnitts hat nun der Apostel der Heiden zu diesen noch ein überaus ernstes Wort zu sagen, das leider in der bisheri-

gen christlichen Geschichte in geradezu erschütterndem Maße überhört worden ist.

Den Auftakt bildet (V. 16) die Feststellung der wesensmäßigen Heiligkeit des jüdischen Volkes, welche an zwei Beispielen sinnfällig gemacht wird. Durch den — gemäß Num. 15, 17—21 — von jedem Brotteig als Hebpfer ausgesonderten Erstlings-Kuchen sollte auch das übrige daraus gebackene und somit alles Brot Gott „geweiht“ werden, wie auch die Weihe der erstgeborenen Söhne den Gedanken an die priesterliche Heiligkeit des ganzen Bundesvolkes (Ex. 19, 6) konkretisiert. Dieser Ratschluß Gottes über Sein Volk kann nun durch dessen vorübergehendes Versagen in keiner Weise außer Kraft gesetzt werden. Vielmehr tragen jene, die da in ihren Erstlingen, den Patriarchen, einmal zur Heiligkeit auserwählt sind, den Charakter der Zugehörigkeit zum Priester-Volke genauso unzerstörbar an sich wie der einzelne geweihte Priester den „character indelebilis“, den ihm der Ordo verliehen hat — zum Guten oder zum Bösen je nach dem Gebrauch, den er von dieser seiner „Heiligkeit“, d. h. Gott-Geweitheit, macht (Luk. 12, 48!). Weil die ursprünglich von Gott Selbst in den Boden des Gelobten Landes gesenkte Wurzel des edlen Ölbaums Israel (Jer. 11, 16) in Gestalt Abrahams, Isaaks und Jakobs ganz und gar geheiligt ist, darum sind es auch alle diesem Ölbaum entsprossenen Zweige — für jeden einzelnen zum reichsten Segen oder zum furchtbarsten Fluch, wenn er nämlich seiner erhabenen Berufung untreu wird.

Da dies nun bei allzu vielen dieser „Zweige“ zur Zeit der Entscheidung des jüdischen Volkes für den falschen Messianismus der Bar-abbas und Bar-Kochba statt für den wahren Messias Jesus von Nazareth der Fall war, konnte unter den neuen Adoptivsöhnen Israels aus der Heidenwelt leicht ein nur mit dem pharisäischen vergleichbarer Hochmut aufkommen, aus dem heraus sie sich einbildeten, „etwas Besseres“ als die Juden zu sein. (Wie der Pharisäer im Gleichnis sich für etwas Besseres als den raffgierigen Zöllner hält; Luk. 18, 11.) Demgegenüber erinnert der Apostel der Heiden diese zunächst daran (V. 17—18), daß schließlich sie vergleichsweise nur von dem wilden Ölbaum, dem oleaster, stammen, dessen Früchte wertlos sind; erst ihrer „Einpflanzung“ auf den edlen Ölbaum des auserwählten Volkes, dessen Wurzeln auch die neuen Zweige mit Saft versorgen, verdanken sie, wenn sie nun gute Frucht bringen können. Wenn aber die Gläubig gewordenen aus den Heiden hier einwenden sollten — und wie regelmäßig tun sie es zumeist bis heute mehr oder weniger offen oder verhüllt! —, schließlich und endlich stehe doch die Tatsache fest, daß nun sie selbst zum fruchtbringenden Ölbaum gehörten und die Juden in ihrer großen Masse keine Spur von Teilhabe an der edlen Wurzel mehr zeigten, dann wird Saulus-Paulus noch deutlicher (V. 19—24). Was zunächst einmal euch Heidenchristen anlangt, sagt er, so ist der erwähnte Sachverhalt für euch vor allem ein Grund zu heiliger Scheu, nicht zum Übermut gegenüber jenen anderen; denn wenn ihr den in der Liebe sich auswirkenden Glauben verleugnet (wie es faktisch durch solchen Übermut geschieht!), dann werdet ihr erst recht wieder, und zwar endgültig, aus dem Baum herausgeschnitten und ins ewige Feuer geworfen werden, die ihr — zum Unterschied von den „natürlichen Zweigen“ — keinerlei Verheißung letztlich unverlierbarer Kollektivzugehörigkeit zum Gottesvolk habt. Eine Feststellung, die uns gleichnishaft auch in der Apokalypse (11, 13: Juden; zum Unterschied von 16, 9. 11: Heiden) und nicht minder durch die Tatsache bestätigt zu werden scheint, daß schon ganze heidenchristliche Völker (etwa Nordafrikas!) den früher gewonnenen Christen-Glauben in einer Weise verloren haben, die mangels irgendwelcher Verheißung kaum die geringste Wahrscheinlichkeit dafür bestehen läßt, daß sie je noch einmal damit begnadet werden. Positiv bleibt es hier bei der Forderung, festzuhalten an „der Güte“, der Güte Gottes, die alle begnaden will (V. 32!), insbesondere auch die Juden, zu deren Begnadung dann unsere Güte Gottes Werkzeug, bei der wir Seine Mitarbeiter sein sollen (V. 14; vgl. 15, 27 f.). — Über die Juden aber wird festgestellt, wie einerseits ihr Fall — ob als gemeinsamer in ihren großen Aufständen: Titus-, Trajans- und

Hadrianskrieg, oder als individueller, wo immer einer von ihnen seine Priestervolk-Berufung verleugnet! — uns das warnende Beispiel dafür bietet, daß Gott züchtigt, den Er lieb hat, den zur höchsten Heiligkeit Berufenen am strengsten; wie jedoch andererseits auch ihr noch so lang anhaltender Unglaube gar nichts daran ändert, daß sie nach wie vor „dem ihrer Natur gemäßen eignen Ölbaum“ virtuell angehören und bei Preisgabe dieses Unglaubens von Gott sofort wieder eingepropft werden. Denn für sie ist eben — im Gegensatz zu uns — die „Heiligkeit“ durch Jahrtausende so sehr zur „zweiten Natur“ geworden, daß, wenn jemand vor Gott „etwas Besseres“ wäre „von Natur“, dann dafür — genau entgegen dem heidnischen Juden-Haß und dem neuheidnischen Rassenhochmut der Weltvölker! — nur sie, nicht wir in Frage kämen, ganz im Sinne des gewaltigen Vater-Wortes zum den Juden bezeichnenden „älteren Bruder“ des heimkehrenden Schweinehirten: „Kind, du bist allezeit bei Mir, und alles, was Mein ist, ist dein“ (Luk. 15, 31).

Anmerkungen zu V. 16: „die Erstlingsgabe“ von den Judenchristen bzw. den Aposteln zu verstehen, ist eine heute aufgegebene Fehldeutung, gegen die schon Estius mehrere Väterzeugen zitiert (*Chrysostomus* u. a.); es liegt völliger Parallelismus zwischen den beiden Halbversen 16a und b vor. (Vgl. 11, 28!)

zu V. 17: „eingepropft“ wird im natürlichen Gartenbau gerade das edle Reis auf den zu veredelnden wilden Baum, dessen Wurzel jenes dann trägt; hier mußte aber die übernatürliche Einpflanzung als eine solche abgerissener, wurzelloser Zweige von den „Wildbäumen“ der Völker-Welt dargestellt werden, um nur noch deutlicher zu machen, worauf es ankommt: daß nicht bloß einiges Gute von Israel zu den Heiden übernommen wird, sondern daß diese gnadenhalber als Adoptiv-Söhne Israels in dieses aufgenommen und nun „geistlich Semiten“ sind, wie Papst Pius XI. beim Losbruch der ärgsten Juden-Verfolgung protestierend feststellte.

zu V. 24: „die der Natur gemäß (dazugehören)“, kennzeichnet die Juden mit ihrer Unfähigkeit zum „Naturversunkensein“ und ihrem ständigen eifernden Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit (9, 31; 10, 2) als diejenigen, denen die Heiligkeit des Gottesvolkes wenigstens als unauslöschliche Zielvorstellung in Fleisch und Blut übergegangen ist, während der „Heide“ noch als „Christ“ viel eher dazu neigt, Ungerechtigkeit als „Lauf der Welt“ fatalistisch hinzunehmen und die Kreatur mythologisierend zu vergötzen. (Vgl. 1, 18 ff.)

c) Der unwiderruflichen Verheißung gemäß wird Gott ganz Israel ebenso unverdiente Erbarmung schenken, wie sie den Heiden zuteil ward. 11, 25—32

(25) „Darum will ich euch, Brüder, dies Geheimnis nicht unbekannt lassen, damit ihr nicht bei euch selber sinnreich seiet: Verstockung zum Teile ist dem Israel geworden, bis daß die Fülle der Heiden eingetreten sei (26) und so ganz Israel gerettet werden wird. Wie geschrieben steht:

(Is. 59, 20) Es wird kommen aus Sion der Retter, Er wird abwenden die Frevel von Jakob!

(27) Und dies wird ihnen das Bundesvermächtnis von Mir sein, wenn Ich ihre Sünden hinwegnehmen werde.

(28) Im Hinblick auf die Evangeliumsverkündigung zwar sind sie Feinde um euretwillen; im Hinblick auf die Erwählung aber sind sie Geliebte um der Väter willen; (29) denn die Gnadengaben und die Berufung von Gott werden nicht bereut.

(30) Wie nämlich ihr einst Gott ungehorsam wart, jetzt aber Barmherzigkeit erfahren habt durch jener Ungehorsam, (31) so sind sie jetzt ungehorsam geworden durch das euch gewordene Erbarmen, damit auch sie jetzt (noch) Erbarmen erfahren. (32) Denn Gott hat alle miteinander in den Ungehorsam eingeschlossen, damit Er Sich aller erbarme.“ (V. 25—32.)

