

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 21 (1965)

Artikel: Wie erklärt Israel seine leidvolle Führung
Autor: Jasper, Gerhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961097>

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: 08.02.2025

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

WIE ERKLÄRT ISRAEL SEINE LEIDVOLLE FÜHRUNG

Fortsetzung von GERHARD JASPER, Bethel

II. Das Problem der doppelten Offenbarungsgewißheit

Die Kirche in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Erklärung der Galutleiden

Die Galutleiden schufen «den in seiner Seele gebeugten jüdischen Geistesmenschen». Israel hat ohne Auflehnung gegen Gott seine Galutleiden durch die Jahrhunderte getragen. Seine Erwählungsgewißheit blieb ungebrochen. Das fordert immer wieder unsere Bewunderung heraus; denn Israel kann einen Sinn darin finden, daß Gott das Volk seiner Wahl zerbricht. Es blieb gewiß, in ihm den «einzigsten Freund» zu haben. Das erheischt nun weiter unser Nachdenken.

1. Der schwebende Charakter des jüdischen Selbstzeugnisses in der Erklärung der Galutleiden

Wir stehen als Kirche einer Auserwählungsgewißheit Israels auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung gegenüber, die trotz aller seiner Leiden unerschüttert blieb, weil die «Geschichtstatsache» der Leiden und die «Geschichtstatsache» der Auserwählung im göttlichen Plan liegen und nach Anschauung Israels beide ihre Bestätigung in der Schrift finden. Schoeps wehrt sich darum dagegen, daß wir Christen das Alte Testament «von hinten lesen», von der «Erfüllung des Neuen Testaments her» als Weissagung auf Jesus Christus hin. Er bestreitet darum der Kirche die Berechtigung, mittels ihrer «Allegorismen» die Schrift «gegen den Wort-

sinn» zu deuten, um damit Israels Verwerfung um der Kreuzigung Jesu willen aus der Schrift zu beweisen¹.

Diese Haltung stellt Israel aber doppelt ernsthaft vor die sich ihm aufdrängende Aufgabe, seine fast zweitausendjährige Geschichte der Galut Romi zureichend aus dem Alten Testament zu begründen. Dafür waren alle seine Erklärungsversuche der Galutleiden bereits ein Beweis. Es kann dieser Aufgabe nicht ausweichen und wird mit innerer Notwendigkeit immer wieder aufs neue zu ihr zurückgeworfen. Dabei wird es stets zu einem apologetischen Denken gezwungen, weil Gott seit dem Christus natus ihm gegenüber geschwiegen hat; und dies um so mehr, weil seit dem Kommen Jesu für die Geschichte Israels, die Gott mit der Erwählung Abrahams begann und die auch nach Israels Bewußtsein auf das Kommen des Messias zielt, ein merkwürdiger Schwebzustand charakteristisch geworden ist. Gerade diese Tatsache läßt im letzten Grunde alle seine Erklärungsversuche über seine Galutleiden so wenig einleuchtend und befriedigend erscheinen.

Warum ist, so fragen wir, die jetzige Galut Romi als letzte und endgültige anzusehen, nach der die «große Versöhnung des letzten Tages kommt», wie wir Rosenzweig sagen hörten? Dabei hebt er zugleich hervor, daß der Zorn Gottes nicht erst mit dem Exil eingesetzt habe. Verrät nicht das Nebeneinander beider Aussagen eine merkwürdige schwebende Unsicherheit? Wir fragen weiter: Kann man ebenso auf Grund des Alten Testaments zureichend einsichtig machen, warum die Tempelzerstörung erfolgte, die Schoeps «die Achse des jüdischen Geschichtsschicksals nennt», und zwar darum, weil sie «das Zentrum der Religionsübung», den Opferdienst, lahmlegte? Wie kann man vom Alten Testament aus deuten, daß seitdem der geistige Mittelpunkt «bis heute verloren gehen mußte»? Man glaubt nach der Schrift dartun zu können, daß der Grund in der Schuld der Väter und der eigenen Schuld liege. Was ist denn nun die Schuld der Väter und die eigene Schuld? Die angeführten Versündigungen hatten auch an jenem «schwebenden Charakter» teil, denn sie entbehrten einer letzten Tiefe, auch wenn Rosenzweig von wirklicher Abtrünnigkeit von Gott

