

3 Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exiltheologien

Deutung des nachbiblischen Judentums aus christlich-theologischer Sicht*

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

Die christlichen Kirchen haben grosse Mühe, das nachchristliche Judentum, also das Judentum der Zeit nach der Zerstörung des jerusalemitischen Tempels (70 n. Chr.), theologisch zu deuten. Zwar werden kaum mehr offiziell oder offiziös jene alten Apologetismen vorgebracht, wonach der zerstörte Jerusalemer Tempel und die in alle Winde zerstreuten Juden ein Beweis für das von Gott verworfene Judentum sei (vgl. dazu Joh 9, 2 f.). Zumindest im europäischen, amerikanischen und israelischen Bereich wird dem Judentum zunehmend wieder der Rang einer eigenständigen, partnerschaftlich zur Kirche stehenden Grösse zuerkannt¹. Einschlussweise bedeutet das auch: Die Zerstörung des Tempels und die Exilierung und Dezimierung der Juden ist kein Beweis für das Verworfensein der Juden. Diese Überzeugung ist leider erst nach dem Zweiten Weltkrieg zum deutlichen kirchlich-theologischen Postulat geworden. Es wirkt wie ein schauriger Irrsinn, wenn Kirchenführer noch in der NS-Zeit die Massenvernichtung von Juden zutiefst bedauerten, dann aber beruhigend beifügten, es sei eben auch ein Verhängnis gegen die Juden am Werk, seitdem diese Christus abgelehnt hätten².

Halten wir uns nicht bei Vergangenen auf! Auch wenn sich die Kirchen um eine positive, dialogische Judentumstheologie bemühen, fällt ihnen für die Zeit nach 70 n. Chr. nicht viel Überzeugendes ein. Die schwächsten und vagen Sätze der sonst hervorragenden »Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzils-erklärung »Nostra aetate, Nr. 4« vom Januar 1975 lauten:

»Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat.«³

Es wäre albern, der Kirche einen pauschalen Vorwurf deswegen zu machen, weil sie nicht sagen kann, worin die »zutiefst verschiedene Bedeutung« der jüdischen Geschichte

seit 70 n. Chr. besteht. Ungefähr seit damals ist das Judentum eine Konkurrenzgrösse zur Kirche. Auf ekklesiologischer und pastoraler Ebene wurde man bis heute damit nie ganz fertig. Nicht nur der alles entscheidende Christusglaube warf nun Schatten auf die zerstreute und abseits zu stehen scheinende Judenheit. Auch die Tatsache, dass die Kirche von Christus keinen Schlüssel zur Deutung der jüdischen Geschichte erhielt, schaffte Voraussetzungen für wirre Spekulationen, gruppenpsychologische Mechanismen und Aktionen, die dem Judentum und auch der Kirche nicht gut bekamen.

Bei näherem Zusehen wird niemand bestreiten können, dass viele alt- und neutestamentliche Verse und Abschnitte eine solide Grundlage zum Aufbau einer *christlichen Exilstheologie* ergeben könnten. Biblische Erörterungen genügen aber für sich allein zur Verdeutlichung des jüdisch-christlichen Spannungsfeldes noch nicht. Besonders der nähere Umkreis des Neuen Testaments, das Frühjudentum und das rabbinische Judentum, müssen mit in die Diskussion genommen werden. Das Judentum ist ja nicht nur das Volk der *Bibel*, sondern auch das Volk mit einer vielschichtigen, geistig-religiösen Autorität fordernden *mündlichen Tradition*. Letztere erreichte in frühjüdischer und besonders rabbinischer Zeit ihren ersten grossen Höhepunkt. Die im mischnisch-talmudischen Schrifttum greifbare rabbinische Tradition blieb auch für spätere überlieferungstreue jüdische Generationen normgebend. Eine christliche Exilstheologie kann nur das Ergebnis eines – freilich nur unvollkommen und unvollständig durchführbaren – Gesprächs mit der alt- und neutestamentlichen Bibel und der jüdischen Tradition sein. In der Vergangenheit hat sich gezeigt, dass bestimmte christliche Theologien (Erwählungstheologien, Volk-Gottes-Theologien, Geschichtstheologien etc.) auf jüdische Erfahrungen und Aussagen angewiesen sind. Wurde keine Rücksicht auf das Judentum genommen, entpuppten sich solche Theologien bald als zweifelhafte Ideologien.

Um eine in der Offenbarung und der jüdisch-christlichen Tradition begründete christliche Exilstheologie skizzieren zu können, sind zunächst einige begriffsinhaltliche Klärungen notwendig (1). Dann sollen apokalyptische Ansätze aus frühjüdischer Zeit und aus der neutestamentlichen Johannesapokalypse erwogen werden (2). Ein weiteres Kapitel dient der Darstellung rabbinischer Exilserfahrungen und -theologien (3). Schliesslich sollen die jüdischen Exilserfahrungen und -theologien in einen christlich-theologischen Kontext gestellt werden (4).

1. Begriffsinhalte

Für soziographische Auskünfte, wo, warum und wie überall in der Welt Juden gelebt haben und noch leben, steht der Begriff (jüdische) *Diaspora* zur Verfügung. Demgegenüber sind die hebräischen Begriffe galût/gôlah, šebi/šebût (Verbannung, Gefangenschaft, Exil, Exilierung) und šebûd (Knechtschaft, Unterdrückung; rabbinisch) primär theo-

* Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Patmos Verlags. Der vorliegende Artikel ist dem im Patmos Verlag erschienenen Buch entnommen: »Exil – Diaspora – Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen.« Herausgegeben von Rudolf Mosis; mit Beiträgen von Alexander Altmann, Friedrich Heer, Rudolf Mosis, Shemaryahu Talmon und Clemens Thoma, S. u. S. 128.

¹ Vgl. Helga Croner (Hg.), *Stepping Stones to further Jewish-Christian Relations*, an unabridged collection of Christian Documents, London 1977 (S. u. S. 154).

² Momentan nimmt sich vor allem die in den USA nachhaltig wirkende »Holocaust«-Theologie der Aufarbeitung der Greuel gegen die Juden in nationalsozialistischer Zeit und der damit zusammenhängenden christlichen Ideologien und Irrwege an. Diese Holocaust-Theologie wird von Juden und Christen gemeinsam vertreten. Vgl. Eva Fleischner (Hg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977 (S. u. S. 117).