Der Gedankengang des Apostels kommt nun (V. 25—26a) an das Ziel, von welchem aus jeder einzelne Schritt des Weges durch diese drei Kapitel bestimmt war und verständlich wird. Damit die Heiden-Christen nicht „bei sich selber sinnreich“ seien (d. h. „hochmütig gesinnt“ im Sinne von V. 20 und Prov. 3, 7), sich nicht ähnlich verkehrte Gedanken über Israels Schicksal machen wie die eben abgewiesenen, enthüllt ihnen nun Paulus das Mysterium dieses Schicksals bis ins Letzte: Der größte Teil der Juden, jene „übrigen“, von denen V. 7 f. die Rede war, ist von Gott Selbst verstockt worden, aber nicht endgültig, sondern gerade nur für so lange, bis Gottes Heils-

plan mit den Heiden erfüllt sein und „so“, eben dadurch, auch sein ganzes auserwähltes Volk gerettet werden wird. Es ist mit Recht von F. W. Maier unterstrichen worden, daß nicht, wie die Auslegung meist stillschweigend voraussetzt, bloß da steht: „dann“, wenn die „Vollzahl“ der Heiden ihren Weg ins Gotteskönigtum gefunden hat, werden auch die Juden „gerettet“, sondern eben: „So“. Das heißt aber, meinen nun wir betonen zu müssen, genau so im Großen und Allgemeinen, wie vorher Paulus, im Kleinen und Einzelnen anfangend, zunächst einmal einige seiner Stammesverwandten „retten“ wollte (V. 14, woran hier über das Zwischenstück hinweg wieder angeknüpft wird!), durch die heilsame Eifersucht. Wenn sich nun dieses Verständnis aus dem Textzusammenhang geradezu zwangsläufig aufdrängt, dann genügt es auch hier nicht mehr, die „Fülle“ der Heiden bloß quantitativ von der in Gottes ewigem Ratschluß vorherbestimmten „Vollzahl“ zu verstehen, sondern dann handelt es sich wie bei dem „Vollwerden“ der Juden oben (vgl. zu 11, 12) um das Eintreten jener Vollreife in Christus, durch die dann die Gesamtheit der in der Treue zum Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs ausharrenden Heiden-Christen erst der Gesamtheit der diesem Gott, so gut sie es verstehen, die Treue haltenden Juden als „Neues Gottesvolk“, als „Miterben der Verheißung“ existentiell glaubwürdig werden wird — was in den Jahrhunderten zwischen dem dritten und dem zwanzigsten wirklich noch nicht der Fall sein konnte, wie wir ehrlich gestehen müssen, wenn wir nicht auf ein paar Spitzenerscheinungen, sondern auf das Ganze der Christenheit aus den Heiden hinblicken.

Das, was demnach bevorsteht, findet der Apostel angekündigt an zwei Stellen des Isaías-Buches (59, 20 f.; 27, 9), an denen ihm das Wichtige ist (V. 26b–29), daß es beide Male Gott Selbst ist (wenigstens nach den LXX), Der als Retter dem Sündenzustand Jakob-Israels ein Ende macht, und daß also auf göttlicher, nicht auf eigenwilliger menschlicher Initiative diese letzte und vollendete „Bundes-Erneuerung“ beruht. So steht Gott als Der, Der Israel in den Erzvätern ein für allemal erwählt hat (9, 5; 11, 16; vgl. Gen. 12, 2 f.) und unwandelbar liebt (Deut. 4, 31; Os. 11, 8 f.; Is. 62, 12), aus dieser in unzähligen Gnadentaten immer neu bewährten Liebe heraus erst recht bestimmend hinter der einstigen freien Glaubensannahme der Juden, wie Er jetzt noch hinter ihrer Glaubensfeindschaft steht, durch die sie *wider* ihren eigenen, aber gemäß Seinem Willen die Verkündung der guten Botschaft an die Heiden nur erleichtert haben. (Wie ja schon 11, 11 f. angedeutet worden war.)

Gottes Absicht bei alledem ist der Triumph Seiner souveränen Gnade: Zunächst an den Heiden, denen gerade durch jenen jüdischen Ungehorsam gegenüber Israels Gott und König barmherzig der Weg zu Ihm geebnet wurde; dann aber sogleich (das überraschende, vorweggreifende zweite „jetzt“ V. 31, wo man „dereinst“ erwarten würde!) auch an den Juden, denen zwar im ersten Augenblick die barmherzige

Aufnahme der bis dahin verdienstlosen Heiden ins Gottesvolk zum Anstoß geworden ist (Matth. 20, 12; Lk. 15, 29 f.), die aber nun selbst noch Erbarmen erfahren sollen. Eben darum hat ja Gott ihren Ungehorsam zugelassen, damit ganz unzweideutig feststehe, daß niemand, auch der Jude nicht, mit seinem jahrtausendlangen Tragen des Gesetzesjoches, Ihm gegenüber auf ein Recht pochen kann, daß für alle unverdiente Gnade ist, was Er gewährt (V. 30–32).

Anmerkungen zu V. 26: „aus Sion“ statt „für“ oder „wegen Sion“ (LXX) setzte Paulus wohl, weil ihm in solchem Zusammenhang „Sion“ schon ganz „das obere Jerusalem . . . welches unsere Mutter ist“ (Gal. 4, 26), geworden war, der Wohnsitz Gottes, wie es etwa auch in Ps. 14 (13), 7 verstanden ist: „aus Sion Hilfe für Israel“.

zu V. 28: „die Erwählung“ betrifft hier „ganz Israel“ als auserwähltes Volk, während 11, 5 bloß die wiederum aus diesem Volke zur Zeit Pauli als Christgläubige herausgewählten Wenigen Gegenstand besonderer „Gnadenauswahl“ waren, die „Auslese“ von 11, 7; diese Ausdrücke sowie „Gnade“ 11, 6 und „Gnadengaben“ 11, 29 scheinen uns den 4. Abschnitt als ganzen zu rahmen; „ganz“ 11, 26 mit zweimal „alle“ 11, 32 das dritte Teilstück. (Das zweite wohl am ehesten die „Ölbäume“ 11, 17, 24.)

5. Paulus bewundert und bejubelt Gottes unfassbare Herrlichkeit. 11, 33–36

(33) „O welch eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind Seine Gerichte, und wie unaufspürbar Seine Wege.

(34) Denn wer hat des Herrn Gedanken erkannt, oder wer ist Sein Ratgeber geworden?

(35) Oder wer hat Ihm vorausgegeben, daß Er dafür wiedergeben müßte?

(36) Denn aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist das All; Ihm die Glorie in die Ewigkeiten. Amen!“ (V. 33–36).

Angesichts des überschwenglichen Reichtums göttlichen Erbarmens, der sich in dem enthüllten Mysterium Israels so handgreiflich wie sonst nirgends offenbart, weil hier das dunkelste Rätsel der Geschichte, die anfängliche Heils-Versäumnis gerade des für dieses Heil zunächst bestimmten und vorbereiteten Volkes, die lichteste Lösung erfährt, bricht nun Saulus-Paulus in einen erschütterten und erschütternden Lobpreis des unerforschlichen Gottes aus. (V. 34 f. zitiert zuerst Is. 40, 13 und erinnert dann an Job 41, 2 f., doch mit auf die Unverdienbarkeit der Gottesgaben verschobenem Akzent.) Daß alles, „das All“ der Schöpfung, von Gott ausgeht, durch Ihn gelenkt wird und zu Ihm versöhnt heimkehren wird, ist der Schlußgedanke, mit dem dieser Abgesang ins Gebet ausmündet wie der Auftakt 9, 1–5.

Der Heiden-Apostel aus den Juden kann mit diesem Aufblick zu Gott das Thema verlassen, weil von Ihm aus alles gut ist: in den durch sein Apostolat für den Glauben Gewonnenen aus den Heiden wird — und soll (15, 27!) — das Gesagte nachhallen, damit wir, was uns als Beitrag zu Gottes Endlösung aufgegeben ist (11, 14, 25 f.), auch unsererseits gut *machen*.

6. Gesetz, Heilige Stadt und Apokalyptik

Eine Auseinandersetzung mit Martin Noth, Gesammelte Studien zum AT*

Das ökumenische Gespräch zwischen dem Alten und dem Neuen — seinerseits wieder aufgespaltenen — Gottesvolk, also zwischen Juden, katholischen und evangelischen Christen, wird, wenn es fruchtbar sein soll, notwendigerweise um die von den Beteiligten als zentral empfundenen Themen gehen müssen, also nicht davor zurückschrecken dürfen, auch die „heißen Eisen“ zu berühren. Wie die Christenheit die Messias-

frage und speziell die Messianität Jesu hineinbringen muß, so das Judentum die einzigartige Erwählung Israels, auf daß geprüft werde, wie weit man miteinander übereinstimmen kann, wo wir einander widersprechen müssen und worin wir gerade auch im Widerspruch auf das damit gemeinte Anliegen des andern an uns zu hören haben, also darauf im Wort- und Tatbekenntnis des unaufgebbaren Eigenen doch auch Rücksicht nehmen sollen. Ausgegangen werden muß dabei immer wieder von dem für alle drei Partner als Gottes Wort maßgebenden Tnach der Juden bzw. Alten Testament der Christenheit. Wir möchten daher im Folgenden versuchen, wenig-

* Erschienen zuerst in den UNA-SANCTA-Rundbriefen (vgl. FR X, 107), mag diese Auseinandersetzung nun auch bei uns mit der ausdrücklichen Bitte um Stellungnahme zur Diskussion gestellt sein. (FR Nr. 41/44 S. 27 ff.)

stens skizzenhaft den Stand des Gespräches um einige Grundbegriffe zu umreißen, der uns aus den als Sammelband (im Chr. Kaiser Verlag, München 1957, 306 Seiten) soeben neu vorgelegten Studien eines der bedeutendsten zeitgenössischen evangelischen Alttestamentler, Martin Noth, ableitbar erscheint, die von einem sehr dezidiert protestantischen Standort aus geschrieben sind. (Obwohl kein Wort expliziter Kontroverse gegen Rom oder Jabne darin zu finden ist.)

I.

