

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums

Autor: Schenker, Adrian

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761221>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ADRIAN SCHENKER

Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums

*I. Das Thema**

Vor 10 Jahren ist Kardinal Hans Urs von Balthasar gestorben; vor 40 Jahren, zum bevorstehenden 80. Geburtstag von Martin Buber (1878–1965) hatte er in seinem berühmten Werk *Einsame Zwiesprache* (Johannes-Verlag, Einsiedeln 1957) eine Deutung dieses jüdischen Philosophen und Interpreten des Judentums unternommen. Die Bedeutung dieses Werks zeigt sich auch darin, daß es 1993 in einer zweiten Auflage erschien. Denn während 1957 die christliche theologische Reflexion über das nach der Ankunft Christi weiter fortbestehende Judentum erst begann und somit Balthasars Buch seinem programmatischen Titel voll entsprach und mit zu den Pionierleistungen der Theologie des Judentums gehört, war sie 1993 in vollem Gang begriffen und hatte schon mehrere gewichtige Werke hervorgebracht¹, einmal ganz abgesehen von dem mächtigen Impuls von *Nostra aetate* Nr. 4 des II. Vatikanischen Konzils in dieser Sache.

Daß aber Balthasars 35 Jahre früher erschienenenes Buch dann nochmals neu aufgelegt werden mußte und weiter im Gespräch bleibt, ist allein für sich schon Beweis nicht nur seiner bahnbrechenden, sondern auch seiner dauerhaften theologischen Qualität.

Einsame Zwiesprache ist die ausführlichste thematische Beschäftigung Balthasars mit dem Judentum. In seinem gewaltigen Werk hat er der jüdischen Geistesgeschichte sonst keine herausragende Stellung

* Überarbeitete Fassung eines Referates, das am Jahresgedächtnis für Hans Urs von Balthasar am 4. Juli 1998 in Basel gehalten wurde.

¹ MUSSNER, Franz, Traktat über die Juden, München, 1979; THOMA, Clemens, Christliche Theologie des Judentums. Mit einer Einführung von David Flusser, Aschaffenburg 1978 (Der Christ in der Welt, 6. Reihe, Das Buch der Bücher, Band 4a/b); LOHFINK, Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg-Basel-Wien 1989.

eingerräumt. Unter den zahllosen Gesamtdarstellungen philosophischer und theologischer Gestalten und Entwürfe in Balthasars Werk spielen Juden eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Gewiß behandelt er in der *Herrlichkeit* Spinoza, aber weniger als Juden denn als Philosophen der Aufklärung. Philo, Saadja, Ibn Gabirol, Ibn Esra, Maimonides, um nur diese Namen zu nennen, sind keine ständigen Begleiter auf seinem Weg.

Mit der für Balthasar so charakteristischen Gesamtdeutung eines ganzen Werkes in seinem schmalen Band *Einsame Zwiesprache* über Martin Buber hat er sich jedoch der Frage des Judentums ausdrücklich gestellt, um sie in der *Theodramatik*, Band 2 *Die Personen des Spiels*, Teil 2 *Die Personen in Christus*, zwanzig Jahre später (1978) unter dem Titel: *Kirche aus Juden und Heiden* neu aufzugreifen.² In *Theologik*, Band 2, ist dann ein Abschnitt Franz Rosenzweig und Martin Buber unter dem Titel *Die Dialogiker* gewidmet.³

Balthasar hat mit der ihm eigenen Intuition schon früh, als dies noch keine fast allgemein anerkannte Einsicht war, gespürt, daß eine christliche Theologie einen Traktat, eine Reflexion über das Judentum führen muß.⁴ Mit aller nötigen Deutlichkeit stellte er dabei die Frage nach der heilsgeschichtlichen, providentiellen Sendung des heutigen Judentums – des Judentums, das nach Jesus Christus und ohne an ihn zu glauben, in der Geschichte weiterbesteht.

² BALTHASAR, Hans Urs von, *Theodramatik*, Band 2, Teil 2, Einsiedeln 1978, 340–368.

³ BALTHASAR, *Theologik*, 2. Band: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 45–53 (Rosenzweig und Buber werden in einer Gruppe mit Ferdinand Ebner zusammengestellt).