³ Der Wortlaut dieser Vatikanischen Erklärung (mit einem Kurzkommentar) findet sich u. a. im FR XXVI/1974, 3–7. Vgl. auch Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache: 10. 1. 1975, 1f.

logische Begriffe. Sie alle (samt ihren zugeordneten Verben und entsprechenden Derivaten) haben in der jüdischen Traditionsliteratur ungefähr die gleiche Bedeutung, wobei der Begriff galût (Galut) vorherrschend ist.

»Galut bedeutet, dass sich das Judentum dem eigentlichen Lebensgeist der ... »Weltvölker« gegenüber als Fremdling fühlt und dass es diesen Zustand freiwillig auf Grund seines Erwählungs- und Sendungsbewusstseins auf sich nahm. Galut bedeutet aber auch, dass die momentane Heimat nur eine Station auf der Wanderschaft des jüdischen Volkes ist, während die wirkliche geistige Heimat das »Land Israel« bleibt, zusammen mit allen Verheissungen, die mit diesem Lande im jüdischen Traditionsbewusstsein verbunden sind⁴.«

Galut bezeichnet also nicht nur objektiv-harte politisch-soziologisch-religiöse Gegebenheiten, sondern auch noch seelische Gestimmtheiten, die sich um so leidvoller und unausgeglichener äussern, je mehr sich die betroffenen Juden ihrer (schriftlichen und mündlichen) Offenbarungstradition verpflichtet wissen. Viele theologische (heils-geschichtliche und existentielle) Aussagen der jüdischen Tradition tragen deshalb entweder eine grell-utopische oder tiefdunkel-pessimistische Tönung in sich. Man darf die Emotionalität und Unausgeglichenheit der jüdischen Galut-Theorien nicht von einem angeblich sicheren christlichen Abstand aus negativ werten. Man hat vielmehr davon auszugehen, dass sie Ausdrücke jüdischer Identität sind, die ja weder rational noch systematisch ganz einzufangen ist, weil sie neu und immer speziell innerhalb der Geschichte des Volkes Gottes aufscheint. Aus diesen subjektiven und gruppenspezifischen Inhalten des jüdischen Galut-Begriffs ergibt sich auch sein weit verzweigter Geltungsbereich. Schon in frühjüdischer und erst recht in rabbinischer Zeit war es im Judentum eine Selbstverständlichkeit, dass man auch in der Heimat exiliert, verbannt sein konnte: wenn man in Not und Isolierung war oder wenn man unter Verfolgung und Krieg zu leiden hatte. In biblisch-frühjüdischer und rabbinischer Zeit wehrte sich das Judentum immer wieder vehement gegen griechisch-analytische Einteilungen und Aufteilungen der Lebensbereiche und Verantwortlichkeiten. In frühjüdischer und rabbinischer Zeit ist der Exilsbegriff fast immer (Ausnahmen finden sich höchstens bei hellenistisch denkenden Juden) im theologisch mehrschichtigen und situationsbezogenen Ursinn gemeint, kaum nur im abgeschwächt-übertragenen Sinn.

2. Jüdische und christliche apokalyptische Ansätze

2.1. Zentrales Anliegen: Weiterexistenz des Volkes Gottes
In der zwischentestamentlichen Zeit fanden erregte und bedeutsame innerjüdisch-theologische Auseinandersetzungen statt. Ihr Widerhall ist im Neuen Testament deutlich zu hören. Die Qumranschriften, die sogenannten Pseudepigraphen, apologetische und religionsgesetzliche Traktate, apokalyptische Droh- und Trostschriften sowie die Geschichtswerke dieser Zeit suchten besonders auf folgende Fragen Antworten zu geben: Ist der Jerusalemer Tempelkult wegen der seleukidischen, hasmonäischen und römischen Eingriffe und wegen hellenisierender und mit der Besatzungsmacht kollaborierender Priester noch gottgefällig, oder ist er entweiht und gottmissfälliger? Sind die nichtjüdischen Völker zum endgültigen Verderben bestimmt, oder werden sie sich (mindestens in ihrer Mehr-

heit) mit Israel zum Preis Gottes assoziieren? Sind Ehen mit Nichtjuden gestattet, oder sind sie Unzucht? Hat man mit der baldigst hereinbrechenden Herrschaft Gottes zu rechnen, oder soll man eine dem Willen des offenbarenden Gottes gemässe Lebensgestaltung erstreben, ohne sich in erregte Bereitschaft für die kommende Herrschaft Gottes zu begeben? Ist der Leidenzustand der Gerechten nur zu beklagen, oder birgt er auch Heil in sich? Fasst man diese und ähnliche Fragen und die im frühjüdischen Schrifttum gegebenen Antworten zusammen, dann kommt man etwa zu folgendem Ergebnis: Die frühjüdischen Schriften sind in erster Linie Ausdruck eines zähen jüdischen Ringens um das geistig-religiöse (teilweise auch physische) Überleben des Volkes Gottes in einer Zeit schwerster Attacken und raffiniertester Verführungskünste seitens der seleukidischen, ptolemäischen und römischen Machthellenisten und deren jüdischen Sympathisanten und Handlanger. Damit sind sie Zeugnisse jüdischer Volk-Gottes-Theologie⁵. Die Fragen nach dem Wie der Weiterexistenz des Volkes Gottes angesichts radikaler Bedrohungen bildete die heimliche »Mitte« aller Auseinandersetzungen zwischen den frühjüdischen Gruppen und Zirkeln.

Im palästinensischen Raum, in dem die wichtigsten theologischen Auseinandersetzungen stattfanden⁶, zeigte sich die Volk-Gottes-Theologie kaum in der Form von Kontroversen. Die jüdischen Lehrer, Weisen, Droh- und Trostprediger und die Volksführer Palästinas gaben ihrer Überzeugung vom Wert, der Wichtigkeit und der akuten Gefährdung des Volkes vielmehr mit Vorliebe mittels metaphorisch-mythischer Bilder Ausdruck. Dabei verliefen die wichtigsten Auseinandersetzungslinien zwischen apokalyptischem und nicht-apokalyptischem Volk-Gottes-Verständnis. Im folgenden werden drei apokalyptische Abschnitte etwas näher angeschaut, in denen das Volk Gottes als Frau dargestellt ist. Dies ist deswegen günstig, weil diese Metapher in frühjüdischer (inklusive neutestamentlicher) Zeit sehr beliebt war und weil in ihr auch Galut-Theologien mitschwingen.