Die unerhört fesselnde Studie, die den Band eröffnet und mehr als zur Hälfte ausfüllt, über „Die Gesetze im Pentateuch“ ist ein glänzend geführter Frontalangriff auf das, was der jüdischen Orthodoxie zweier Jahrtausende das Allerheiligste aber auch — als in Jesus Christus erfüllt und so für uns sinngemäß erfüllbar geworden — der katholischen Christenheit je und je unabdingbare Gottesweisung war und ist: DAS GESETZ. Zunächst wird geschichtlich durchaus treffend festgestellt: Am Anfang steht Gottes gnädig gewährter Bund, durch den die Sakralgemeinschaft des Zwölfstämmeverbands Israel konstituiert wird; daraufhin dann erst werden diesem *Sakralverband* — niemals etwa der sich mit ihm ständig irgendwie überschneidenden Bevölkerung eines palästinensischen *Staatswesens* als solcher! — jene Gesetze gegeben, die uns in den Mose-Büchern überliefert sind. Sie umfassen teilweise antikes vorderorientalisches Gemeinrecht und könnten insoweit „meist auch in kaum veränderter Form in irgendeinem andern menschlichen Gesetz stehen“ (S. 70), weil sie „nur eine spezielle Gestaltung der durch die Ordnung der geschaffenen Welt festgelegten Notwendigkeiten“ bieten (S. 69), also — katholisch gesprochen — des Naturrechts. Zum andern Teil aber sind die mosaischen Gesetze „Bestimmungen, die auf allen Gebieten des Lebens und Handelns die Ausschließlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Volk, zwischen Jahwe und den israelitischen Stämmen, sichern sollen oder — anders ausgedrückt — die den Abfall von dem als Bundespartner geglaubten einen Gott in jeder Form verhüten sollen“. Weil nun „die alttestamentlichen Gesetze nicht nur das grundsätzliche Verbot jeden Abfalls enthalten, sondern alle Möglichkeiten konkreter Äußerungen eines tatsächlichen Abfalls in das Auge fassen, so vereinigen sich unter dem genannten Gesichtspunkte sehr viele Einzelbestimmungen. Wiederum aber wird in diesem Zusammenhange deutlich, daß die Gesetze im Alten Testament eine ihnen schon vorausgegebene und nicht erst durch sie zu begründende Ordnung der Dinge zur Grundlage haben. Denn die Bindung an den einen Gott wird nicht zum Gegenstand gesetzlicher Bestimmungen gemacht; vielmehr wird lediglich negativ die Auflösung der dadurch gegebenen Ordnung der Dinge in zahllosen einzelnen Rechtssätzen verboten“ (S. 70 f.). Da diese Auflösung trotzdem erfolgt ist, hat nun Gott (nach Noth, S. 85), den Bund mit Israel seinerseits aufgelöst, das Volk — wie durch die Propheten angedroht und feierlich proklamiert — „verworfen“ (Jer. 31, 32; Os. 1, 9). Die Juden aber haben „die Aussage der klassischen Prophetie über den Sinn der geschehenen Ereignisse als einer Besiegelung des Endes des Bundes zwischen Gott und Volk nicht in ihrem ganzen Ernste und ihrer ganzen Endgültigkeit hingenommen“ (S. 90), sondern haben schließlich — wir überspringen Zwischentappen — aus dem noch befolgbaren Rest der Gesetze für jene nicht mehr existente alle ihre Einzelmitglieder tragende Sakralgemeinschaft „das Gesetz“ gemacht, aus dessen Befolgern sich sozusagen erst nachträglich und willentlich kraft freiwählender menschlicher Individualentschlüsse die Gemeinschaft der Frommen konstituierte (S. 114 f.), welche nun für „Gesetzeswerke“ Gottes Lohn erwarten, wo einst höchstens die heilige Scheu bestand, durch in den Gesetzen untersagte Abfallstaten Gottes frei gewährten Segen zu verscherzen. — Was folgt daraus nach Noth?

„Die Auffassung des Alten Testaments als Gesetz ... die erst in den jüngsten Teilen des kanonisch gewordenen AT mit der Verabsolutierung des Gesetzes voll in Erscheinung trat, kann für das genuine Verständnis und die Auslegung des

Alten Testaments im ganzen nicht maßgebend sein. Nur die jüngsten Elemente der alttestamentlichen Literatur sind von hier aus zu erklären“ (S. 139) — und im übrigen als Paradigma dafür zu betrachten, daß auch nach dem Verfall gewisser geschichtsverhafteter Institutionen „die Ordnungen und Satzungen, die im Rahmen jener Institutionen ihren Sitz im Leben gehabt hatten, sich starr erhalten und, nachdem ihnen die sachgemäße Grundlage entzogen ist, einen Eigenwert beanspruchen, den sie nie gehabt hatten und der ihnen nicht zukommt, und daß die Menschen die toten Ordnungen und Satzungen anbeten und es für ein besonderes Verdienst und für ein der Belohnung würdiges Werk halten, wenn sie das Überlieferte, nur weil es überliefert ist, konservieren und ihr Leben durch also konservierte Ordnungen und Satzungen bestimmt sein lassen“ (S. 140 f.).

Kann man wohl den trotz allem, was an dem letzten Satze wahr ist, nun eben dennoch bestehenden und überragenden positiven Wert und die weltgeschichtliche Bedeutung gerade auch des Gesetzes über alle darin eingeschmolzenen Einzengesetze hinaus stärker verkennen, als hier Noth tut? (Übrigens — laut eigenem Zeugnis S. 137 — in bewußtem Gegensatz zum NT, dessen einschlägige Aussagen „für das genuine Verständnis“ der alttestamentlichen Überlieferung „nichts besagen“ sollen!)

Hat denn nicht das spätantike Judentum gegenüber den großen Propheten, deren Wort vom Ende des Bundes es nicht ernst genug genommen haben soll, ihre andern Worte von der Unaufrichtigkeit eben jenes Bundes von Gott her (Os. 1, 10; Jer. 31, 37; 32!) eben darin ernst zu nehmen begonnen, daß es sich dadurch gerade erst „in der Wüste“ (Os. 2, 14 ff.) der Galut, des Exiles, zur Umkehr zu „dem Gesetz“ rufen ließ, das doch genau wie jene „Gesetze“ — als ihr Inbegriff — neben dem *Naturrecht für alles Geschaffene die Heraussonderung Israels* als des gottgeweihten Volkes aus den Völkern bezweckte und nunmehr auch weitestgehend erreichte!? Verdankt es nicht als Volk sein Überdauern, verdanken nicht wir Christen die von ihm vermittelte Offenbarung eben jener vielgeschmähten Gesetzestreue? Durfte sie — selbst als buchstäbliche — früher preisgegeben werden, als es völlig gewiß war, daß der Segen für alle Völker, dessen Mittler zu sein die Juden berufen sind, erreicht habe, sich als Vollerfüllung des Gotteswillens auf eine erlöste Menschheit auszuwirken? Ist also „genuines Verständnis“ des Alten Testaments nicht viel mehr jenes, das im „Gesetz“ dessen lebendigen Kern und Sinn sucht, als jenes, das die keimhafte Form der Gottesoffenbarung in den überhaupt niemals sinngemäß befolgten „Gesetzen“ der Richter- und Königszeit historisch ermittelt — und dann systematisch-unhistorisch konserviert und zum alleingültigen Interpretationsmaßstab erklärt! Noths in ihrer Art meisterliche Herausarbeitung des geschichtlichen Schicksals dieser Gesetze übersieht ja nun eben doch, daß dieselben ihren von ihm selbst so treffend betonten Sinn der Heraussonderung des gottgeweihten Priestervolkes Israel gerade erst erfolgreich zu erfüllen begannen, als sie — zunächst im Exil, dann vollends durch Esra und die Männer der Großen Synagoge — zum GESETZ gleichsam auskristallisiert worden waren und nun Israel als Ganzes von der Befolgung dieses Gesetzes (immerhin bisher zweieinhalbtausend Jahre!) lebte, wie es verheißen ist (Lev. 18, 5), andererseits aber auch stets wieder von neuem zu der tödlich ernstesten Frage nach der wahrhaft sinngemäßen Erfüllung eben dieses Gesetzes, das Gott geheißen und verheißen hat („Du *wirst* nicht töten ...“), vorangetrieben wurde, wie sie vor allem durch das Neue Testament letztlich unüberhörbar gestellt ist, aber — nach dessen Auslegung — gerade schon aus dem Alten herausklingt. Und zwar eben aus dem als Ganzes vernommenen T'nach, worin wahrlich nicht nur die einzelnen, zum Teil nur sehr konditional gottgewollten Gesetze (Mk. 10, 5; vgl. Ez. 20, 25) maßgebend sind, die darin ihren Platz fanden, vielmehr nun doch auch oft grundlegende *erzählende* Partien Gottes Weisung offenbaren, wie es immer wieder von christlicher Seite (Mt. 19, 4 ff., 1. Kor. 10, 1 ff.; Gal. 4, 21) betont worden ist, aber auch von jüdischer, etwa von Buber, wenn er

feststellt: „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... wozu es die Welt gibt und wozu es Israel gibt, beides in einem“ (Sehertum. Köln 1955, S. 17, von mir ausgezeichnet). Das „genuine Verständnis des Alten Testaments im ganzen“ wird also nimmermehr das bloße isolierte Verstehen jenes Teils seiner Voraussetzungen sein, der als „Gesetze“ in es einging, und ihrer späteren leerlaufenden Verabsolutierung, sondern gerade nur jenes Selbstverständnis, das in seinen „jüngsten“, das heißt reifsten „Elementen“ zum Ausdruck kommt und aus den Bäumen den Wald, aus den membra disjecta, wie sie allzu viele Forscher allein übrigbehalten, wieder das lebendige Wesen macht, jenes von Rosenzweig so großartig (in der Auseinandersetzung mit Buber) gepriesene „jüdische Gesetz, das Gesetz der Jahrtausende, das gelebte und gelebte, zerdachte und umsungene, all- und todestägliche, kleinliche und erhabene, nüchterne und sagenschwere, hauserkerzen- und scheiterhaufenflammenumstrahlte Gesetz“. Wenn dieses unwegendbare Fundament jedes wirklich genuinen Bibelverständnisses gegen Noth im Sinne jüdischen und katholischen Glaubens — und so wahrlich auch im Sinne Pauli (Röm. 3, 31; 7, 12, 14; 1 Tim. 1, 8)! — wiedergewonnen und damit anerkannt ist, daß als Gotteswort die Gesetze der altisraelitischen Sakralgenossenschaft uns überhaupt nur angehen, soweit sie als dessen Bestandteile ins GESETZ eingegangen sind, erst dann stellen sich — und nun freilich aufs dringendste! — alle jene Fragen, die zwischen den Bekenntnissen strittig sind, tauchen jene Anliegen auf, die wir auch bei Noth zu hören haben. Wie weit ist etwa wirklich die mit dem Übergang von den Gesetzen, die Abfall verhüten sollten, zum GESETZ, dessen eifrige Befolgung vorrechenbare „gute Werke“ lieferte, verbundene „Verlagerung des entscheidenden Gewichtes vom göttlichen Handeln auf das Verhalten des einzelnen Menschen“, wie Noth meint (S. 106), „ein Abweichen von der ursprünglichen sachgemäßen Grundlage des Glaubens?“ Hat Gott gnädig Israel erwählt (Deut. 9, 4 ff.; 10, 14 ff.), oder hat Israel aus ureigenstem Verdienst diesen Gott erwählt, der seine Thora vergebens auch allen andern Nationen angeboten hätte, bis ihm schließlich nur die tüchtigen Juden übrigblieben, wie es das rabbinische Gleichnis von der unzufriedenen Ehegattin besagt, die dem Hausherrn vorhält: „Keine andre Frau hat dich genommen, nur ich!“ (Strack-B. III, 43)? Hat Jesus Christus gnädig die Apostel erwählt (Jo. 15, 16), oder darf sich der tüchtige Simon Petrus darauf berufen, alles um Jesu willen hingegeben und entsprechenden Lohnanspruch zu haben (Mt. 19, 27 par.)? Gott hat erwählt, Jesus hat erwählt — und trotzdem verheißt Gott, verheißt Jesus Lohn (Mt. 19, 28 f.), statt den amour désintéressé überdrehter Mystiker und Idealisten zu erwarten; aber ER belohnt, kraft eigener Maßstäbe (Mt. 20, 1 ff.) und wir haben keinen Lohnanspruch (Luk. 17, 10)! Sollte nicht wenigstens auf diesem wichtigen Gebiet das Schriftwort klar genug sein, um in allen Lagern über die Fehleinschätzung — Verfemung oder Überakzentuierung der „Verdienste der Heiligen“ — hinauszureifen? Und wäre dann nicht protestantischerseits die „Aufwertung“ des GESETZES, orthodox-jüdischer und katholischerseits eine weniger „pharisäische“ Interpretation desselben das Gebot der Stunde?