⁴ Dieser Überzeugung hat er in seinem ersten Beitrag zum Thema schon 1943 Ausdruck verliehen: BALTHASAR, Hans Urs von, *Mysterium Judaicum*, *Schweizer Rundschau* 43 (1943/44) 211–221, unter Hinweis auf die protestantische Theologie und namentlich auf Karl Barth, die hier Vorbildliches geleistet haben. (Zu Karl Barth vgl. BUSCH, Eberhard, *Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996.) 1960 ist Balthasar in einem Vortrag im Stuttgarter Rundfunk in einer Sendereihe über Juden und Christen auf das Thema zurückgekommen: «Die Wurzel Jesse», abgedruckt in: BALTHASAR, Hans Urs von, *Sponsa Verbi. Theologische Skizzen II*, 3. Aufl., Einsiedeln 1971, 306–316. BALTHASARS Interesse an dieser Frage war auch durch Léon Bloy, Charles Péguy, Jacques Maritain, Charles Journet, Henri de Lubac und andere französische Dichter und Theologen angeregt worden.

II. Quellen und auslösende Umstände

Balthasar zitiert in der *Einsamen Zwiesprache* Karl Barths Kirchliche Dogmatik mit höchstem Lob: «Darüber, was im Zusammenhang des Neuen Bundes ›Verwerfung‹ heißen kann, ist jetzt noch zu reden; der Haupttext ... bleibt Röm 9–11, in welchem die abrupten Begriffe souveräner göttlicher Erwählung und Verwerfung zuerst geprägt werden, um dann Anwendung zu finden auf die Dialektik der Geschichte des Gottesreiches. Karl Barth hat in seiner Erwählungslehre (*Kirchliche Dogmatik* II, 2, 1942) wohl den tiefgründigsten und gültigsten Kommentar dazu gegeben, an dem künftighin keine Theologie wird vorbeigehen dürfen.»⁵ Einmal verweist er auch auf Erich Przywaras unmittelbar vorher erschienenenes Buch: *Alter und Neuer Bund*⁶ und auf das Buch des französischen Oratorianers Louis Bouyer *La Bible et L'Évangile*⁷, der aus seiner lebendigen Entdeckung der Tradition (Bouyer war Konvertit aus dem Protestantismus) und aus seinen originellen theologischen Fragestellungen heraus sogleich das Problem des Traditionszusammenhangs zwischen Synagoge und Kirche erkannte. Ferner werden die *Cahiers Sioniens* und die Arbeiten Paul Démann's von Notre-Dame de Sion erwähnt.

Vor allem aber ist es das Werk Martin Bubers, auf das die *Einsame Zwiesprache* deutend und fragend eingeht und in der Balthasar zu einer christlichen Theologie des Judentums ausholt. In Buber findet er einen Vertreter des Judentums, der «das Eigentümliche, ... das Unterscheidende (des Judentums herauszuarbeiten vermag), vorgetragen aber in einem klassischen Deutsch, dem das fatale ›Jüdeln‹ so mancher Literaten abgeht und das nach Inhalt und Form angetan ist, die ebenso fatalen Vorurteile gegen die Juden zu entkräften.»⁸ Balthasar fährt fort: «Es gab andere neben Buber, die den gleichen Anspruch mit ähnlicher Kraft und Tiefe erhoben, ein Franz Rosenzweig mit seinem ›Stern der Erlösung‹, ein Leo Baeck und, auf anderer Ebene, Chagall. ... Weil Bubers Anspruch dahin geht, die Idee des Jüdischen von allem historischen Ballast, aller Skurrilität, aber auch allen Verwischungen zu reinigen und sie in ihrer klaren Gegenwartsgültigkeit vor die Welt zu stellen, verständlich gemacht, aber unüberhörbar in ihrer Forderung: deshalb hat auch der Christ die Wahl nicht, auszuwei-

⁵ Einsame Zwiesprache, 72.

⁶ Wien 1956.

⁷ Paris 1951.

⁸ Einsame Zwiesprache, 9–10.

chen. Bubers Stimme, mag sie ihm Sympathisches sagen oder nicht, zwingt ihn, aus der Sache heraus, in den Dialog.»⁹

Balthasar fand in Buber eine *theologische* Deutung des Judentums: eine «sehr einfache und monumentale Figur», eine «Gestalt»¹⁰, die das Jüdische nicht als Parabel für das Allgemein-Menschliche, Humane nahm, wie es die jüdische Aufklärung und das liberale, assimilierte Judentum vom 18. Jahrhundert an gerne tat. Gerade das Judentum ist schwer in ein geistiges Bild zu bannen, weil es sich mehr als andere Religionen gegen die systematisierende Zusammenschau sträubt. Es lebt mehr im nie abgeschlossenen, unendlichen Kommentar tradierter Schriften, zu denen nicht nur die Bibel gehört. Buber umriß jedoch ein gewaltiges, aber auch eigenwilliges Bild des Jüdischen und zeichnete es in Schriften von großer sprachlicher Schönheit nach. Seine Schriftauslegung ist machtvoll, weit entfernt von philologisch-historischer Schulexegese mit ihren unermüdlich wiederholten Autoritäten und manchmal einfallslosen Arbeiten.