¹ Schoeps, S. 39.

redete. Der Prophet Jeremias begründet die Galut Babyioni aus einer anderen Haltung. Sie nimmt uns noch heute innerlich gefangen, weil sie überzeugend wirkt, und sie erschüttert uns daher bis ins tiefste Herz hinein; denn Jeremias erklärt die Galut aus dem Grundabfall von Gott und bleibt nicht in Aufzählungen von Einzelbeschuldigungen hängen. Diese Begründung der Galut Babyioni durch Jeremias fordert auch mehr als nur eine «teschuba», die Rosenzweig als Umkehr versteht, nicht als «metanoia», Umwandlung. Er fügt zur Ablehnung der Metanoia erklärend hinzu: «Mit dieser durch andere Glaubenserfahrung bedingten Übersetzung eines Wortes, mit der die Septuaginta einst den Ursinn fälschen mußte, steht die Weltgeschichte im Wörterbuch².»

Jeremias aber spricht im 31. Kapitel deutlich von der Erneuerung der Herzen, das heißt von einer Umwandlung. Man denke auch an Hesekiel 37, wo das Gesicht des Propheten deutlich zu erkennen gibt, daß letztentscheidend für die Wiederbelebung der Totengebeine die Neuschöpfung durch den Geist Gottes ist³.

² Schoeps, S. 126f.

³ Dies hat jüngst noch Schalom ben Chorin angesichts der nationalen Regeneration Israels gleichfalls hervorgehoben, wenn er sagt:

«Der Schlüssel für den geistigen Tod Israels, ebenso für seine nationale Regeneration (Wiedergeburt), die heute vor aller Welt offenbar wurde, liegt im 37. Kapitel Ezechiels, Vers 1—14, in der gewaltigen Vision des Propheten von dem Azamoth Jeweschoth, den dürren Totengebeinen. Nach diesem vom Propheten selbst gedeuteten Gleichnis öffnet der Herr die Gräber Israels und führt das morsche Gebein des Volkes zurück in sein Land, und dort ersteht Israel wieder auf zu sichtbarer Gestalt, und die Skelette werden mit Adern, Fleisch und Haut überzogen. Das ist der Prozeß der nationalen Regeneration (Wiedergeburt), den wir heute erleben. Und dann erst, nachdem dieses Wunder der Auferstehung Israels im Fleisch vollzogen ist, weht der Rauch, der Geistbraus Gottes, die lebendigen Leichname an, und sie werden voll Odems des Herrn. So dürfen wir über dem geistigen Scheintod Israels die Hoffnung nicht fahren lassen; denn es ist gesagt: ‚Ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin. Ich rede es und tue es auch‘ (Ezech. 37, 14). Im Lichte dieser Verheißung, deren erster Teil sich heute erfüllte und tagtäglich weiter erfüllt, dürfen wir, Israel, getrost der Ausgießung des Geistes harren (Joel Kap. 3), die Israel erst wieder zu dem macht, was es gemäß dem Gesetz, nach dem es angetreten ist, zu sein hat: Mamlecheth Kohanim wegoj kadosch, ein priesterlich Königreich und heiliges Volk.»

Auch läßt die Wertung der Galut als Sühnemittel ein Fragen zurück. Ist der Satz «Galut ist Sühne für alles» zureichend aus dem Alten Testament ableitbar, oder wird ein schwebender Nebengedanke aus dem Alten Testament nicht fälschlich in den Mittelpunkt gestellt und verabsolutiert? Daß man immer wieder neue Substitutionen für das Versöhnungsoffer suchte, verrät wieder den eigentümlichen Schwebekarakter aller Erörterungen.