II.

Nicht annähernd so wichtig und in keiner Weise polemisch profiliert, aber doch auch bemerkenswert ist eine weitere Studie Noths über „Jerusalem und die israelitische Tradition“. Was sich daraus ergibt, kann auf die einfache Formel gebracht werden: Obwohl Jerusalem erst durch die Überführung der Bundeslade dorthin vonseiten Davids zur „Heiligen Stadt“ für die gesamtisraelitische Eidgenossenschaft gemacht worden war, ist es auch für die so früh von der Davidsdynastie abgefallenen nordisraelitischen Stämme noch über den Untergang ihres eignen Reiches hinaus in seiner kulturellen Bedeutung anerkannt geblieben (S. 180 laut Jer. 41, 5). — Alles, was Israel heißen will, respektiert zuletzt, daß Gott

die eigne spezifische Gegenwart auf dieser Erde mit dieser Stätte durch David verknüpfen ließ (Apk. 21, 2 f., 10 ff., 24, 26) — wenn auch zunächst gerade um die Verpflichtung auf den Gottesdienst an dieser Stätte der erbitterte konfessionelle Kampf geht (1 Kön. 12, 26 ff.; Luk. 9, 52 f.; Jo. 4, 20).

Ob nicht zuletzt auch die Zwischenstation des Gotteskönigtums in Rom, als welche diese von Christi Stellvertreter Petrus und seinem „außerordentlichen Gesandten an die Weltvölker“ Paulus durch beider Martyrium ausgezeichnet wurde, als das *notwendige* Übel anerkannt werden wird, das die Exilierung des Messiasvikariats in diesem neuen „Babylon“ (1. Petr. 5, 13) bis zum Ablauf der „Fristen der Weltvölker“ und der Demütigung Jerusalems (Luk. 21, 24) nun einmal bedeutet?

Mit welcher Selbstverständlichkeit wußte doch wiederum der in dieser innerchristlichen Streitfrage prinzipiell unparteiische, affektiv sogar eher „antikatholische“ Rosenzweig, „daß welthistorisch das ‚Tu es Petrus‘ das *authentischste* aller Logia ist, das, von dem aus alle andern, philologisch vielleicht authentischeren interpretiert werden müssen“! (Briefe, S. 262: An E. Rosenstock, 26. 11. 1917¹).

III.

Noch ein dritter vielfältig kontroverser kerygmatischer Aspekt des Alten Testaments erfährt durch Noth eine sehr bemerkenswerte Beleuchtung in Gestalt seiner Studie: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik. Während es in den letzten Jahrzehnten geradezu Mode geworden war, die späte, angeblich rechenhafte und fatalistische Apokalyptik als Aschenbrödel im Vergleich mit der früheren, wagemutig aktiv ins Geschehen eingreifenden Prophetie herabzusetzen, sucht Noth — weithin treffend, wie uns scheint — am Danielbuche zu erweisen, daß es dieser Apokalyptik in ihren ursprünglichen Ansätzen (Dan. 2 und 7) überhaupt nicht darauf ankomme, „für die damalige Gegenwart die weltgeschichtliche Uhrzeit genau zu ermitteln“ (Seite 272), sie vielmehr ohne subtile Spekulation über eine etwa immanent auf ein Ende der Geschichte zutreibende Wesensart der einander ablösenden Weltreiche, nur zu künden habe, „daß die ganze Weltgeschichte immer das Kommen der Gottesherrschaft zu erwarten hat“ (S. 265, von mir ausgezeichnet). Was Noth dafür aus den Texten in sorgfältiger Analyse vorbringt, ist im wesentlichen überzeugend und sollte denen zu denken geben, die sich — zum Teil nachgerade sogar im katholischen Raum — an der vorschnellen Abwertung der Apokalyptik beteiligen. Es kann danach noch weniger als vorher bezweifelt werden, daß es — wie „wahre“ und „falsche Propheten“ überhaupt, so auch — „wahre“ und „falsche Apokalyptiker“ gibt. Wie die Propheten gottgewollte oder gottverhaßte Antriebe an die verantwortlichen Träger des öffentlichen Lebens vermitteln, so vermitteln in Notzeiten an das entmachtete Gottesvolk die Apokalyptiker gottgemäßen Trost, der ihm ausharren hilft, oder trügerische Träume und Spekulationen, deren Erweis als Illusion lähmt oder von denen aus der Versuch, sie dennoch wahrzumachen, Missetat provoziert, wie es noch mit jedem apokalyptischen Chiliasmus der Fall war, am schlimmsten in unsrer Zeit mit dem säkularisierten der Totalitären. (Vgl. meinen Artikel „Chiliasmus“ im neuen Staatslexikon.) Die Frage freilich, die Noth auch hier offenläßt, würde lauten: Haben wir nicht doch aus der innerbiblischen Fortentwicklung der apokalyptischen Erstansätze (wie oben aus der der Gesetze zum GESETZ) als Gotteswort

¹ Wenn man liest, wie Rosenstock im gleichen Zusammenhang Batiffols „Urkirche und Katholizismus“ vorwirft, er versuche, „die Prophezeiung in ein paragrafisiertes Statut umzufälschen“, so empfindet man besonders dankbar, wie R. Grosche gegenüber H. Asmussen (in: „Brauchen wir einen Papst?“, S. 63) auf den Spuren Newmans den Verheißungscharakter jenes Wortes an Petrus betont. Was Jesus dem Simon Bar Jona zusagt, sind „Verheißungen, die vom Ereignis her gedeutet werden mußten, d. h. von der Geschichte her (Entwicklung der christl. Lehre 157). Jesus hat keine Institution eingesetzt mit geschriebener Verfassung, sondern er hat eine lebendige Kirche gestiftet.“

herauszuhören, daß selbst eine weit mehr differenzierte Geschichtstheologie, die durchaus auch gewisse Angaben über die heils- oder „weltgeschichtliche Uhrzeit“ macht, vollkommen offenbarungsgemäß zu sein vermöchte?

Gewiß gibt es hier auf der einen Seite vor dem dabei möglichen Irrweg warnende Worte, wie Jesu: „Tag und Stunde kennt keiner“ (samt entsprechenden — ähnlich häufig in den Wind geschlagenen — Warnungen der Rabbinen), gibt es abschreckende Beispiele wie die gewisser Adventisten und „Ernstens Bibelforscher“, die je und je verkannt haben und verkennen, daß gerade die Zahlenangaben der Apokalyptik durchwegs qualitative Kennzeichnung bieten wollen (etwa die mitten entzweiggeschnittene, halbierte Jahr-Woche von 42 Monaten bzw. „1260 Tagen“, die 6 als verfehlt Sieben etc.) und nicht als chronologische Präzisierung mißdeutet werden dürfen. Aber ebenso gewiß gibt es anderseits auch Jesu eigne Aufforderung, die Zeichen der Zeit zu verstehen (Mt. 16, 4), besonders zu seiner Zeit das des neu ersprossenden Feigenbaumes (Mt. 24, 32 par.; vgl. Luk. 13, 6 ff.; 17, 6), gibt es das Wort von der „erfüllten Zeit“ (Mk. 1, 15), gibt es nicht zuletzt solch „geschichtstheologisches Schema“ wie den „Stammbaum Jesu“ Mt. 1, 1—17, der darauf abgestellt ist, jenes Erfüllt-sein der Zeit aus dem immanenten Wesen und der Gliederung der drei Zeiträume: von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis auf den Messias in die Augen springen zu lassen und damit ausdrücklich zu argumentieren.

So berechtigt also das Verbot der Rechnerei und der Appell zur jederzeitigen Bereitschaft für das Kommen der Gottesherrschaft ist, so unhaltbar, ja unverantwortlich wäre, das hellhörige Fragen und hellsichtige Ausschauen nach den qualitativen besonderen „Zeichen der Zeit“ untersagen zu wollen, wozu heute eine quer durch alle Konfessionen verbreitete, ursprünglich vom „Modernismus“ (i. w. S.) ausgegangene Tendenz neigt, die nur unfrome menschliche Bemächtigungs-

gier gegenüber möglicher „Wissenschaft von der Zukunft“ zu finden vermag, wo doch auch dankbare Empfänglichkeit für göttliche Warnung und Weisung mit Bezug auf drohende Gefahr und getrost erhoffbare Hilfe vorliegen könnte.

Aufs ganze gesehen meinen wir mit diesen wenigen Hinweisen zu Noths AT-Studien gezeigt zu haben, wie fruchtbar und an die vitalen Probleme der Offenbarung heranzuführend es ist, wenn das ökumenische Gespräch nicht nur bi-, sondern trikonfessionell betrieben wird, wenn wir hören, was die getrennten älteren Brüder, die Juden, darin zu sagen haben, nicht nur, was von seiten der jüngeren, der Protestanten, zu bemerken ist — die ja ihrerseits in so manchem wieder den Juden näherstehen, wenn auch keineswegs in allem, wie sich erwiesen haben dürfte. Wenn es wahr ist, daß Jesu Wort von der künftigen einen Herde unter dem einen Hirten vor allem andern auf die künftige Einheit von Juden und Heiden unter dem Gotteskönigtum hinweist, dann ist ja auch klar, daß nur eine ökumenische Arbeit wirklich Verheißung hat, die auf dieses letzte Ziel der irdischen Wege Gottes mit Seinen Menschen-Völkern hingeordnet ist. Selbst wer für denkbar hält, daß die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts schon relativ bald als das Ur-Schisma des ersten rückgängig gemacht wird, sollte auch einsehen, daß die echte Katholizität und Offenbarungsgemäßheit solchen Vorgangs voraussetzen würde, daß dabei in beiden beteiligten Lagern alles berücksichtigt worden wäre, was dazu beitragen könnte, jedem offenbarungsgemäßen Anliegen der „älteren Brüder“ gerecht zu werden, ihnen die einstige „Wiedereinwurzelung in ihrem eignen Olbaum“ (im Sinne von Röm. 11, 24) unzweideutig offenzuhalten, durch die „kleine Una Sancta“ aus „Rom“ und „Wittenberg“ der großen näherzukommen, die zugleich als Umkehr des irdischen Jerusalem zum himmlischen und dessen König Jesus wie auch als Heimkehr der Nachfolger Petri aus Rom-Babylon nach Jerusalem zu kennzeichnen ist. Maranatha!