Dies entsprach Balthasars eigenen Neigungen, andere geistige Welten in großen Entwürfen zu erschließen. Man kann sich heute fragen, ob das Zwiegespräch mit Buber der direkteste Weg zum Dialog zwischen Christentum und Judentum war. In der *Theologik*¹¹ wird Balthasar Franz Rosenzweig (1886–1929) den «stärkste(n) Denker der Gruppe (der Dialogiker) und eigentliche(n) Erfinder ihres Programms, dem Buber und Ebner gefolgt sind» nennen. Rosenzweigs Werk *Der Stern der Erlösung* führt die theologische Reflexion über den Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum möglicherweise weiter voran, als es Bubers Werke tun.¹² In den Jahren 1957/1958 befand sich jedoch Buber auf der Höhe seines Ruhms. Rosenzweig stand eine Wiederentdeckung oder Neubewertung erst bevor.

In den Achtziger- und Neunzigerjahren wäre vielleicht Emmanuel Levinas zum Dialogpartner Balthasars geworden. Sowohl Rosenzweig als auch Levinas wären, was ihre Deutung des Jüdischen betrifft, näher beim jüdischen Hauptstrom gestanden, weil ihr Verhältnis zur Tora ungestörter war als das Bubers. Besonders für Levinas war die Auslegung der Bibel, des Talmud, der klassischen mittelalterlichen Kommentatoren wie Maimonides und Raschi eine unversieglige Quelle jüdischen Selbstverständnisses.

⁹ Ebd., 10 und 11.

¹⁰ Ebd., 10.

¹¹ Theologik, Band 2, 46.

¹² Ebd. 48.

Aus dem zeitlichen Abstand fällt auch auf, daß Balthasar in *Einsame Zwiesprache* die Schoa nicht als den Anlaß bezeichnet, das Schicksal des jüdischen Volkes zu bedenken. Darin hängt er wohl von Martin Buber ab, bei dem, soweit ich es sehe, diese Realität nur verhalten angesprochen wird, und dies hängt wiederum mit den Fünzigerjahren zusammen, in denen über die Schoa auf weite Strecken hin geschwiegen wurde.

Da Buber einen besonderen Zionismus vertrat, sind dieser und die Staatsgründung Israels im Buche *Einsame Zwiesprache* beständig im Hintergrund.

III. Die Sendung Israels heute

Die theologische Kraft Balthasars offenbart sich in der Entfaltung einer Theologie Israels nach der Ankunft Christi. Bubers Wesensbestimmung des Jüdischen, die ich hier nicht nachzeichnen möchte (Balthasar hat das mit der ihm eigenen, unnachahmlichen Kunst der Interpretation in *Einsame Zwiesprache* getan), führt Balthasar zur zentralen Frage der christlichen Theologie des jüdischen Volkes: Welches ist heute Israels von Gott gegebene Sendung unter den Völkern der Menschheit?

Mit dieser Frage hat Balthasar das Begrenzte, Eigenwillige, vielleicht weniger Repräsentative an Bubers Sicht des Judentums hinter sich gelassen und betritt das Terrain des christlichen Selbstverständnisses in seinem Verhältnis zum jüdischen Volk und Glauben.

Hier ist eine Beobachtung zu erwähnen, die Balthasar zweimal macht: Die Kirchenväter, und unter ihnen selbst Augustinus, helfen in diesem Punkt wenig weiter. Die schwächsten Kapitel der *Civitas Dei* seien jene über die Geschichte Israels¹³, und Origenes im 3. Jahrhundert scheint der einzige große Theologe gewesen zu sein, der Röm 11 ernsthaft bedacht hat.¹⁴

Der theologische Gedankengang Balthasars beginnt in der *Theodramatik* mit der Feststellung: «Daß und wie Israel Christus überdauert und neben der Kirche geschichtlich existiert, bleibt ein Mysterium, das nicht gelüftet, nur von verschiedenen Seiten angenähert

¹³ Ebd., 96, vgl. 16.

¹⁴ Ebd., 12. Vgl. dazu DANIELI, Maria Ignazia, «Il mistero d'Israele nella lettura origeniana di Rm 9–11», Madrid: Servicio de publicaciones, Universidad Complutense, 1997, 205–222 (Gerión, Nr. 15).

werden (sic) kann, ohne daß die Linien im Zentrum sich trafen.»¹⁵ Der Ausdruck des Mysteriums erscheint bei dieser Frage immer, seit der ersten Veröffentlichung von 1943.