Wir fragen darum, ob nicht in letzter Instanz alle Substitutionen für das Versöhnungsoffer Deutungen von Menschen her sind und ernsthafter Begründung aus Gott und seinem Worte Alten Testaments entbehren. Man halte sich auch die verschiedenartige Anwendung des Hoseawortes bei den Rabbinen und bei Jesus vor Augen, und man wird sofort entdecken, daß eine ganz andere innere Haltung die Gedankenbewegung prägend gestaltet.

Wenn das Galutleiden als Wohltat und Liebesbezeugung Gottes gedeutet wird, so liegt die innere Berechtigung eines solchen Gedankens, biblisch gesehen, darin, daß Gottes letztes Wort auch im Alten Testament auf Verklärung weist, so daß schweres Leid tiefere Segnung durch Gott bedeuten kann. Aber das Alte Testament weiß auch von einer geheimen Grenze göttlicher Gnaderweisung und redet mit großem Ernst auch von einem endgültigen Gericht der Verwerfung. Man denke an V. Mose 28! So bleibt auch hier eine letzte Unsicherheit für Israel bestehen. Wenn Schweigen Gottes ernsthaftes Gericht bedeutet, dann muß die Frage erhoben werden, ob nicht Gottes Schweigen seit ungefähr zweitausend Jahren bei allem geheimnisvollen Gehaltensein Israels durch Gott für es wirklich ernstes Gericht bedeuten kann. Die Deutung des Galutleidens als Wohltat ist so umlauert von der Gefahr einer falschen Glorifizierung des Leidens, die an dem Ernst göttlichen Gerichtes vorbeigeht. Gilt nicht gerade von solcher Deutung wieder, daß auch sie gefangen ist in diesem unheilvollen Schwebestand, von dem es einmal geheißen hat: «Niemals ganz zu Gott hin und niemals ganz von Gott fern, ewig in der Schweben»? So fordert gerade diese Deutung des Galutleidens durch Israel eine ernsthafte Besinnung auf die Stimme des Alten Testaments.

Dasselbe gilt auch, wenn es heißt, das Galutleiden sichere die Ewigkeit des Volkes, da hier ebenso dem Leiden in glorifizierender

Weise zugesprochen wird, was allein in Gottes Handeln begründet liegt, dessen Gnade allein Israel in allem Gericht oder, wie Kierkegaard sagt, «in der Situation des Untergangs» am Leben erhält. Es dürfte auch schwer werden, ernsthaft die alttestamentliche biblische Begründung für diesen Gedanken zu finden. Wenn die lange Dauer der Galut Romi mit dem Anhalten der Sünde erklärt wird und damit der besondere Charakter dieser Galut als letzter Galut gedeutet wird und wenn man andererseits dann glaubt, daß Buße und gute Taten ihr Ende herbeiführen können — warum wird dann dieser Gedanke immer wieder von dem anderen durchkreuzt, daß die Erlösung allein durch Gottes Gnade komme? Liegt auch bei dieser Gedankenführung mangelnde Schriftbegründung vor, so daß auch hier nicht der Schwebestand überwunden wird?

Man könnte auch noch die Frage hinzufügen, warum notwendig, wie Schoeps selbst zugibt, alle Gedankenführungen genuin apologetischen Charakter tragen. Warum gelingt es nicht, auch vor dem eigenen Bewußtsein unapologetisch zu denken? Ist das schicksalhaft bedingt? Und wie würde dann diese Frage angesichts der alttestamentlichen Offenbarung beantwortet werden müssen?

Aber wenn auch alle diese Gedanken, die Israel zur Erklärung seiner Galutleiden anführt, irgendwie mit belastenden Fragen behaftet sind, so ist doch letztthin ausschlaggebend die Tatsache, daß Israel auch im vorwaltenden Zustand der Schwebestellung zwischen Gericht und Verheißung dennoch ungebrochen in seiner Erwählungsgewißheit bleibt. Gerade an ihr wird Israel für uns, um mit Luther zu reden, zu dem «seltsam hoch Mysterium», das auf ein Kommen- des hinweist.