7. Völker Gottes oder Gottes Volk?

Vortrag auf der Bilstein-Woche der Deutschen Volkschaft 1956*

Der Vortrag ist eine von Frau Anita Rest für die „Deutsche Volkschaft“ Januar—März 1958 nach der Tonbandaufnahme niedergeschriebene wenig veränderte Wiederholung des auf der Berliner Tagung des Kath. Bildungswerkes mit der Ev. Akademie am 7. 4. 1957 gehaltenen Referates. (Vgl. FR X, 57 f.!)

Dieses Referat soll in noch höherem Maße, als es jedes solche Referat hier sein soll und auch in der Regel gewesen ist, als Gesprächseinführung dienen. Es soll versucht werden, ob wir am Schluß unserer Werkwoche zu einer Einordnung derer, von denen wir gesprochen haben, der *Juden*, in ein Gesamtbild gelangen können, ein Gesamtbild von dem, was „*Gottes Volk*“ ist oder heißt. Zunächst, auf den ersten Blick, scheint jedoch jede Gemeinschaft, die durch ein bestimmtes Verständnis der *Offenbarung* des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs zusammengehalten wird, nur sich selbst als das *einzig*e, eigentliche und wahre Gottesvolk gelten lassen zu können.

Jüdisch gesehen also ist nur Israel Gottes auserwähltes Volk. Alles andere sind die als Kollektivgebilde götzendienerischen Weltvölker, und im besten Falle in der Mitte dieser Weltvölker Gottesfürchtige, sogenannte Noahiden, Menschen, die wenigstens ein gewisses Minimum der Gebote Gottes in Zuwendung zum wahren Gott halten, wenn sie auch nicht den Stand des erwählten Priestervolkes erreichen. Und selbst, wenn der Messias käme oder gekommen wäre, könnte er nach der Überzeugung der Juden, die auf ihrem Verständnis des AT gegründet ist, diese einzigartige Auserwählung Israels nur bestätigen und vor aller Welt offenkundig machen, aber nimmermehr abschaffen.

Römisch gesehen ist nur die Papstkirche in der Oboedienz der Amtsnachfolger des von Jesus Christus als Hirt seiner Herde eingesetzten Simon Petrus das wahre erneuerte Israel. Die Synagoge scheint nur als Gegengründung des Satans verstanden werden zu können. (Vgl. Joh. 8, 44 und Apk. 2, 9, ebenso 3, 9: „... die sich Juden nennen und es nicht sind, sondern eine Synagoge des Satans sind“, wobei das Wort „Jude“ als Ehrentitel gewertet wird, dessen die Angehörigen der Synagoge nicht würdig seien.)

Protestantisch gesehen verbürgt erst die Überwindung jener antichristlichen judaistischen Versuchung, sich menschlicherseits Gottes zu bemächtigen, einer Versuchung, der wie Juda so auch die Papstkirche erlegen scheint, das Sichkonstituieren des allein wahren — äußerlich unsichtbaren — Gottesvolkes der durch Christi Blut erlösten Gläubigen.

Solange der Jude, der römisch-katholische und der protestantische Christ je sich selbst ganz ernst nehmen, können sie auf den so skizzierten Anspruch, Gottes Offenbarung richtig verstanden zu haben, für die eigene Gemeinschaft nicht verzichten, so daß jedes widersprechende Verständnis ein falsches wäre. Eben daran scheitert dann auch jene, heute schon wieder aus der Mode kommende, „branch“-Theorie, welche die verschiedenen Konfessionen als Verzweigungen einer Wahrheit begreifen will, am liebsten in der Form, daß von petrinischer, paulinischer und johanneischer Kirche gesprochen wird, nur, daß man dabei vergißt, was für ausdrückliche Widersprüche zwischen den formellen Aussagen der Bekenntnisse vorliegen, so daß man unmöglich sagen kann, ein und dieselbe Wahrheit verzweige sich, wenn eine Sache in der gleichen Hinsicht gleichzeitig von den einen schwarz ge-

* Nr. 41 44 XI. Fg. 1958/59, 9. November 1958, S. 34 ff.

nannt wird und von den anderen weiß, von jenen böse, und gut von diesen.

Was bedeutet es aber dann, wenn derselbe Apokalyptiker Johannes, der das harte Wort von der Satanssynagoge schrieb, in seiner Kennzeichnung des bräutlich vom Himmel herabkommenden neuen Jerusalem zu schreiben vermag: „Siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen: Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden Seine Völker sein und Er selbst wird Gott mit ihnen sein“ (Apk. 21, 3)¹.

Dieses Problem „Völker Gottes“ oder „Gottes Volk“ sollen nun vier Thesen möglichst weitgehend lösen.

These I: „Das neutestamentliche Gotteswort (Verbum Dei scriptum et traditum — Das Wort Gottes in der Schrift und mündlichen Überlieferung —) harmoniert mit dem alttestamentlichen wie überall so auch darin, daß es die göttliche Erwählung Israels, das heißt der Juden, unter den Völkern für unumstößlich erklärt, so daß die erst später zu der einen Herde unter dem einen göttlichen Hirten hinzuberufenen Heiden mit jenen zusammen ein ‚Volk aus Völkern‘ zu bilden bestimmt sind, ohne in ein uniformes Einheitsvolk zu verschmelzen.“

Diese These I bezieht sich auf die Juden.

a) Die Juden sind und bleiben, wie sie es selber auffassen, auch nach der Auffassung des Neuen Testaments das erst-erwählte Volk Gottes. Und sie bleiben es auch als „Nichtvolk“ und ausgerissene Zweige des edlen Olbaumes (Röm. 9—11). Alle die Äußerungen, in denen der prophetische Zorn, der göttliche Zorn, ausgesprochen wird durch die Propheten im Alten wie im Neuen Bunde, ändern an der Grundtatsache seiner Erwählung gar nichts. Sogar die besonders harte Hand Gottes, die über diesem Volk liegt, wird als ein besonderes Gnadenzeichen dieses Gottes gewertet (Am. 3, 2).

b) Auch ein Wort, das manchmal im Sinn der Uniformierung des Gottesvolkes mißverstanden wird, *bestätigt* dieses, Gal. 3, 28: „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist weder Mann noch Weib; denn ihr alle seid *eins* in Christus Jesus.“ Die einfache Tatsache, daß unter dieser Reihe auch Mann und Frau genannt werden, wobei man sich gewiß nicht einbildete, daß die äußere Existenz von Mann und Frau aufhören würde; diese einfache Tatsache zeigt, daß man nicht daran dachte zu sagen: es gibt weder Juden noch Griechen, sondern es gibt keinen Zwiespalt. Sie werden eins sein in der Einheit Christi, als die, die sie sind und die sie bleiben.

c) Die Hoffnung, daß dann eines Tages sich diese Völker in dem Volk aus Völkern unter dem wiederkehrenden König finden werden, *bestätigt* als ein Traditionszeugnis selber der Barnabasbrief (2. Jh. n. Chr.). Er wendet sich polemisierend gegen Christen, die stark in die Richtung einer Wiederanerkennung des jüdischen Gesetzes neigten. Gegen diese judaisierenden Christen ist dieser Brief geschrieben, trotzdem teilt auch er jene endzeitliche Hoffnung mit Paulus. Dieselbe Traditionslinie geht weiter über Tertullian zu Hieronymus, Augustin usw.: „Unsere ganze Hoffnung ist mit der verbleibenden Hoffnung für Israel unlöslich verknüpft.“ Die Unbehebbarkeit dieser Erwählung und die künftige Wiedervereinigung mit dieser Gruppe des Gottesvolkes, diese Grundtatsachen sind von Schrift und Tradition bezeugt.

These II: „Damit ist die rein innergeschichtlich unaufhebbare, erst eschatologisch durch den wiederkehrenden Herrn zu überwindende Spannung nicht geleugnet, die zwischen dem uneinschränkbar Anspruch der Petruskirche auf ausschließliche Legitimität und Wahrheit ihrer traditionsgemäßen Autorität und Lehre auf der einen Seite, jeder widersprechenden Verkündigung auf der anderen besteht, insofern diese Römische

Kirche sich selbst als die allein rechtmäßige Form der sichtbaren Repräsentation des Gotteskönigtums auf Erden in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und seiner Parusie verstehen muß.“

a) Das erste, was man zu sagen hat, wenn man von diesem Thema spricht, ist dieses: *Roms* Anspruch auf den Akt des Gehorsams gegen das Wort des Herrn, den die Nachfolger des Petrus mit dieser Härte und Schroffheit erheben, geht nur auf die *rechtliche Legitimität* der *Institution* der Kirche; er geht nicht auf eine *mystische Totalität*. Das beweist allein schon die Bedeutung der sogenannten „Begierdetaufe“ und der Begriff der „ignorantia invincibilis“ — unüberwindliche Erkenntnisunfähigkeit —. Pius IX. erkennt diesen möglichen Rechtsirrtum von Nichtkatholiken, diese ignorantia invincibilis als entscheidend mildernden Umstand an: „Ein Mensch, der ein rechtes Leben führt, aber durch unüberwindliche Erkenntnisunfähigkeit daran verhindert wird, einzusehen, daß dazu eigentlich auch der Gehorsam gegenüber dem Statthalter Christi gehören würde, kann durch Christi Gnade gerettet werden“ (der genaue Text in Denzingers Handbuch Nr. 1677).

Die vorgängige Rechtmäßigkeit nun des *synagogalen Lehramtes* ist im Neuen Testament mit den Worten Jesu anerkannt: „Auf der Kathedra Moses sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles, was sie lehren, sollt ihr halten. Nur ihrem Wandel folgt nicht!“ (Mt. 23, 2bf.)