2.2. Die Frau als Bild des bedrängten und verbannten Volk Gottes

2.2.1. In der *Hymnenrolle von Qumran, 1 QH III, 7b-18*, ist von zwei Frauen die Rede, die von überstarken Geburtswehen heimgesucht sind. Dass es sich um eine metaphorische Schilderung handelt, sieht man schon daraus, dass sich der Beter von Qumran mit der ersten Frau identifiziert^{6a}.

⁵ Vgl. Clemens Thoma, Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, in ders.: Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theol. Ber. 3, Einsiedeln 1974, 93–117 [S. FR XXV/1973, 160].

⁶ Vgl. Martin Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, SBS 76, Stuttgart 1976; ders.: Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1977. Hengel wendet sich mit Recht gegen Überbewertung ausserpalästinensischer Einflüsse auf das werdende Christentum.

^{6a} »Ich war in Not wie eine Frau, die ihren Erstgeborenen gebären soll. Schnell kommen ihre Wehen ... Denn unter Krampfwellen des Todes wird sie einen Männlichen gebären, und in den Wehen der Unterwelt bricht aus dem Schoß der Schwangeren ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft hervor. Ein Mann entrinnt den Krampfwellen. In der Schwangeren beschleunigen sich alle Krampfwellen, und rasender Schmerz ist bei ihrer (mask. plur.) Geburt, und Beben packt sie, die mit ihnen schwanger sind ...« (1 QH III, 7b–11).

Ab Zeile 12–18 ist von einer zweiten Schwangeren die Rede, die von noch unerhörteren Gebärgen überfallen wird. Ihre Leibesfrucht ist aber kein Mensch, sondern eine Otter bzw. eine Fehlgeburt, ein Nichts, ein Wahn, der Untergang. Eine Fehlgeburt ist schon im Alten Testament das schaurige Symbol für menschliche Frevelhaftigkeit und Gottes Fluch (vgl. Jes 59, 5; Ps 58, 9). Die qumranischen Formulierungen erregen noch stärkeres Grauen als die alttestamentlichen.

⁴ Kurt Schubert, Geschichte der Juden in der frühen Diaspora mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von 70–500, in: Franz Böhm / Walter Gottschalk, Judentum, Schicksal, Wesen und Gegenwart, Bd. 1, Wiesbaden 1965, 96–120, zit. 97 f.

Die Deutung der beiden gebärenden Frauen ist umstritten⁷. Die Zitierung von Jes 9, 6 in Zeile 10 («ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft») könnte eine messianische Interpretation des Kindes der ersten Frau begünstigen. Qumran scheint jedoch eine Abschwächung der damals messianisch verstandenen Jesajastelle vorgenommen zu haben. Das Kind der qumranischen Hymnenrolle trägt weder einen Amtsnamen (Messias, Menschensohn, Prophet etc.) noch einen Eigennamen. Die zweite Frau wird als Antitypus zur ersten Frau geschildert. Auch sie wird nicht eindeutig dechiffriert. Sie ist nicht die Teufelsmutter und auch nicht die Mutter des Anti-Messias. Ihre »Otter« ist nicht der Teufel und nicht der Anti-Messias. Sie ist keine imperialistische Machtträgerin, sondern sie muss grösste Qualen erdulden und landet schliesslich im ausweglosen Verderben.

Für die nähere Deutung der beiden Frauen ist zunächst die Charakterisierung der Nachkommenschaft der zweiten Frau, die »Otter«, wichtig. Diese »Otter« wird als eine Vielzahl von Menschen verschiedenen Standes, die in die Fangstricke des Unheils geraten sind, gedeutet (III, 12–17). Es werden »die im Staube Wohnenden« (III, 13) und »ihre Weisen« (III, 14) genannt. Ebenso gibt es »Taten« und »Geister« (plur.) der »Otter« (III, 17.18). Unter der »Otter« sind also Anhänger der Nichtigkeit oder des Irrwahns zu verstehen. Unter grössten Leiden geraten sie immer schneller in den Sog des endgültigen Verderbens, des Abgrunds und der Urfluten (III, 15.16). Aus den Öffnungen der Unterwelt werden »Pfeile der Grube« gegen sie geschleudert (III, 16). Dass auch mit der ersten Frau eine Gemeinde, und zwar die Qumrangemeinde, gemeint ist, ergibt sich u. a. aus den mit ihr im Zusammenhang stehenden Pluralformen (III, 11) und aus der ausdrücklichen Identifizierung des Beters mit ihr (III, 7). Wie eine kreissende und gebärende Frau hofft die Qumran-Gemeinde trotz höchster Not auf Rettung und Rechtfertigung seitens des sie erwählenden Gottes Israel. Die zweite Frau ist dementsprechend ein Bild für das ausserqumranische Judentum. Auch dieses hat grösste Bedrängnisse zu erdulden. Sie sind noch weit schwerer und tragischer, weil sie nicht zur Rettung, sondern zum totalen Verderben führen. Die Qumran-Gemeinde betrachtet die aussenstehenden Juden als Abgefallene und Frevler. Sie weiss, dass sie selbst trotz ihrer grossen Bedrängnisse zu beglückwünschen ist. Im Gegensatz zu den Leiden der nicht-qumranischen jüdischen Gruppen, an deren Ende der Tod steht, führt ihr eigenes Todesleiden zur Rettung (III, 8). Diese Rettung ist nicht mehr fern. Die Gemeinde befindet sich in akuten »Wehen« auf die unerwartete und unberechenbare Rettung (= Geburt) hin. Sie versteht sich somit als eine Gemeinschaft im Anbruch der endzeitlich zu erwartenden und schon wirkenden Gerichts- und Heilsereignisse. Sie ist »messianic by inference«⁸, d. h. messianisch in einem hinweisenden, eine Folgerung andeutenden Sinn. Damit werden auch ihre Leiden heilsträchtig. Sie erhalten »einen positiven Wert« und werden als »Teil der dem erwählten Mitglied der Qumrangemeinde zugeordneten Rolle« verstanden⁹.