Diese Erwählungsgewißheit wird begründet in letzter Instanz mit der Abrahamssohnschaft. Sie empfängt damit gewissermaßen eine «physische» Verankerung. Von Abraham her kommt es dann, wie wir sahen, zur Gewißheit über die Fortdauer der Berith, des Bundes, der seinerseits wieder seine Verankerung in der «Konstitutionsakte» des Gesetzes erhält. Welche Fragen haben wir an Israel hier zu stellen auf Grund seines eigenen Zeugnisses über seine Erwählungsgewißheit?

2. Israels Erwählungsgewißheit im Lichte der Schrift

Rosenzweig sagt einmal, daß das Judentum «die vollkommene Frömmigkeit nicht in die Geschichte des Volkes», sondern in die «Väterzeit» lege und sich daher auf diese vor Gott berufe⁴. Darum kreist auch in eigentümlicher Weise das Denken Israels um Abraham. Aber steht Israel tatsächlich seit der «Annahme und Zurechnung des Opferwillens Abrahams» in der Weise im Bunde mit Gott, so daß der abtrünnige Jude «nur in die Kreatursituation Abrahams» zurückzukehren braucht? Ist wirklich die Erwählung mit diesem «seinshaften Befund» zureichend umschrieben?

Hier lauert am Wege doch wohl eine fälschliche Verabsolutierung des «zera kadosch», des «heiligen Samens». Schon Amos weist auf die Gefahr hin, daß ein solcher Standpunkt die Heiligkeit Gottes in ihrem Schlechthin-anders-Sein beeinträchtigt. Wir denken zugleich daran, daß das Neue Testament das Akutwerden dieser Gefahr aufweist. Man erinnere sich an das Wort des Täufers: «Gott kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken.» Auch denke man an Evangelium Johannes Kap. 8, was Jesus zur Abrahamskindschaft Israels sagt, aber auch an Gedankenreihen des Paulus über die wahre Abrahamssohnschaft.

Wir vernahmen, daß das Gesetz die «Konstitutionsakte» der Berith, des Bundes, ist. «Wir stehen noch in Verbindung mit jenem göttlichen Geiste durch die Gesetze, die er als einen Bund zwischen uns und ihm eingesetzt hat», so sagte Jehuda Halevi im Kuzari. Das Gesetz ist Israel Zeichen seiner Gewißheit, im Bunde Gottes zu stehen. Uns gibt zu denken, daß Israel über das Gesetz nicht sprechen kann, ohne durch Paulus beunruhigt zu sein. Die apologetische Situation, die es ihm gegenüber bezogen hat und beziehen mußte, heißt Israel immer wieder betonen, daß das Gesetz deshalb gegeben sei, weil es den heiligen *Willen* Gottes kundtut und darum Israel «mit Gott verbindet».

Aber das Alte Testament legt uneingeschränkt das «Du sollst» dem Volke auf und will keineswegs das Gesetz allein und in erster Linie nur als Kundgebung des göttlichen Willens verstanden wis-

⁴ Schoeps, a. a. O., S. 126.

sen. Gottes Wille und Halten der Gebote gehören in ihm zusammen. Darum werden in Israel auch immer Stimmen laut — eben auf Grund der alttestamentlichen Botschaft — die auf die Bewährung Israels in der Thora drängen. Das rabbinische Judentum ist dafür ein erschütternder Beweis. So bleiben auch die Aussagen, daß das Gesetz Verbindung mit Gott schaffe, in einer eigentümlichen Schwebelage hängen. Wenn es dann heißt, daß die Unerfüllbarkeit des Gesetzes Beweis seiner Göttlichkeit sei, muß dann das Gesetz nicht doch immer wieder beunruhigen, weil es als «Institut der Heiligkeit» den, der es *befolgt*, «im Tun geheiligt werden läßt», wie Rosenzweig sagt? Wie vereint sich auch die Behauptung von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes als Beweis seiner Göttlichkeit mit jenen jüdischen Stimmen, die behaupten, daß man selbstverständlich glaube, mit der Erfüllung des Gesetzes vor dem ewigen Richter einst bestehen zu können; denn Gott lege doch kein Gesetz auf, das man nicht auch wirklich erfüllen könne?