Woher konnte, durfte und mußte das Apostelkollegium es wagen, über dieses synagogale Lehramt hinauszugehen und Neues zu verkünden? Auf die einzige Tatsache des „*resurrexit*“ hin, „*Er ist auferstanden!*“. Weil er dadurch die Wahrheit dessen bewiesen hatte, was ihm zum Verhängnis geworden war; weil Gott also wirklich selbst durch ihn gesprochen hatte, darum durften sie wagen, über das synagogale Schriftverständnis hinauszugehen. Denn es gab eine altsynagogale Tradition, wonach im Zeitalter des Messias die Thora, das Gesetz, nicht mehr im gleichen Ausmaß, im gleichen Sinne, im bisherigen Verständnis verbindlich sei. Hier konnte Paulus das sagen, was er dem Sinne nach gesagt hat: „Ich setze das Gesetz in gewisser Hinsicht außer Kraft auf Grund des Gesetzes.“ Das heißt auf Grund einer in der Synagoge als legitim anerkannten Auffassung darf ich sagen: Die neu gewonnenen Christen aus den Heiden sind frei vom Buchstaben des Gesetzes. Also selbst Paulus blieb (nach dieser Auffassung des jüdischen Rabbiners Dr. Leo Baeck) innerhalb des Satzes Jesu: „Auf dem Stuhl des Moses sitzen die Pharisäer und Schriftgelehrten. Alles, was sie euch lehren, das haltet.“ Nur, daß er im Rahmen dieser Lehre, wenn wirklich der Messias gekommen war, das Recht und sogar die Pflicht hatte, über große Teile dieser Lehre hinauszugehen. Das ist die synagogale Legitimität der Kirche. Ähnlich beanspruchen die evangelischen Christen Rom gegenüber eine Art prophetische Legitimität, wie „Rom“ sie „Jerusalem“ gegenüber seinerseits beansprucht.

Das allerdings ist ein Unterschied, daß wir ein entsprechendes objektives Zeugnis für die Neuerungen in der Lehre, wie es die Kirche gegenüber der Synagoge in Gestalt der Auferstehung Jesu besitzt, in der *evangelischen* Christenheit gegenüber der *Kirche Roms* nicht zu finden vermögen.

(Nebenbei bemerkt: Für Luther selbst war das Blut der ersten Märtyrer, die für seine Überzeugung in Belgien hingerichtet worden waren, sozusagen das, an was er sich klammerte für den ihm noch fehlenden Blutzugbeweis. Luthers Liederdichten beginnt mit dem Lied auf die Märtyrer, die in Loewen von Karl V. hingerichtet worden waren. Damals ist ihm sozusagen die Zunge gelöst worden für die großartige geistliche Liederdichtung, die er dann in den folgenden Jahrzehnten geschaffen hat.)

b) Neben diesem Vergleich der beiden Verhältnisse zueinander: wir gegenüber der Synagoge = das, was die *Protestanten* gegenüber uns *römischen Katholiken* sind, nun ein weiterer Hinweis: die Petrusgestalt im Neuen Testament. Der jüdische Denker Franz Rosenzweig las während des Ersten Weltkrieges einmal ein Buch des französischen katholischen Forschers Batiffol über „Urkirche und Katholizismus“. Dazu

¹ In vielen Bibelausgaben steht nur die Einzahl: „*Sein Volk*.“ Es wäre absolut unmöglich gewesen, daß irgendwer an dieser Stelle daraus gemacht hätte: sie werden „*Seine Völker*“ sein. Dagegen ist es sehr gut verständlich, daß einer der unzähligen engen Geister, die das Unglück der Kirche gewesen sind, im AT nachgeschlagen und aus den *Völkern*, die in der Offenbarung stehen, „*Sein Volk*“ gemacht hat. Die meisten Ausleger, wie auch die vatikanische Ausgabe von Merk, lesen heute: „*Seine Völker*“.

schrrieb er in einem Brief: „... gerade weil und wenn ich seit 1913 überzeugt bin, daß welthistorisch das ‚tu es Petrus‘ das authentischste aller Herrenworte ist, das Wort, von dem aus alle anderen Worte Jesu, philologisch vielleicht authentischen Worte, überhaupt erst erklärt werden müssen, gerade deshalb entsetze ich mich über diesen wissenschaftlich frivolen Versuch, die Prophezeiung in ein paragrafisiertes Statut umzufälschen.“ Er hat treffend erkannt, daß dieses Wort an Petrus: „du bist der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“, im Entscheidenden und Wesentlichen ein Wort der Prophezeiung ist, ein Wort, das von Jesus über die ganze Kirchengeschichte geschrieben ist². — Aber es ist nur eines der nicht ganz wenigen Worte zu Petrus, die uns im Neuen Testament überliefert werden.

Derselbe Petrus, der hier M. 16, 18 der Fels ist, auf den Jesus seine Kirche baut, ist wenige Verse später in demselben Evangelium nach einer Auslegung des Dominikanerpaters Lagrange der Stein des Anstoßes, der, der gesagt bekommt: „Gehe hinter mich, Satan. Du bist mein Ärgernis.“ (Nicht: „mir zum Ärgernis“, wie es gewöhnlich übersetzt wird.) Derselbe Petrus ist ebenso, wie er der Fels ist, auf den die Kirche gebaut wird, auch das ewige Skandalon, der ewige Anstoß durch die ganze Kirchengeschichte, wegen eben der Eigenschaften, die dieser Petrus schon im Neuen Testament zeigt und bekundet³.

These III: „Unabhängig vom Gesagten bleibt Gottes Geist frei, einmal auch durch den Protest oder Widerstand zu wirken, den jedes Erliegen der auf ihrer Legitimität bestehenden Gemeinschaften — Juden und Katholiken — gegenüber der ihnen eigentümlichen Versuchung zu falscher Sicherheit und Eigenmächtigkeit herausfordert, und bleibt Gottes Geist frei, auch unter den Nichtangehörigen jener Gemeinschaften ‚zerstreute Kinder‘ zu sammeln, die beim Jüngsten Gericht als Angehörige seines Volkes offenbar werden.“

Wir kommen nun zu einer Stelle, die sehr wichtig ist für die These III, einer Stelle, wo Paulus genötigt wird, dem Petrus ins Angesicht zu widerstehen (Gal. 2, 11—14). Da wird erzählt, daß Petrus nach Antiochia kam und zunächst in der Tischgemeinschaft sich begegnete mit den neu gewonnenen Christen heidnischer Abstammung, daß er also nicht die sehr strengen Reinheitsvorschriften der Synagoge einhielt, wonach es unmöglich war, daß es zu einer Tischgemeinschaft kam zwischen Leuten, die nicht alle diese Vorschriften einhielten (Milchgeschirr, Fleischgeschirr usw. usw.), sondern daß er in evangelischer Freiheit mit den Heiden zusammen die Mahlzeit einnahm, die so ungeheuer wichtige Tischgemeinschaft hielt. Dann kamen Leute von der strengen judenchristlichen Richtung, die gewöhnlich mit dem Namen des sogenannten Herrenbruders Jakob bezeichnet wird. „Leute des Jakobus“ machten dem Petrus Vorwürfe, ebenso den anderen geborenen Juden, die an dieser Tischgemeinschaft teilgenommen hatten, und auf einmal aßen sie alle, die geborene Juden waren, wieder für sich und ließen die Heiden mit dem einzigen Paulus getrennt essen, weil es eben den Reinheitsvorschriften an sich so entsprach. Da erzählt nun Paulus, daß er in dieser Lage dem Petrus entgegengetreten sei: „Als aber Kephas nach Antiochia kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er Tadel verdiente.“ Es wird deutlich, daß es sich hier nicht um eine Abirrung des Petrus in der Lehre handelt, wohl aber hat er sich in seinem Wandel einer schweren Sünde gegen seine Brüder schuldig gemacht durch die Überängstlichkeit, mit der er sich von ihnen zurückgezogen hat, so daß damals Paulus,

getrieben vom Geiste Gottes, dem rechtmäßigen Stellvertreter Christi, dem Petrus, ins Angesicht widerstehen mußte. Ähnliches ist durch die Jahrhunderte bis heute immer wieder einmal eingetreten. Geistesmänner wie St. Bernhard, Frauen sogar, wie Katharina von Siena, waren genötigt, Päpsten ins Angesicht zu widerstehen, Appelle an sie zu erlassen. Katharina von Siena mußte den Papst auffordern, daß er aus dem Exil, aus Avignon in Frankreich, wo er herstammte, endlich wieder nach Rom zurückkehrte. Und er ist zurückgekehrt. Er hat sich also verhalten, wie sich Petrus offenbar gegenüber dem Paulus verhalten hat. Er hat eingesehen, daß nicht er recht hatte, sondern der andere, und ist dem Appell gefolgt.

Es hat nun auch Fälle in der Geschichte gegeben, wo Menschen in einem solchen Widerspruch entweder aus der Kirche hinausgedrängt oder daran verhindert wurden, in die Kirche hereinzukommen. Das Wort von der „ignorantia invincibilis“ muß in dem weiten Sinne ausgelegt werden, daß es sich nicht nur um ein intellektuelles Nichterkennen, Nichtwissen, sondern eben auch um „unüberwindliche Erkenntnisunfähigkeit“ in der Form handeln kann, daß jemand sagt: „Ich kann es einfach nicht glauben, auch wenn man es mir intellektuell beweist, daß diese Leute, deren Wandel so und so aussieht, wirklich die rechtmäßigen Vertreter unseres Herrn Jesus Christus auf dieser Erde oder die rechtmäßigen Ausleger des göttlichen Willens, wie er am Sinai offenbart worden ist, sein sollten.“ Damit verstehen wir, daß hier die Erklärung dafür sein dürfte, warum es viele Menschen und Menschengruppen gibt, denen man nicht bestreiten kann, daß sie, wie es Papst Pius XII. sagt, zugeordnet sind zum Gottesvolk, auch wenn sie nicht in der „Oboedienz“, in der Nachfolge, in der rechtmäßigen Anerkennung dem Amtsnachfolger Petri und Vikarius Christi gegenüberstehen. Schon Augustin hat ausdrücklich gesagt, daß es selbst Fälle geben könne, wo jemand in aller Form von der Kirche exkommuniziert worden sei, und trotzdem der Betreffende in Wirklichkeit zur Kirche, zum Gottesvolk gehört. (De vera religione 6, 10 f.)

Denken wir auch an die heiligen unschuldigen Märtyrer, deren Kirchenfest wir kurz nach Weihnachten feiern. Das sind jüdische Kinder, die von den Soldaten des Herodes abgeschlachtet worden sind, ohne daß sie je in das unterscheidungsfähige Alter gekommen wären, ohne daß sie je ausdrücklich Jesus von Nazareth hätten als ihren Retter anerkennen können. Wir sind überzeugt, daß sie als Märtyrer die Bluttaufe empfangen haben, die sie mit Jesus eint, und ich glaube, wir dürfen überzeugt sein, daß Tausende, Zehntausende, Hunderttausende, Millionen von jüdischen Märtyrern ähnliche Sancti Innocentes Martyres im Laufe der Jahrhunderte und besonders unseres Jahrhunderts geworden sind und in diesem Sinn mit uns zum Völkervolk gehören.