Leiden, Bedrängnisse und die schliesslich endgültige Ret-

tung sind Ausdrücke der frühjüdischen Galut-Theologie. Von der Qumran-Gemeinde weiss man, dass sie sich als die einzig wahre Exils- und Rückkehrergemeinschaft verstand¹⁰. Zwar ist der qumranische Volk-Gottes-Begriff ein denkbar enger, ja engherziger. Er ist aber nicht ohne Tiefgründigkeit. Jedenfalls hatte er eine grosse Strahlkraft im Zeitalter Jesu.

2.2.2. In der *Eliasapokalypse*, deren Hauptbestand aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammt¹¹, wird der Volk-Gottes-Theologie ebenfalls mittels einer Frauen-Symbolik Ausdruck verliehen. In *ApkEl* 3, 16–25 ist von der Jungfrau Tabitha die Rede^{11a}.

Tabitha ist ein Bild des verfolgten, getöteten und von Gott wiederbelebten Volkes Gottes. Dieses Volk Gottes ist aktiv (Tabitha droht dem Unverschämten) und leidend. Es stirbt und lebt im Vertrauen auf den endgültig heilenden Gott. Dieser Abschnitt der Eliasapokalypse ist in Grundstimmung und Gehalt dem eben besprochenen Qumran-Text ähnlich. Hier wie dort schwimmt eine erregt apokalyptisch-eschatologische Erwartung aus den Sätzen. Hier wie dort sind Exils- und Rettungs-Motive tragend. Hier wie dort wird die das Heil ankündende und bewirkende Kraft des Leidens des Volkes Gottes betont. Verfolgung und Not begleiten das Volk Gottes in die Diaspora («in die Gegend des Sonnenuntergangs»: V 20) und nach Judäa und Jerusalem (V 16–19.21). Hier zeigt sich, wie schon in 1QH III, 7–18, dass nach dem Verständnis der jüdischen Apokalyptik des Zeitalters Jesu Leid und Rettung besonders in der Endzeit eng zusammengebunden sind. Dies ist für eine neutestamentliche Galut-Theologie von grosser Bedeutung.

2.2.3. Das 12. Kapitel der *Johannesapokalypse* ist ein Hauptbeleg für das Vorhandensein einer frühchristlichen Galut-Theologie und Galut-Erfahrung¹². Der »Seher von Patmos« wählt in diesem Abschnitt ein ungemein eindrückliches mythisches Drama, um seine apokalyptisch-christliche Galut-Botschaft verkündigen zu können^{12a}.

¹⁰ Vgl. Shemaryahu Talmon, Motiv ha-midbar ba-miqra' u-b'e-sifrut Qumran, Gedächtnisband für Josef Amorai, Jerusalem 1973. Besonders die qumranische Damaskusschrift (CD I u. 8.) ist ein Zeugnis des qumranischen Exil- und Rückkehrbewusstseins.

¹¹ Vgl. Jean-Marie Rosenstiehl, L'Apocalypse d'Elie, Introduction, Traduction et Notes, Paris 1972, bes. 9.69 f.

^{11a} Sie stellt den Anti-Messias, »den Unverschämten«, zur Rede, weil er sich an heiliger Stätte gezeigt hatte. Weil sie ihn als »Sohn der Gesetzlosigkeit und Feind aller Heiligen« (3, 19) beschimpft, verfolgt er sie bis zum Sonnenuntergang. Er tötet sie und giesst ihr Blut im Tempel aus (3, 20 f.). Ihr Blut gereicht aber dem Volke Gottes zum Heil (3, 22.24). Tabitha ersteht vom Tod und hat nun Macht zusammen mit Elia und Henoch, den »Unverschämten« zurückzudrängen.

¹² Die folgenden kurzen Auslegungen des 12. Kapitels der Johannesapokalypse stützen sich besonders auf folgende Autoren: Traugott Holz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, Berlin 1962; Charles Brutsch, Die Offenbarung Jesu Christi, Johannes-Apokalypse, 2. Band, ZBK Zürich 1970; Eduard Lohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1971; Ulrich B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972; Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974.

^{12a} Eine hochschwangere Sonnenfrau stöhnt in Geburtswehen (V 1 f.). Vor ihr pflanzt sich ein Drache von kosmischer Grösse auf. Er wartet darauf, das erwartete Kind der Frau zu verschlingen, sobald es geboren sein würde (V 3 f.). In dieser Situation akutester Gefahr wird der kommende Völkerherrscher geboren. Das Kind gerät aber nicht zwischen die Zähne des Drachens, sondern wird zum Thron Gottes hin entrückt (V 5). Die Frau selbst kann in die Wüste fliehen, wo ihr Gott für eine bestimmte Zeit einen Ort mit Nahrung bereitet (V 6). Der Drache sucht nun im Himmel nach dem entrückten Kind. Es kommt zum Kampf zwischen den Engeln, die unter des Erzengels Michael Befehl stehen, und dem Drachen und seinem Anhang. Der als Teufel und Satan identifizierte Drache wird samt seinem Anhang aus dem Himmel auf die Erde geworfen (V 7–9). Dieser himmlische Sieg wird in V 10–12 als Sieg Christi und als Zeichen der gekomme-

⁷ Vgl. Johann Maier, Die Texte vom Toten Meer II, München 1960, 72–77.

⁸ John Pryke, Eschatology in the Dead Sea Scrolls, in: Matthew Black, The Scrolls and Christianity, London 1969, 45–57, zit. 51. Der Ausdruck »messianic by inference« bezieht sich bei Pryke auf 1QH III, 7–11.

⁹ Beatrice Thiering, Suffering and Ascetism at Qumran, As illustrated in the Hodayot, RQ 8 (1974) 393–405, zit. 405.