Liegt nicht auch im Lobpreis des Gesetzesstudiums die Gefahr religiösen Rausches vor, der an dem ernstesten Ruf Gottes, der uns durch das Gesetz erreicht, vorbeigeht? Wird endlich Israel nicht zu falscher Glorifizierung und Verabsolutierung des Gesetzes verführt, die dann zu dem Satze kommt, wie es einst in Leipzig bei einem Religionsgespräch hieß: «Wir haben es nicht mit Gott zu tun, sondern allein mit seinem Gesetz.» Dieser Satz mag vielleicht auch die Deutung einschließen, daß es im Judentum nicht um Dogmatik gehe, sondern alles auf die Ethik ankomme. Aber fällt nicht gerade dann wieder der Ton auf das *Tun* des Gesetzes und ist dann das Gesetz als solches schon Zeichen der Verbindung mit Gott? Oder führt es ernstgenommen dann als Kundmachung göttlichen Willens nicht zur «Erkenntnis der Sünde» (Rom. 3, 20), so daß es damit zur drohenden Ansage göttlichen Gerichtes wird?

Darum ist die Behauptung, daß das Gesetz den Bund und den Geistbesitz verbürge, wiederum umweht von einer merkwürdigen Zwiespältigkeit und die Frage nach der Versöhnung immer in einem Israel beunruhigenden Schwebezustand geblieben. Wohl heißt es in der Auseinandersetzung mit Paulus, daß das Gesetz nicht die Aufgabe habe, «zu versöhnen», sondern Gott selbst sei der Versöhner. Das Alte Testament bringt tatsächlich wörtlich

die Formulierung, daß Gott Versöhner sei (Jes. 66, 23). Wo aber die gottgeschenkte Versöhnungsveranstaltung im Tempel dahingefallen ist, muß die Frage ernsthaft gesehen werden, auf welchem Wege nunmehr Gott die Versöhnung dem Menschen anbietet. Die von Israel gefundenen Antworten lassen jedoch die Frage wach werden, ob Israel nicht doch eine Antwort Gottes überhört hat. Denn es bleibt für Israel die drohende Frage zurück: Ist Gott der Versöhner, oder ist er dereinst derjenige, der Gericht übt nach dem Gesetz? Was wird sein, wenn Israel die Thora nicht bewahrt hat und darum vor Gott schuldig dasteht?

Bezeichnend ist daher, daß Rosenzweig auf der einen Seite betont, daß Israel «mittlerlos im Lichte des Gottesantlitzes wandeln muß⁵», andererseits doch aber zu gleicher Zeit meint, daß es darum nicht durch eine sühnende Opfertat erlöst zu werden braucht, weil es sich der Annahme und Zurechnung des Opferwillens Abrahams getrösten kann. Durch die Berufung auf den Opferwillen Abrahams erhält der Erzvater die Stellung eines Mittlers. Man getröstet sich Abrahams, trotz Jes. 53, 15ff., wo der Prophet darüber klagt, daß der Drang des Herzens Gottes, sein Erbarmen gegen Israel, geschwunden ist. Er bittet deshalb Gott darum: «Halte dich nicht zurück, denn du bist unser Vater; Abraham weiß ja nichts von uns und Isaak kennt uns nicht; du, Herr, bist unser Vater, ‚unser Erlöser‘ ist von altersher dein Name.»

Auch hier nehmen wir die merkwürdige schwebende Fassung aller Gedankenreihen über die Stellung zu den Vätern und zum Gesetze wahr, die beide den Bund und den Besitz des Geistes verbürgen sollen. Wir meinen, daß bei aller Erwählungsgewißheit in Israel doch eine merkwürdige innere Ferne von Gott nicht überwunden wird.