These IV: „Una-Sancta“-Arbeit im Gehorsam gegen die ganze göttliche Offenbarung setzt voraus, daß wir jeden dieser drei Aspekte der ersten drei Thesen in seiner Art ernst nehmen — unabhängig davon, wie weit wir den daraus gezogenen Konsequenzen noch widersprechen müssen, daß wir einander also gegenseitig als die potentiellen Bürger jenes ewigen Jerusalem gelten lassen, von denen gesagt ist: sie werden Seine Völker sein, und Er selbst wird „Gott mit ihnen“ sein.

In drei großen Wellen fand die Verkündigung Gehör, die da lautete: „Das Königtum Gottes hat sich genaht.“ Fand Gehör zuerst als Bußruf Johannes des Tüfers, der zu Jesus von Nazareth führt und aus dem dann die Kirche, soweit dieser Ruf gehört worden war, erwachsen ist.

Fand Gehör als Bußruf Mohammeds, der zu Anfang seiner Verkündigung nichts anderes gesagt hat als Johannes der Täufer: „Tut Buße, das Gericht Gottes hat sich genaht“, der dann aber im Islam steckenblieb, als Juden und Christen ihn nicht als wahren Propheten anerkennen wollten, als er um seine eigenen Landsleute zu gewinnen, Kompromisse machen zu müssen meinte und damit dann plötzlich den ungeheuren Erfolg hatte, daß vom Atlantik bis hinüber zum Chinesischen Meer eine Art Mittelstreifen der Erde mit seiner Bevölkerung sich ihm in der Gestalt seiner Nachfolger anschloß.

² Näheres dazu in meinem Beitrag: Franz Rosenzweig „Zum Gespräch zwischen Judentum und Christentum“ im Dezember — Hodiland 1957.

³ Es folgte kurze Charakterisierung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen vom „typischen“ Versagen Petri, wie Mt. 14, 28 f.; 17, 24 ff.; 18, 21; 26, 33. 51. 69 ff.; Joh. 13, 6 ff.; 18, 10. 15 ff.; 21, 7. 20 f.; dann These III als illustriert durch den besonders bedeutsamen, weil nach der pfingstlichen Geistausgießung erfolgten antiochenen Vorgang, den Paulus Gal. 2, 11—14 bezeugt. (Jetzt eingehender in: Biblische Religion heute. Heidelberg 1960, S. 91 ff.)

Fand zum dritten Male Gehör als der *Weckruf* des *Karl Marx*, der noch immer von der Hoffnung auf das kommende Reich lebt; nur, daß er dieses Reich nun noch mehr als schon Mohammed mit äußerster Gewalt herbeizuführen meint und daß er nicht mehr an die Person dessen glaubt, der als Wirkender hinter dem Erhofften in Wirklichkeit steht.

In diesen drei Wellen hat sich die Botschaft vom kommenden Reich über den Erdball bis an seine äußersten Enden nun zu verbreiten begonnen. *Jenseits* dieser dreifachen geschichtlichen Bewegung *bestehen* von Gott her:

das *ursprüngliche* Gottesvolk der Juden, das trotz allem, was ihm von Gott selbst vorgeworfen wird, des verheißenen Erbes kraft Gottes Treue zuletzt gewiß ist;

das *zwischenzeitlich* allein institutionell rechtmäßige und sichtbare Gotteskönigtum durch den römischen Stellvertreter Christi, ergänzt durch das unsichtbare und nichtinstitutionelle

durch den „Geist der Prophetie“ — und die endzeitlich heimzuholenden zerstreuten Gottesvolksgruppen aus aller Welt. Das ist die geschichtliche Wirklichkeit, in der wir stehen, wenn wir uns fragen: Wie ist es mit Gottes Volk und Gottes Völkern?

Diesen drei sehr verschiedenartigen Gegebenheiten sind wir nun in je verschiedener Weise verbunden: hier überwiegend als *Angehörige* der Römischen Kirche, als *jüngere Brüder unseren älteren Brüdern*, den Juden, und auch wieder als *getrennte Brüder* verbunden selbst mit all denen, die von *ignorantia invincibilis*, von unwiderstehlicher Erkenntnisunfähigkeit, noch daran gehindert werden, ganz und auch äußerlich mit uns eins zu sein. In der rechten Weise aus diesen Grundgegebenheiten die Konsequenzen zu ziehen, ist unsere Aufgabe: ganz besonders gegenüber den in unserer Mitte so unerhört mißhandelten älteren Brüdern, den Juden. A. R.

8. Das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht

Dieser Bericht erschien in „Deutsche Volkschaft“ Mai/Juni 1958 und in „KOMMUNITÄT, Vierteljahresshefte der Evangelischen Akademie“ 7, Berlin Juli 1958.

Wenn versucht werden soll, das Wichtigste aus dem eigenen Beitrag über das neue Bild des Jüdischen in christlicher Sicht auf der Märztagung 1958 über Israel und die Hoffnung der Völker zu rekapitulieren und ihn zugleich in den Fortgang des Gesprächs einzuordnen, das 1957 über die Frage „Una Sancta mit den Juden?“ auf der gemeinsamen Tagung mit dem Katholischen Bildungswerk begonnen worden war, so ist zu sagen: Damals, März 1957, war meine Aufgabe, zunächst die etwaige innerchristliche bzw. sogar „innerkatholische“ Möglichkeit eines ökumenischen (statt bloß missionarischen) Verhältnisses zwischen Christen und Juden als den „Völkern Gottes“ (Apg. 21, 3 Urtext) aus der Schrift und Tradition, d. h. dem Verbum Dei scriptum et traditum, nachzuweisen und zu zeigen, wie dieses Verhältnis legitimerweise zu verstehen sei und wie nicht. (Nämlich nicht im Sinne der sogenannten branchtheory von den angeblich prinzipiell gleichwertigen „Verzweigungen“ der einen offenbarten Wahrheit in den verschiedenen Konfessionen¹.)

Diesmal, März 1958, galt es, zu zeigen, wo wir wenigen Christen, die wir aus dem jüdischen Schicksal des letzten Vierteljahrhunderts Gottes Appell herausgehört haben, unsere bisherige „heidenchristliche Sicht“ der jüdischen Existenz zu überprüfen, heute damit angelangt sind.

Wie schon die Bibel weiß, gelten die Juden ihren Feinden:

1. als Fremdkörper (Est. 3, 8),
2. als Zersetzer (Dan. 14, 27 ff.): „Vom Drachen zu Babel“,
3. als Allerweltsfeinde (Est. 13, 5 Vulg. bzw. „Stücke zu Esther“ 1. 4 in der hier viel zu unscharf übersetzenden Luther-Bibel)².

Dementgegen, d. h. unter genauer Vertauschung der Vorzeichen, lernten wir die Juden verstehen:

1. als die gottgewollten *Nonkonformisten*,
2. als die gottbeauftragten *Entgötzer*,
3. als die Teilhaber am *messianischen Leidensmysterium*, der Schmach Christi zur Erlösung aller Welt.

Das ist nun etwas näher auszuführen.

Gottgewollte Nonkonformisten

Weil und wo immer die Kirche selbst ihrem Wesen nach als bloße Beisassin in dieser ganzen Weltzeit zwischen Christi Himmelfahrt und Wiederkehr von neuem entdeckt wurde (laut 1 Petr. 1, 17; 2, 11), war die grundlegende Voraussetzung dafür geschaffen, daß wir auch die Juden als „Gäste“, als Bei-

sassen, als die wesensmäßig nie richtig „Gleichschaltbaren“ würdigen lernten. Muß uns „Christen aus den Heiden“ unser Apostel eindringlich ermahnen: *Nolite conformari huic saeculo!* (Röm. 12, 2) — *illi nec possunt*, jene können sich gar nicht wirklich „konformieren“, selbst wenn sie es immer einmal wieder wollen³, seit der Zeit, wo sie statt Gottes unsichtbaren Königtums ein menschliches haben wollten „wie andere Völker auch“ (1 Sam. 8, 5. 20).

Wenn darum früher ein Treitschke forderte: „Sie sollen Deutsche werden“, wenn ein christlicher Staat vorschrieb: Sie müssen Christen werden, um akademische Lehrer sein zu können und dergleichen!⁴, dann wissen wir heute, wieder mit Paulus (Röm. 11, 25): Sie müssen Juden bleiben, bis von Gott Selbst „die Hülle hinweggenommen werden wird“ (2 Kor. 3, 16), bis die verheißene Stunde des *πληρωμα* der Völker eintritt. (Nicht nur die gottbestimmte Vollzahl, wie meist übersetzt wird; nein, genauso und erst recht die Vollreife im Sinne von Eph. 1, 23; 3, 19; 4, 13.) Darin liegt bei uns so wenig wie bei dem Heidenapostel eine Beschönigung des zwiefachen Heilsverfehlers im ersten Jahrhundert: gegenüber Jesus in eigner Person vor allem seitens der an seinem Tode hauptschuldigen Reichen von Jerusalem (Jak. 5, 1. 6; Apg. 4, 8 ff.; 5, 28); gegenüber dem Auferstehungszeugnis seiner Sendboten seitens der großen Mehrheit der jüdischen Zeitgenossen im Heiligen Land und in der Diaspora. Die damals Versagenden müssen wir beklagen. (Wenn auch mit dem Apostel bejubeln, daß ihr Versagen uns das Heil erschloß, Röm. 11, 28 ff.) Für die Zwischenzeit gilt, daß eine eigenmächtige jüdische Assimilation — individuell oder kollektiv! — so wenig möglich ist, wie auch nach der Heilsverfehlung der Wüstengeneration durch ihren Unglauben an die Verheißung (Num. 13; 14) infolge der Niederlage von Horma (Num. 14, 40—45) eine Besetzung des Heiligen Landes vor der gottgewährten Stunde undurchführbar blieb.

Gottbeauftragte Entgötzer

Wenn die Juden noch bis zum Jüngsten Gericht anders als die andern Völker bleiben müssen, dann offenbar, weil sie noch immer einen besonderen Auftrag haben; der Jude, der seinen heilsgeschichtlichen Daseinssinn erfüllt, tut das Seine dazu,

¹ S. o. S. 26.

² Eingehend entwickelt in dem Beitrag „Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft“ im Freiburger Rundbrief X, 7 ff.