Für den christlichen Endverfasser der Johannesapokalypse ist die Frau das getreue, umstrittene, leidende und immer wieder wunderbar behütete und gegen alle Erwartung errettete Volk Gottes. Dieses Volk Gottes war schon vor Christus da. Es ist gleichsam seine Mutter, die Christus schon in alttestamentlicher Zeit unter ihrem Herzen trug. Vor kurzem fand unter den Zeichen grösster Bedrängnis und Bedrohung das heilsentscheidende Ereignis der »Geburt« des Messias statt. Der Verfasser denkt dabei kaum an die Geburt Christi in Bethlehem, sondern an Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, worin er das entscheidende, unerhört dramatische Heilsereignis sieht (vgl. Apk 5, 6). Johannes schaut auf dieses Ereignis zurück. Seine eigene Zeit (etwa die Jahre 90–100 n. Chr.) deutet er als eine Situation, in der sich das Volk Gottes einsam als gejagter Flüchtling in der Wüste befindet. Christus weilt als Erhöhter beim Thron Gottes im Himmel. Die jetzigen nachchristlichen Leiden des Volkes Gottes sind nach der Überzeugung des heiligen Schriftstellers härter und gefährlicher als die Leiden des Gottesvolkes in vorchristlicher Zeit. Johannes sagt dies nicht in enttäuschem Ton. Er klagt nicht darüber, dass die Leiden des Gottesvolkes im Gefolge der leidvollen und glorreichen Erlösungstat Christi nicht abgeschafft wurden. Er stellt die *Exilssituation nach Christus* vielmehr als theologisch begreifliche, selbstverständliche, ja logische Konsequenz des Christusereignisses dar. Die Unheilmächte seien infolge ihrer vernichtenden Niederlage gegen Christus übermässig gereizt und daher für die Glieder des Christus nachfolgenden Gottesvolkes äusserst gefährlich. Die Gemeinschaften der Christusjünger leben deswegen in der »Wüste« und werden dort von Unheilmächten bedroht und verfolgt. In dieser Galut-Situation erfahren sie jedoch den Rettergott. Trotz ihrer Verlassenheit und ihren Leiden befinden sie sich letztlich nicht auf verlorenem Posten, sondern stehen auf der Seite des Siegers Jesus Christus. In der Exilstheologie der Johannesapokalypse ist auch eine Leidenstheologie enthalten. Dem Verfasser geht es um die Verkündung der Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Leidens der nachchristlichen Galut-Gemeinde. Man erkennt dies besonders aus dem 13. Kapitel, das im Rahmen der Gesamtkonzeption in besonders engem Zusammenhang mit dem 12. Kapitel steht. Charakteristisch für die Exils-Leidenstheologie ist Apk 13, 10:

»... Wer in die Gefangenschaft ziehen muss, der zieht in die Gefangenschaft. Wer zum Tod durch das Schwert bestimmt ist, der geht in den Tod durch das Schwert. Darin liegt das Ausharren und Vertrauen der Heiligen.«

Die Nachdrücklichkeit dieser Exils-Leidenstheologie ergibt sich zunächst daraus, dass der Verfasser Jer 15, 1 f. zitiert und mit einem umgekehrten Vorzeichen versieht. Jer 15, 1 f. ist ein prophetisches Drohwort. Den Unbussfertigen wird die Strafe der Exilierung nach Babylon oder der Hinrichtung angedroht. Der Verfasser der Johannesapokalypse benützt dieses Drohwort nur als literarische Schale, um zu zeigen, dass die Exilsnot, besonders die Ver-

nen Herrschaft Gottes bezeichnet und bejubelt. Der Teufel sei über diesen Sieg unheimlich erbost. Er sei in die Schleuderzone geraten, weil er wisse, dass er im Himmel nichts mehr zu suchen habe und dass ihm auch auf der Erde nur noch eine kurze Frist gegeben sei. In V 13–17 wird geschildert, wie der Satan die Frau, die den Sohn gebär, verfolgt: »Und die Schlange spie aus ihrem Maul Wasser wie einen Strom hinter der Frau her, um sie im Strom zu ertränken« (V 15). Weil Gott die Frau aus allen lebensgefährlichen Situationen wunderbar rettet, wirft sich der Teufel in rasendem Kriegsorn auf »die übrigen ihrer Art, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben« (V 17).

folgung in der Zeit nach der Erlösungstat Christi, ihren positiven Sinn hat:

»In dieser schwersten Prüfung gilt es, Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu zeigen; denn nur im Gehorsam gegen Gottes Willen kann die Gemeinde, können die Heiligen bis zum Ende durchhalten, um dann schliesslich Sieg und Triumph des Lammes zu schauen!¹³.«

In einem gewissen Gegensatz zu andern alt- und neutestamentlichen Stellen (z. B. Dan 9, 24–27; Tob 14, 4–7; Lk 21, 24) benützt der Verfasser der Johannesapokalypse das heils- und unheilsgeschichtliche Schema »Sünde–Verbannung–Rückkehr« nicht als Apologetismus gegen die heidnischen Bedränger oder die Abgefallenen des Volkes Gottes. Er richtet seine ganze Aufmerksamkeit darauf, die Not als Heilszeichen für die Betroffenen zu verkünden. Wie die dargelegten Abschnitte aus der qumranischen Hymnenrolle und der Eliasapokalypse zeigen, steht er damit deutlich innerhalb der frühjüdisch-apokalyptischen Tradition.

3. Rabbinische Exilserfahrungen und -theologien

3.1. Göttliche und menschliche Betroffenheiten

Im rabbinischen Schrifttum wird immer wieder betont, die Galut sei nicht nur ein jüdisches Schicksal. Gott selbst habe sich aus unbegreiflicher Herablassung mit Israel zusammen ins Exil begeben. Er stehe seinem Volke im Exil bei, teile seine Not und werde mit ihm bedrängt. Er werde Israel, wenn die Zeiten erfüllt seien, aus dem Exil in die endgültige Freiheit und Erlösung herausführen. Die enge Bindung der rabbinischen Galut-Theologie an die biblische Tradition ist unverkennbar. Die meisten Exilsdeutungen werden an einzelne Verse des Buches Exodus angeknüpft. Damit wird angedeutet, das jüdische Exilschicksal sei im Zusammenhang mit den das Volk Gottes jederzeit betreffenden offenbarungsgeschichtlichen Urereignissen, der Herausführung aus Ägypten und der Offenbarung auf dem Sinai, zu sehen!^{13a}.

Der mit seinem Volk im Exil befindliche Gott wird im rabbinischen Schrifttum besonders mit dem aus biblisch-heiligtumstheologischen Zusammenhängen abgeleiteten Begriff *Schechina* (s^ekhinah), Einwohnung, umschrieben. Schechina meint den Bundesgott Israels, insofern er sich selbst entäussert, sich in der Welt gegenwärtig setzt, sich mitten unter seinem Volk exponiert, sich mit ihm zusammen ins Exil und schlussendlich in die Freiheit und Erlösung begibt!¹⁴.