3. Die notwendige Beunruhigung der Offenbarungsgewißheit Israels durch die neutestamentliche Offenbarung in Jesus Christus

Israel lehnt Jesus als den Christus Gottes ab. Aber gerade darum bleibt ihm Jesus das große Rätsel. Wie will es ihn in seine

⁵ Schoeps, a. a. O., S. 131 f.

Geschichte einordnen? Schon während der Ghettozeit war Israel gezwungen, mit ihm sich auseinanderzusetzen. Die Beunruhigung für Israel wurde aber größer mit der Emanzipation, da sie eine religiöse Emanzipation vom talmudischen Rabbinismus zur Folge hatte. Jesus wird damit für die jüdische Theologie das unlösbare religionsgeschichtliche und religiöse Problem. Diese Beunruhigung erfaßt selbst die jüdische Laienwelt, nicht zuletzt auch die Vertreter der schönen Literatur. Man wird schöpferische Künstler nicht mit strengen theologischen Maßstäben messen, aber oft geben gerade sie uns in besonderem Sinne Einblick in lebendiges jüdisches Denken. Man lese einmal den Roman «Der Nazarener» von Schalom Asch⁶. In seiner lebendigen Schilderung malt er Jesus so, daß man ihm nicht den geringsten Vorstoß gegen die rabbinische Auffassung des Gesetzes nachweisen kann. Aber er läßt dann den Hohenpriester doch sprechen: «Wenn wir den Angeklagten nicht auslieferten, nachdem wir solche Worte gehört haben, würde das bedeuten, daß wir sie für wahr halten, und wir müßten uns vor ihm niederwerfen und ihn zum König-Messias ausrufen. . . . Sollen wir also annehmen, daß er größer sei als alle die Lebendigen und die Toten (hier sind die Erzväter, Moses und die Propheten gemeint), daß er in der Tat (Gott sei davor) eine zweite himmlische Macht sei?» (S. 654). Damit wird Asch zum Zeugen dafür, daß Israel mit Jesu Selbstbewußtsein nicht fertig wird. Daß er Messiasprätendent ist, ist für Israel nicht merkwürdig; denn Messiasprätendenten sind nicht eine außergewöhnliche Erscheinung in der jüdischen Geschichte. Es wird sogar Wert darauf gelegt, ihn als jüdischen Messiasprätendenten darzustellen, da das Messiasbewußtsein Jesu den «notwendigen Grund zur Erklärung seines geschichtlichen Schicksals» abgibt. Aber nun ist die eigentlich entscheidende Frage zu stellen, und Israel muß sich mit ihr auseinandersetzen, in welchem Sinne Jesus Messias sein wollte. Da beginnt für die jüdische Theologie die peinvolle Aufgabe, in der Darstellung der Evangelien zwischen Geschichte, Mythos, Legende und Dogma (Christologie) zu unterscheiden, um den «geschichtlichen» Jesus zu erreichen, ihn so zu zeichnen, wie er in

⁶ Beermann-Fischer-Verlag, Wien und Frankfurt am Main 1950. 709 S.

einem jüdischen Milieu hervortritt und da hineinpaßt. Er muß der «jüdische Mensch» in jeder Hinsicht sein. Dies ist mittlerweile in der jüdischen Theologie Axiom geworden. Man sieht in ihm dann einen Schüler Hillels (das tritt uns auch bei Asch entgegen), und er hat dann mehr von den Pharisäern gelernt als sie von ihm. In seinem eschatologischen Denken sieht man in ihm dann eben den typischen jüdischen Messiasprätendenten.

Aber wir urteilen wohl recht, wenn wir sagen, daß, je mehr die jüdische Forschung Jesus als den extremen Eschatologen darstellt, er um so mehr damit dem modernen Judentum wieder fremd wird. So bleibt die Forschung schwebend. Die jüdische Theologie sucht Jesus einerseits als Ethiker zu begreifen, und doch entzieht sich Jesus ihr, obwohl oder gerade weil er trotz seiner unjüdischen Züge seinem ganzen Wesen nach ein echter Vertreter des Judentums sein soll.