³ „Der Jude kann letztlich nicht entlaufen. Der Jude, der entläuft, ist nur eine Episode. Alle Weltgeschichte, soweit und solange sie eine Geschichte der falschen Macht ist, wird den Juden als Symbol des Widerstands empfinden, und das mit Recht. Als Zeichen für jeden legitimen Nonkonformismus wird er dauern, er wird nicht entlassen.“ (R. R. Geis in: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. d. Gesellschaft f. christl.-jüd. Zusammenarbeit, Hamburg 1961, S. 83 f.; Zusatz 1962.)

⁴ Man denke an Heines für die Christenheit so beschämendes Wort von der Taufe als „Entreebillet zur europäischen Kultur“!

daß Gottes Wille, Sein Geheiß und Seine Verheißung erfüllt wird, wie sie durch Mose und die Propheten offenbart sind. Nun ist schon vielfach aufgefallen, daß Gottes Gesetz überwiegend Verbote, seine Weisung vor allem Warnung enthält, „Bestimmungen, die den Abfall von dem als Bundespartner geglaubten einen Gott in jeder Form verhüten sollen“ und die religionsgeschichtliche Einzigartigkeit Israels ausmachen⁴. So schreiben von der jüdischen Religion Horkheimer/Adorno: Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns (Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 36). Nicht irgendwie Nichtgöttliches vergotten! — wäre so das Hauptgebot der Ersten Tafel und: Nicht irgendeine Gemeinschaft als Nicht-Volk konstituieren! — das der Zweiten. Ward den Völkern Israel (wie ja den Athenern einst Sokrates) als stets störende Bremse, die sie nicht schlafen läßt, zum Geleit gegeben, damit es uns überall warne, wo unser Glaube in Aberglauben zu entarten droht? Damit es uns stets wecke, wo wir die befriedigende Gesellschaftsordnung gefunden zu haben wähnen, ohne daß es schon Gottes Königtum wäre? Man wird sehr ernsthaft so fragen dürfen und müssen, ohne darum zu verkennen, daß die Gewohnheit des Nein zur billigen Absprecherei verflachen kann: daß wohl „Der in den Himmeln thronet. Er lacht. Mein Gebieter, Er spottet ihrer“, der irdischen Majestäten (Ps. 2, 4); daß aber der Mensch Ihn nur „mit Furcht und Zittern“ darin nachahmen sollte (wie ein Jeschajahu, Is. 6, 5 ff.), der Entgötzer sich hüten, je Zersetzer zu sein.

Teilhaber am messianischen Leidensmysterium zur Erlösung der Welt

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

⁴ Martin Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, S. 70; s. auch oben S. 23 ff.!

Schwarz) verwandt ist, als vielmehr dem Antiklerikalismus, wie wir an anderer Stelle aufgewiesen haben⁵.

Wenn dieses Priestertum immer wieder sich selbst und die eigenen Kinder Gott zum Opfer darzubringen hat, was es vorgebildet sieht in der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham (der „Aqedah“, Bindung, wie es den Vorgang nennt), welche den Juden vieltausendfältig durch christlichen Taufzwang aufgenötigt wurde, dann lastet dieses jüdische Leiden mindestens so sehr auf uns Christen heute als ungesühntes Mitverschulden, solange wir es nicht aufrichtig bereuen, wie die Schuld am Kreuzesleiden Christi auf allen lastet, um deren Sünden willen er gestorben ist. Das hat etwa Marc Chagall in jenen Bildern treffend verdeutlicht, in denen er Judenverfolgung und Christuskreuz zusammenbringt. Und die gleiche Erkenntnis tritt uns versöhnend entgegen, wenn Hans Urs von Balthasar in seinem neuen Buche über Martin Buber und das Christentum schreibt, die von der Christenheit der Judenschaft auferlegten Bußen, Verfolgungen, Leiden, müßten wahrhaft christlich verstanden werden als „eine Ergänzung zum Leidensmysterium dessen, der die Kirche in seinem Kreuze gründete“, also ganz in dem Sinne, in dem der Apostel Paulus von seinen eigenen Verfolgungsleiden, die er ja zum Teil auch gerade als jüdischer „Zersetzer“ erlitten hatte (Apg. 16, 21 u. a.), ausdrücklich zu schreiben vermag: „Ich erfülle stellvertretend in meinem Fleische, was an den Drangsalen des Christus noch fehlt um Seines (mystischen) Leibes willen“, d. h. als Beitrag zur Erlösung des Gottesvolkes aus allen Völkern, Juden und Heiden, die noch offenbar werden wird (Kol. 1, 24; vgl. Röm. 8, 19 ff.; Hebr. 11, 25 ff.).⁶ Mehr noch als vor zweihundert Jahren gilt nach den unsagbaren jüdischen Leiden und der wunderbaren Bewahrung trotzdem in unserer Zeit die Antwort des Gesprächspartners Friedrichs II. auf dessen Frage: Kennen Sie auch nur einen unwiderlegten Gottesbeweis? — Jawohl, Majestät, die Juden!⁶

⁵ Rundbrief Nr. 8/9, S. 12 ff.; oben S. 3 f.

^{5a} Dazu jetzt: Auschwitz und Bethlechem, in: KAIROS 2/1962, S. 133 f., mit dem Zitat aus Leos des Großen letzter Passionspredigt: „... so leidet Er selbst mit in allen, die um der Gerechtigkeit willen Widriges erdulden.“ (Zusatz 1962.)

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

Einige Daten aus dem Leben von Karl Thieme

Karl Thieme wurde am 25. Mai 1902 in Leipzig als Sohn des gleichnamigen dortigen protestantischen Dogmatikprofessors geboren. Dem national-liberalen Weltbild entwuchs er in seiner Studienzeit 1921 bis 1925 (in Basel, Berlin und Leipzig), in der konservativ-revolutionäre Ideen ihn beschäftigten. Nach der Promotion zum Dr. phil. war er, zunächst als Studienreferendar (für evangelische Religion, Geschichte und Deutsch), zugleich in der Arbeiterbildungsbewegung tätig. Dort und in der Verwaltungs- und Lehrtätigkeit an der Berliner Hochschule für Politik 1927 bis 1931 waren hochkirchliches Luthertum, Historismus und religiös-sozialistisches Gedankengut für ihn bestimmend. Die entscheidende Grundlegung seines eigenen Standpunktes leistete Thieme dann um die Wende zum dritten Lebensjahrzehnt. Als Professor für Geschichte und Staatsbürgerkunde an der Pädagogischen Akademie in Elbing 1931 bis 1933 lernte er in dem Bemühen, künftigen Volksschullehrern Bleibendes mitzugeben, die Übergeschichtlichkeit des „Alten Wahren“ erkennen und im damals von ihm herausgegebenen Organ für „ökumenische Verständigung“, der Quartalsschrift „Religiöse Besinnung“, immer konsequenter vertreten. 1933 auf Grund des Berufsbeamtengesetzes wegen Bekämpfung der NSDAP aus dem Amt entlassen, konvertierte er am 30. Januar 1934 zur katholischen Kirche. Zusammen mit J. Maaßen 1934 bis 1935 Schriftleiter der „Jungen Front“ (dann „Michael“), mußte er sich im Sommer 1935 drohender Verhaftung entziehen. In seiner mütterlichen Heimat konnte er sich dann ab 1936 in Läfelfingen (Basel-Land) grundlegender Bibelarbeit widmen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges stellte er sich sogleich dem Neuaufbau in Deutschland zur Verfügung und war ab 1947 Gast-, ist seit 1954 o. ö. Professor für europäische Geschichte am Auslands- und Dolmetscherinstitut der Universität Mainz in Germersheim, war 1954 bis 1959 Direktor desselben und ist seit 1961 in Lörrach-Stetten wohnhaft.

Von Thiemes schriftstellerischer Lebensarbeit können hier nur die Hauptwerke genannt werden: Das Alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes (1934, 21935); Herders Laienbibel (1938, 21940, 31947); Am Ziel der Zeiten? (1939, 21939); Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis (1945, mit Selbstkorrekturen in der Zeitschrift für Kath. Theologie 74, 1952); Geschichte der abendländischen Völkerfamilie im Mittelalter (1947, 21949); Gott und die Geschichte. Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik (1948); Laßt uns Menschen sein. Das humanistische Leitbild in der dt. Literatur der Goethezeit (1948); Die Hei-

lige Schrift des Neuen Testaments (nach Allioli revidiert und erläutert, 1949); Philosophenbilder (1952); Biblische Religion heute. Hinweise und Ausblicke auf ihre geschichtliche und endgeschichtliche Entfaltung (1960); Dreitausend Jahre Judentum. Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte (1960); Spaltung und Spannung vom Apostelkonzil bis zu Agobard von Lyon (in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, hrsg. von W. D. Marsch und K. Thieme, 1961); Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundesvolkes (in: Mysterium Kirche, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory, 1962). — Begründend und ausführend zahlreiche Aufsätze, insbesondere in den Zeitschriften: Catholica, Frankfurter Hefte (1947—53), Historisches Jahrbuch, Hochland, Kairos und Schweizer Rundschau; zur christlich-jüdischen Verständigung vor allem in dem seit 1948 von Thieme mitherausgegebenen „Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk“, woraus hier einige Aufsätze zusammengestellt wurden. Prägnant zusammenfassend schließlich die von Thieme verfaßten Artikel in der neuen 6. Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft (Chiliasmus, Juden, Utopien, Zionismus) und in der 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Antisemitismus, Christlich-jüdische Beziehungen, Judentum und Christentum II u. a.).

Seit Thieme im Studium antiker Philosophie die Übergeschichtlichkeit objektiver Wahrheit erfaßt und unter Mithilfe Ferdinand Ebners die philosophische Erkenntnis zum Offenbarungsglauben vertieft hatte, ist sein Denken von einer einzigartigen Kontinuität in der biblisch-theologischen Interpretation der Geschichte geprägt. Zugleich aber ist es, immer wieder vorangetrieben durch ein alles beherrschendes eschatologisches Bewußtsein, von einer Wandlungsfähigkeit gekennzeichnet, die unerläßlich war, um gerade in der Frage des christlich-jüdischen Gegenübers zu den Einsichten zu gelangen, die in dieser Aufsatz-Sammlung aufklingen.

Mit Einverständnis von Professor *Martin Buber*. Jerusalem, dürfen wir die Worte wiederholen, mit denen er die Würdigung seiner Bibelinterpretation durch Karl Thieme in der „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“ 1954 beantwortete:

„Haben Sie Dank für die Zusendung des Separatdruckes über meine Bibelinterpretation. Es ist mir daran mehr noch als vorher aufgefallen, wie gut sich bei Ihnen eine große (sit venia verbo, es ist unersetzlich) Rechtschaffenheit mit einer ebenso großen theologischen Entschiedenheit verträgt. Das ist eine, leider, recht seltene Erscheinung...“ W. L.