Eine frührabbinische Deutung von Ex 12, 41 zeigt die verschiedenen Aspekte der rabbinischen Exilstheologie!^{14a}.

¹³ E. Lohse, op. cit. (Anm. 12) 78, z. Stelle. Apk 13, 10 ist zwar uneinheitlich überliefert. Die hier vertretene Deutung ist durch den Gesamtduktus der Johannesapokalypse gedeckt, wenn auch Fragezeichen bleiben. Zur textkritischen Situation vgl. H. Kraft, op. cit. (Anm. 12) 177 f.

^{13a} »Ich werde dasein als der ich dasein werde« (Ex 3, 14). Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu Mose: Geh und sage den Israeliten: Ich war mit euch in dieser (= ägyptischen) Knechtschaft. Ich werde auch mit euch in den Knechtschaften der Weltreiche sein« (bBer 9b).

¹⁴ Vgl. Arnold M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969; Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968; Peter Schäfer, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur, München 1972.

^{14a} »... Immer wenn die Israeliten geknechtet werden, wird die Schechina gleichsam mit ihnen geknechtet. Es heisst nämlich: ... »In all ihrer Not ist auch er in Not« (Jes 63, 9: andere Leseart als im Masoretischen Text). Ich kann daraus nur die Not der Gemeinde herauslesen (scil. dass Gott von ihr mitbetroffen ist). Woher weiss ich, dass auch die Not des einzelnen mitgemeint ist? Es heisst: »Er wird mich anrufen, und ich werde ihm antworten. Mit ihm zusammen bin ich in der Not« (Ps 91, 15). Ferner heisst es: »Da liess der Herr den Joseph

Die plastischen Ausdrücke lassen keinen Zweifel an der Aussage dieses Abschnittes aufkommen. Gott sei ebenfalls in Not und Unterdrückung, wenn das Volk Gottes der Juden oder ein einzelner bedrängt und unterdrückt werde. Am Ende der Geschichte werde Gott zusammen mit seinem Volk aus der Galut heimkehren. Die Rabbinen verstanden also die hebräische Bibel so, dass darin nicht nur der souveräne Rettergott der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geoffenbart sei, sondern auch der vom menschlichen Schicksal mitbetroffene, mit dem Menschen leidende, mit ihnen verbannte, mit ihnen angeschlagene und unterjochte Gott.

3.2. Anthropozentrik Gottes

Die rabbinische Theologie betont nicht nur, der Gott Israels sei transzendent und immanent, er befinde sich im Himmel und auf Erden, bei den Engeln und den Menschen. Darüber hinaus geht es ihr um das Bekenntnis zu dem die Menschen geradezu einseitig bevorzugenden Gott Israels. Eine günstige Zusammenfassung des Gemeinten findet sich im *Tan Naso* 12, zu Num 7, 1^{14b}.

Der Ausdruck *ʿiqqar sʿkinatō lʿmattah*: die Hauptsache, das Entscheidende, das Wichtigste, die Wurzel seiner Schechina ist unten auf der Erde, findet sich auch anderswo im rabbinischen Schrifttum (z. B. in BerR 18, 7, zu Gen 3, 8). Er scheint eine gebräuchliche jüdisch-theologische Formel gewesen zu sein, auf die man besonders in der tiberianischen Gelehrtenschule des 3. Jhs. n. Chr. grossen Wert legte. Die Rabbinen charakterisierten Gott als den, der Israel den Vorzug vor den Engeln und Himmelmächten gibt. Die Aussagen über die Engel im rabbinischen Schrifttum sind in diesem Sinn mehrheitlich anthropologisch ausgerichtet¹⁵. Weil Gott nach rabbinischer Überzeugung nicht angelozentrisch ist, sondern anthropozentrisch, ist die Hauptsache seiner Schechina unten auf der Erde, nicht oben im Himmel. Aus diesen Auffassungen entwickelte sich in spätmittelalterlicher Zeit eine Galut-Mystik, die besonders in den Gottesdiensten esoterischer jüdischer Gruppen (z. B. der Hechalot-Esoteriker) zum Ausdruck kam. Man stellte sich Gottes Herabkunft in die

Galut anlässlich des Gottesdienstes als Theophanie vor, von der die ganze Erde erfüllt und beglückt werde¹⁶.

3.3. Verschiedene Deutungen der Galut-Erfahrungen

Keine Theologie und keine mystische Versenkung konnte auf die Dauer von der harten Realität der Galut-Existenz ablenken. In rabbinischer Zeit reagierten die Juden wehklagend, zerknirscht, drohend und hoffungsstark auf ihr Schicksal in der Verbannung, Zerstreuung und Unterdrückung. Sie deuteten die Galut als Verhängnis, als Sündenstrafe, als Sühnemöglichkeit, als Basis zur Bekanntmachung des Gottes Israels unter den Völkern und zur Gewinnung von Proselyten. Die reiche Palette der Deutungen kann durch folgende Zitate angedeutet werden:

»Was war die Ursache dafür, dass Israel unter die Weltvölker zerstreut wurde? Die Kriege, nach denen sie gelüsteten« (bPes 118b).

»Rabbi Jochanan sagte: Die Galut sühnt alles« (bSan 37b).

»Rabbi Elasar sagte: Der Heilige, er sei gepriesen, denkt auch in der Stunde seines Zornes an Barmherzigkeit ... Er schickte Israel nur deshalb unter die Weltvölker, damit sich ihnen Proselyten anschliessen ...«

»Rabbi Hošaja sagte: Der Heilige, er sei gepriesen, erwies den Israeliten eine Wohltat (*sedaqah*), dass er sie unter die Völker zerstreute« (bPes 87b).

»Rabbi Kahana sagte: ... Einst wird Ägypten dem Messias Geschenke darbringen. Er wird sie aber nicht annehmen wollen. Darauf wird der Heilige, er sei gepriesen, zum Messias sprechen: Nimm sie an. Denn sie haben meinen Kindern in Ägypten Gastfreundschaft gewährt« (bPes 118b).

Die äussere Notsituation der Galut wurde also als Mahnung zu innerer Besinnung und Umkehr verstanden. Die angedeutete Deutungsvielfalt zeigt aber auch, dass die Galut nie als endgültige und letzte Wirklichkeit betrachtet wurde. Selbst jene, die sich mit ihrem Schicksal anfreunden konnten, schauten aus nach letzten Erlösungen, Befreiungen und Beheimatungen.