In einem großen Fresko stellt er dann die zahlreichen und sich widersprechenden Selbstauslegungen dar, die das Judentum von sich selbst entwirft¹⁶ und unter denen man auch das Judentum in der Sicht von Martin Buber wiedererkennt, ohne daß dessen Name ausdrücklich genannt wäre.

In *Einsame Zwiesprache* läßt sich das sich suchende, behutsame Vortasten der Theologie nach dem offenbarungsgeschichtlichem Sinn des nachchristlichen Judentums förmlich spüren. Daß Jesus von dem damaligen jüdischen Volk und den meisten seiner offiziellen Repräsentanten verkannt wurde, ist Schuld und zieht das Gericht Gottes auf sich.¹⁷ Sogleich erinnert Balthasar jedoch, darin eine Einsicht von Karl Barth aufnehmend, daran, daß es eine Schuld der Christen gibt, «die es täglich verhindert, daß die Kirche so aussieht, wie sie nach Jesu Willen aussehen müßte.»¹⁸ «Was uns an der Kirche nicht paßt, ist ebenso sehr wie das, was uns an der Synagoge nicht paßt, unsere Schuld, und zwar gemeinsame Schuld.»¹⁹ Diese gemeinsame Schuld verbindet Christen und Juden und verbietet es der Kirche Jesu, Israel mit Gleichgültigkeit zu begegnen.

«Das Gericht, das in Jesus das vorhandene, verborgene Schisma in Israel an den Tag bringt und den Neuen vom Alten Bund trennt, ist selber nichts als die Erfüllung des alten prophetischen Gerichts: ... unter dem Gericht des Wortes Gottes stehen zu müssen.»²⁰

Aber im Alten Bund ist Gericht immer eine Alternative; es ist Möglichkeit der Umkehr, neue Hoffnung. Ein «Rest» bleibt dem Worte Gottes treu und vertritt die abgefallene Mehrheit, ja leidet an deren Stelle und für sie, um ihr das Unheil zu ersparen (Viertes Gottesknecht-Lied).

An dieser Stelle wäre es möglich, die Linien von Balthasars Bibeltheologie des Gerichts, in welchem Hoffnung ist, weiter auszuführen und die rettende und vergebende Fürbitte einzuführen, die der Rest (Abrahams zehn Gerechte in Sodom, Gen 18,32) und vor allem

¹⁵ Theodramatik Band 2, Teil 2, 359.

¹⁶ Ebd., 359–360.

¹⁷ *Einsame Zwiesprache*, 84–85; Theodramatik Band 2, Teil 2, 354–358.

¹⁸ *Einsame Zwiesprache*, 83; Theodramatik Band 2, Teil 2, 365.

¹⁹ *Einsame Zwiesprache*, 85.

²⁰ Ebd., 85–86.

der Prophet, Gerechte und Märtyrer für die große Zahl der Sünder auf die Waagschale Gottes legen (Abraham, Gen 20,7; vor allem Mose, Ex 32,7–14. 30–35 u. ö.; Jer 15,1; Ps 99,6; Am 7,1–6; Jes 53,10–12; 2Makk 7,37f.), um das Gericht abzuwenden. War nicht Jesus als Got-tesknecht dieser Prophet, Gerechte und Märtyrer?

Zusammenfassend stellt Balthasar in *Einsame Zwiesprache* fest: «Es besteht also für Israel nach wie vor Hoffnung, und zwar nicht irgendeine, sondern seine eigene: auf Herstellung und Erfüllung all dessen, was *sein* Gott *seinen* Propheten von jeher verheißen hat.»²¹