Zusammenfassend kann man als jüdische Meinung wiedergeben: «Jesus ist ein Jude unter Juden, alles andere ist christlicher Anachronismus.» Für seinen Tod können letzthin die Juden als Nation nicht verantwortlich gemacht werden. Schuld ist der Hohepriester und seine Partei, schuld ist der römische Prokurator, und schuld ist Jesus selbst. Er selbst ist zuletzt für sein Schicksal verantwortlich. Sein Ende war eine geschichtliche Notwendigkeit; denn so geht es mit gescheiterten Messiasprätendenten.

Aus allem ist zu erkennen, daß zweierlei für Israel an Jesus unbegreiflich bleibt: sein messianisches Selbstbewußtsein und die eschatologische Ausrichtung seiner Ethik. So wird die Christologie der Kirche die unüberschreitbare Grenze zwischen Kirche und Synagoge.

Im messianischen und eschatologischen Denken Jesu wird richtig das Wesen seiner Anschauung erkannt. Und so bleibt für Israel die alles entscheidende Antwort auf die allein entscheidende Frage in der Schwebel, wer Jesus wirklich war. Denn diese Frage geht weit hinaus über die andere Frage, wer Jesus sein wollte; denn da könnte eine Kluft zwischen Wollen und Wirklichkeit bestehen bleiben. Hier bleibt aber die für Israel ungelöste Frage stehen, wie immer ein Begreifenwollen Jesu, eine «Leben-Jesu-Forschung» notwendigerweise nur unbefriedigende Lösungen brin-

gen kann. Das hat sich auch bei der christlichen Theologie gezeigt. Zur Lösung dieser Frage hilft auch nicht der jüdische Ausweg, die Frage von Jesus weg auf Paulus zu verlagern und damit sich auf die religionsgeschichtlich unhaltbare These festzulegen, daß der eigentliche Begründer des Christentums Paulus gewesen sei.

Aber Israel muß eine Antwort finden auf die Frage, was Jesus Christus für es zu bedeuten hat, um aus seiner inneren Beunruhigung herauszukommen. Daß das Judentum nach seiner Katastrophe unter dem Dritten Reich mit besonderer Intensität sich mit Jesus befassen muß, ist ein Beleg dafür, daß Jesus Christus ihm ein beunruhigendes Zeichen des Anstoßes ist. Ist die beunruhigendste Erfahrung vielleicht die, daß es zumal ernste Christen waren, die sich seiner in der Not annahmen?

4. Die jüdische Erklärung einer doppelten Offenbarungsgewißheit

In seinem Jesusroman läßt Schalom Asch wiederholt Nikodemus auftreten und seine Stellung zu Jesus schildern. In der Wiedergabe seines Nachtgespräches mit Jesus sagt Nikodemus zu Judas, der ihn schließlich verriet: «Doch ich frage weiter: Sind wir nur vom Fleisch geboren? Ist nicht die Thora unsere Mutter, und sind nicht Abraham, Isaak und Jakob unsere Väter? Ich sagte zu mir: Dieses Rabbi Lehre ist gut und groß für die, welche ohne den Geist geboren sind, oder für solche, die den Geist leugnen. Aber wir, die wir in dem Geiste und in dem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen hat, geboren sind — wie sollen wir wiedergeboren werden, ohne den Geist zu verleugnen? Und eine Erleuchtung kam über mich: Ist es nicht möglich, daß dein Rabbi zu den Heiden gesandt worden ist? ... Zu den Völkern der Welt, zu denen, die nur im Fleische und nicht im Geist geboren sind? Er soll sie dem Vater im Himmel näherbringen.» Nikodemus meint, daß auf diese Weise auch Jesu Worte Joh. 14 «In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen...» und Joh. 10 «Ich habe noch andere Schafe...» ihm verständlich würden. Er fordert darum Judas auf, Jesus zu verlassen. Als Judas erschüttert und entsetzt ihm darauf antwortet: «Ihn verlassen... die letzte Hoffnung, die

letzte Tür verschließen?», entgegnet ihm Nikodemus: «. . . Die letzte Hoffnung und die letzte Tür ist unser Vater im Himmel⁷.»