4. Christlich-theologische Interpretationen

Im Verlaufe dieser Untersuchung wurde schon mehrmals auf Anknüpfungsmöglichkeiten, die sich einer christlichen Exiltheologie darbieten könnten, hingewiesen. Im zweiten Abschnitt wurde am Beispiel der Hymnenrolle Qumrans, der Eliasapokalypse und der neutestamentlichen Johannesapokalypse gezeigt, dass das Christusereignis und der Christusglaube bei christlich gewordenen jüdischen Apokalyptikern kaum eine Änderung des Galut-Bewusstseins bewirkte. Dies gilt mindestens für jene Judenchristen, die im 1./2. Jh. n. Chr. im näheren Einflussbereich der Johannesapokalypse standen. Einiges spricht dafür, dass sich die Gleichheit des Galut-Bewusstseins diesseits und jenseits der Christusnachfolge auch noch im Diasporajudentum (vgl. JosAs 15, 5–7) und an anderen Stellen des Neuen Testaments (vgl. Joh 16, 17–22) belegen liesse. Auf eine nähere Untersuchung dieser weiteren Bereiche kann und muss hier verzichtet werden. Für eine christliche Interpretation jüdischer Erfahrungen und theologischer Einstellungen sind ja nicht nur Gleichheiten und Ähnlichkeiten wichtig, sondern auch solche Differenzpunkte, für die das Christusereignis konstitutiv ist.

Christentum und Judentum befinden sich in nachalttestamentlicher Zeit und nach dem Golgatha-Geschehen im Exil. Das Exil prägt alle ihre Lebensäusserungen grundlegend; es gehört zum jüdischen und christlichen Wesens-

holen.« Und dann: »Und der Herr war mit Joseph im Gefängnis« (Gen 39, 20 f.). Ferner heisst es: »Wegen deines Volkes, das du dir in Ägypten losgekauft hast: das Volk und seinen Gott« (2 Sam 7, 23; andere Leseart als im Masoretischen Text) ... R. Akiba sagte: Wenn es nicht in der Heiligen Schrift stehen würde, dürfte man es nicht sagen: Die Israeliten sagten gleichsam zum Heiligen, er sei gepriesen: »Du hast dich selbst erlöst« (*ʿasmeʿka padita*). Und so findest du es immer und überall. Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, war die Schechina gleichsam mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Ägypten verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Elam verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Edom (= Rom) verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Und wenn die Israeliten dereinst zurückkehren werden, dann wird die Schechina gleichsam mit ihnen zurückkehren« (MekK 12, 41, Horov. 51 f.; ähnlich: bBer 8a; bMeg 29a u. ö).

^{14b} »Und siehe, an dem Tage, da Mose die Errichtung der Stiftshütte vollendet hatte ...« (Num 7, 1). Diese Stelle kann auch (aufgrund des Konsonantenbestandes) so gelesen werden: »Wehe an dem Tage, da Mose die Errichtung der Stiftshütte vollendet hatte.« Damals entstand ein »Wehe« unter den Dienstengeln. Sie sprachen: Nun entfernt er (= Gott) seine Schechina von uns weg und lässt seine Herrlichkeit unten bei seinen Söhnen ruhen. Da sprach der Heilige, er sei gepriesen, zu ihnen: Richtet eure Aufmerksamkeit nicht darauf! Meine Schechina ist immer mit euch in der Höhe! ... Mit leerem Trost tröstete er sie – wenn man so sagen darf. Es ist ja hervorzuheben: Die Hauptsache seiner Schechina ist unten auf der Erde (*ʿiqqar sʿkinatō lʿmattah*).«

¹⁵ Nach Peter Schäfer, op. cit. (Anm. 14) 233 u. ö.

¹⁶ Vgl. z. B. Arnold Goldberg, Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der grossen Hekhalot, Frankfurter Judaist. Beitr. 1 (1973) 1–49.

schicksal. Das Exil bedeutet für Judentum und Christentum Gottesferne und Gottesnähe, Verhängnis und Gnade, Leid und Freude, Distanz zur Welt und Sendung für die Welt. Es sind keine wesentlichen Unterschiede bezüglich des Grades der Exilierung zu erkennen. Die bibeltheologische Formel des »Schon und Noch Nicht« trifft auch für das Judentum zu. Auch im Judentum stehen sich Exil und Erlösung nicht als schwarz-weiße Gegensätze gegenüber. Man kann also nicht in apologetischer Manier auf das »Schon« der christlichen Heilsexistenz hinweisen und dabei dem Judentum nur das »Noch Nicht« zuschieben. Auch in der jüdischen Exilsexistenz liegt Heil verborgen, da Gott mit dem Judentum im Exil ist. Der Grad und das Ausmass des jeweiligen Heils und Unheils lässt sich menschlich nicht messen. Menschliches Abwägen der Art des Einsatzes Gottes wäre ein frevelhaftes Unterfangen. Man könnte versucht sein, aus bestimmten neutestamentlichen Stellen herauszulesen, dass darin die Aufhebung der Galut-Existenz für die Christusjünger ausgesagt sei^{16a}. Das Neue Testament bietet jedoch keine solide Handhabe für triumphalistische Äusserungen dem Judentum und seinen Galut-Schicksalen gegenüber. Ausser Apk 12–13 lassen sich noch viele andere neutestamentliche Sätze galut-theologisch deuten. Da und dort heisst es, der Christusjünger sei der Welt entfremdet. Er wurde um Christi willen gehasst, verfolgt und gefangengenommen. Er habe keine bequeme Bleibe. Mit Christus habe er sich dem Leid und dem Tod zu stellen. Dann werde er auch mit Christus verherrlicht werden und herrschen (vgl. Mk 1, 12 f. parr.; Lk 4, 3; 8, 4–8 parr.; 21, 24; Joh 1, 10; 8, 23; 9, 39; 12, 31; 15, 18; 16, 1–3.33; 17, 14; 18, 36; Röm 8; Gal 6, 14 f.; Hebr 11, 38; 13, 10–12; 1 Joh 2, 15 f.; 3, 13; 5, 4; 1 Petr 1, 1; 2, 11; 2 Petr 1, 4; Jak 1, 27 u. ö.). Die alttestamentlichen Ausdrücke für Verbannung und Unterdrückung, die in der Septuaginta mit Gefangenschaft (aichmalōsia) und Fremdlingschaft (apoikesia, metoikesia) wiedergegeben werden (vgl. Jes 20, 4; 61, 6; Jer 24, 5; Ez 12, 4, 7; Am 1, 6; 5, 27; Esr 8, 4; Est 2, 6; 2 Kön 24, 15 f.) scheinen in diesen und anderen neutestamentlichen Stellen reichlich auf.