Kann auch von einer *Sendung*, einem Auftrag Israels nach Jesus Christus gesprochen werden? Das Judentum hat einen *Sinn* als der Weg von der Verheißung zur Erfüllung. Ferner lebt es heute und zu allen Epochen seiner Geschichte die Ereignisse der Offenbarungsgeschichte, weil diese nicht nur einmalig, sondern auch sakramental vergegenwärtigend ist. In Balthasars eigenen Worten: «Israel, wie immer seine spätere Geschichte in der Parallele zur christlichen verlaufen mag, (bleibt) an diese lebendige Sakramentalität seiner eigenen Offenbarungszeit gebunden».²² Israel bezeugt aber ebenso auch existentiell das «Verfehlthaben der Fülle»²³. Auch das muß gesagt werden. Doch das Korrelat dazu ist, daß Israel der Kirche fehlt: «... es fehlen ihr Israels Herzen», nach der schönen Formulierung Balthasars.²⁴ Die Bücher des Alten Bundes können dieses Fehlen nicht wettmachen. Die Kirche ist «entwurzelt»²⁵. Die Kirche ist «auf der Ebene der geschichtlichen Entfaltungen nicht zu ihrer vorgesehenen letzten Fülle gelangt.»²⁶ «Wenn das Dasein Israels in der Welt nach Christus ... einen Sinn und somit einen Zweck und eine positive Bestimmung haben muß, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die Sorge um diese Ordnungen (d. h. die Wirklichkeiten dieser Welt, Ehe und Familie, soziale und politische Wirklichkeit), denen Israel zugestaltet ist, als ein Wesensmoment seiner Sendung ansieht. Israel ist diesseitiges Gleichnis für das ganze, diesseitig-jenseitige Gottesreich, dessen Ankunft in Spiegel und Rätsel die Kirche ist.»²⁷

²¹ Ebd., 91.

²² Ebd., 95.

²³ Ebd., 96.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 97.

²⁶ Ebd., 98.

²⁷ Ebd., 104.

In der *Theodramatik* greift Balthasar zwanzig Jahre später die Frage nochmals auf. Die Vielfalt der sich widersprechenden Deutungen des Jüdischen im Judentum selbst ist ihm Hinweis darauf, daß der Sinn des Judentums in Christus liegt. «Das Judentum ist formale Christologie»²⁸, kann er geradezu formulieren. Hegel habe, wie er in *Einsame Zwiesprache*²⁹ ausdrücklich anmerkt, das Gesetz der dialektisch fortschreitenden Geschichte am Judentum in seinem Verhältnis zum Christentum entdeckt, weil «Israel unter den Völkern» ein partikuläres Volk bleibe, aber gleichzeitig eine Sendung für die Menschheit habe, ein Gegensatz, den erst das Christentum übersteigen und auflösen werde. Diese Betrachtungsweise erscheint wiederholt bei Balthasar. Jedenfalls ist, vom Christlichen her gesehen, die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund die innigste Einheit, die es in der Geschichte gibt.³⁰

Formell und ausdrücklich kommt Israels Sendung in Röm 9–11 zur Sprache. Auf diese Stelle muß sich alle christliche Theologie berufen, wie Balthasar mit Heinrich Schlier hervorhebt. Sie ergibt sich aus der Spannung zwischen dem Verlassen-Sein und Alleinstehen Israels, das an Jesus vorbeigegangen ist, und der bleibenden Gültigkeit der Privilegien Israels in Röm 9,4–5: Sie sind Söhne, sie haben die Erwählung, die Herrlichkeit, den Kult, die Bundesschlüsse, die Väter. Diese Gaben verwirklichten sich in Jesus Christus, so daß sie für Israel, das nicht an ihn glaubt, zu Leer- und Hohlformen werden, aber wegen der Treue Gottes kann es dabei nicht bleiben. «Um seines Namens willen» (Ez 36,24–29) muß er sie erfüllen.

Von Verstoßung oder Verwerfung kann nicht die Rede sein, denn «Israels heilsgeschichtliche Verwerfung verweist auf ein mit der Kirche gemeinsames eschatologisches Heil, worin Verwerfung und Erwählung sich ausgleichen». So lautet die dritte These in *Die Wurzel Jesse*³¹.

IV. Zusammenfassung

1. Balthasar nimmt die Aufgabe ernst, das Judentum im Licht der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes theologisch zu deuten.

²⁸ Ebd., 76.

²⁹ Ebd., 79.

³⁰ Theodramatik, Band 2, Teil 2, 331–368.

³¹ Sponsa Verbi, 313.

2. Dabei greift er zuerst auf das Werk Bubers zurück, das er bewundert. In der *Wurzel Jesse* und in der *Theodramatik* hat er dann aber das Judentum von Buber unabhängiger und umfassender in den Blick gefaßt.

3. Wichtig scheinen mir vor allem zwei Einsichten; eine, die er mit Karl Barth und vielen andern teilt: die Kirche ist aus Juden und Völkern (Heiden) erwachsen, und so gibt es keine Lehre von der Kirche ohne Theologie des jüdischen Volkes; die andere, die, soweit ich sehen kann, nur bei ihm, aber im Anschluß an Bubers Interpretation des Chassidismus, anzutreffen ist: die sakramentale Vergegenwärtigung der Offenbarungszeit Israels, die Wiederholung des Prophetenschicksals durch alle Zeiten hindurch im heute lebenden jüdischen Volk.