Die christliche Galut-Existenz besitzt gegenüber der jüdischen Galut-Existenz mehrere spezifische Färbungen und Qualitäten. Das Christentum ist wie Christus und mit Christus im Exil. Das Judentum bekennt von sich, es sei ohne Christus, allein mit dem Gott Israels, in der Galut. Als personal zusammengefasstes Judentum vertritt Christus einerseits die jüdische Galut-Existenz und -Erfahrung in der Kirche. Andererseits vertritt er auch den Gott Israels, der mit dem Judentum in der Galut ist, in der Kirche. Wie in der jüdischen Galut-Erfahrung auch die

Gottesferne schmerzlich erlebt wird, so wird auch in der Kirche, dem Volk Christi, die Abwesenheit Christi erlebt und durchlitten. Man kann in diesen Zusammenhängen von christlicher Warte aus weder vom »Ärgernis des Kreuzes« (vgl. 1 Kor 1, 23) noch überhaupt von einem christlich-jüdischen Widerspruch reden. Der Christ weiss – mag dies der Jude auch nicht akzeptieren –, dass mit Christus in der Galut zu sein gleichbedeutend ist wie mit Gott in der Galut zu sein. Die rabbinischen Glaubensüberzeugungen, wonach Gott und sein Volk gemeinsam im Exil sind und auch partnerschaftlich – kraft des barmherzigen Retterwirkens Gottes – der endgültigen Erlösung zusteuern, sind der grossartigste und offenbarungsgeschichtlich relevanteste Hintergrund für das christliche Bekenntnis zur Gegenwart Christi mitten unter dem Volk Christi. Ähnliches gilt für die Überzeugung des rabbinischen Judentums, die Hauptsache der göttlichen Daseins- und Wirkweise spiele sich auf Erden ab. Als Christ kann man versucht sein, darin eine diskrete Andeutung für die auch im jüdischen Lager geahnte *Möglichkeit* der Menschwerdung Gottes zur Begleitung und Erlösung des Volkes Gottes zu sehen.

Eine spezielle jüdisch-christliche Differenz besteht in der heilsgeschichtlichen Einordnung der Galut. Im Judentum ist die Galut in etwas anderer Weise Zwischenstation als im Christentum. Die versprochene und ersehnte Aufhebung der Galut hat nach jüdischem Verständnis – mindestens zunächst einmal – ein heimatliches und friedlicheres Leben rund um den Zionsberg in Jerusalem im Gefolge. (Nach der in der jüdischen Tradition herausgebildeten Galut-Theologie kann auch der Staat Israel kaum als vollwertige Aufhebung der Galut gewertet werden.) Das Christentum ist im Gegensatz zum Judentum nicht mehr entscheidend nach dem irdischen Jerusalem zurückorientiert, sondern einzig auf die endzeitliche Parusie Christi bzw. auf den endzeitlich sich offenbarenden »Gott alles in allem« (vgl. 1 Kor 15, 28) ausgerichtet. Dadurch wird im Christentum die Galut, die Zerstreuung und Ausbreitung in die ganze Welt, zu einer irdischen Zielaufgabe. In der Verbreitung und Verstärkung der Heilsherrschaft Christi auf die ganze Ökumene sieht die Kirche eine ihrer unaufgebbaren Sendungen. Sie will keinen Rückzug nach Zion, sondern eine Zerstreuung vom Zion bzw. vom Auferstehungshügel her. Es geht ihr kaum um eine Völkerwallfahrt zum irdischen Zion, sondern vielmehr um eine Durchsäuerung möglichst aller Menschen, wo immer sie wohnen, mit der in Christus angebrochenen Endherrschaft Gottes. In diesen Zusammenhängen könnte man sogar sagen, dass das Christentum das Exil als bedeutsamer wertet, als dies seitens des Judentums geschieht. Der Vorgang der christlichen Zerstreuung, der brüderlichen Solidarisierung mit allen Menschen um Christi und seiner Herrschaft willen, ist nach christlicher Auffassung ein endzeitlicher Heilsvorgang. Man darf aber nicht vergessen, dass diese als spezifisch-christlich bezeichnete Wertung auch im Judentum mindestens sporadisch vertreten wird.

^{16a} Ein Beispiel ist Eph 2, 19: »Ihr seid nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.« »Fremdlinge« (xenoí) und »Beisassen« (paroikoi) sind typische Ausdrücke der jüdischen Exodus- und Galut-Theologie. Dementsprechend würden die Christusjünger in diesem Vers als nicht mehr in der Galut befindlich bezeichnet. Aus dem Zusammenhang ergibt sich aber, dass es in diesem Vers einzig um das Aufgenommensein der Jünger Christi ins Volk Gottes geht.

Karl Wolfskehl:

HIOB ODER DIE VIER SPIEGEL

Da schon die Stimme schrie.

Schwer stöhnt es in mir: neue Saat

Aus tauber Ähr? Heil aus Verrat?

Verziehe Zorn, verzieh!

Weiss doch Ruf kennt nicht Widerruf,

Weiss doch Er jätet was Er schuf,

Will wieder Furchen ziehn.

Weiss doch: nur aus Tods Nöten kam

Von je zu Keim verjüngter Sam.

Wohin flieh? Fliehn wohin?

Zu spät. Feig säumt auch ich. Verhielt

Sein Wort. So bin ich mitverspielt.

Abkehrt Er sein Gesicht.

Ich darf nicht sehn, wie sich erfüllt

An euch, an mir. Das Haupt verhüllt

Erwart ich Sein Gericht.

In: An den Wind geschrieben. Gedichte der Jahre 1933–1945. Ges., ausgewählt von Manfred Schlösser. Darmstadt 1960, Agora Verlag, S. 14 (aus: K. Wolfskehl: Gesammelte Dichtungen, S. 50).