Asch steht mit dieser Auffassung in einer Reihe mit Schoeps, der in gleicher Weise Jesus gelten läßt als den Heiland der Völker, aber selbstverständlich nicht als den Heiland und Messias Israels. Er schreibt in der Zeitschrift «Unterwegs», die Möglichkeit jüdisch-christlicher Annäherung habe eine Grenze, die liege in dem Umstand, «daß wir den Christustitel (das heißt den Messiasstitel) dem Jeschuha ha Nozri in bezug auf Israel nicht zuerkennen können, wenn wir auch bereit sind, anzuerkennen, daß sich auf eine uns nicht einsichtige Weise für die nichtjüdische Menschheit an die Gestalt dieses Mannes messianische Heilsbedeutung knüpft. Soweit können wir gehen, ohne damit der Offenbarungsabsolutheit vom Sinai (geltend nur für Israel) Abbruch zu tun». Nach seiner Meinung gilt darum auch Jesu Wort «Niemand kommt zum Vater denn durch mich» nur für diejenigen, die noch nicht beim Vater sind, eben darum nicht für die Juden, die auf Grund der leiblichen Abstammung von Abraham schon im Bunde sind. Darin weiß er sich eins mit Franz Rosenzweig und glaubt mit dieser «Anerkennung des Geltungsbereiches der Verkündigung der Kirche Jesu Christi, von der nur Israel, als durch die Erwählung schon beim Vater seiend, ausgenommen wird», nicht gegen die jüdische Tradition zu verstoßen⁸.

Rosenzweig, auf den er sich bezieht, drückt seine Gedanken so aus: «Was Christus seiner Kirche in der Welt bedeutet, darüber sind wir einig: Es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater — anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden). — Die Entwicklung des Judentums geht an dem Jesus, zu dem die Heiden ‚Herr‘ sagen und durch den sie ‚zum Vater kommen‘ vorbei; sie geht nicht durch ihn hindurch. (Über den Rabbi Jeschuha, den Nazarener, und die Möglichkeit, daß dieser — als ‚Rabbi‘, nicht als ‚Herr‘ unter den modernen Juden eine Renais-

⁷ Asch, a. a. O., S. 604—606.

⁸ Unterwegs, 1948, III, S. 5/6.

sance erfahren könnte, ließe sich reden, entscheidend wichtig wäre sie keinesfalls⁹).»

Auch Buber sieht deutlich dem Einzigkeitsbewußtsein des jüdischen Volkes das Einzigkeitsbewußtsein der Kirche gegenüberstehen¹⁰, um zugleich zu betonen daß keine Brücke vom Judentum zu diesem Einzigkeitsbewußtsein der Kirche hinüber führt¹¹.

Wie aber versucht nun Israel sich das Nebeneinander deutlich zu machen, daß Jesus Christus als Messias Israels abzulehnen sei, aber dennoch eine Bedeutung als Messias für die Völkerwelt habe, beziehungsweise haben könne? In der Auseinandersetzung mit Karl Ludwig Schmidt in den Theologischen Blättern 1933 verzichtet Buber darauf, dieses doppelte Einzigkeitsbewußtsein, das des jüdischen Volkes und das der Kirche, das ihm eine geschichtliche Tatsache ist, zu erklären: «Wie es möglich ist, daß es die

⁹ Schoeps, S. 134.

¹⁰ Vgl. auch Theologische Blätter, 1933, IX, Sp. 267.

¹¹ Dafür war seinerzeit sein offener Brief an den Völkerversöhnungsbund in Hamburg vom 26. August 1926 ein Beweis. Er wurde veröffentlicht in der vom Völkerversöhnungsbund herausgegebenen Zeitschrift «Höre Israel», August 1926, Seite 14, und lautete:

«...Meinem Glauben nach ist in Cäsarea Philippi ein aufrichtiges, aber unwahres Wort gesprochen worden, und es ist durch die Wiederholung in den Jahrtausenden nicht wahrer geworden. Meinem Glauben nach offenbart sich Gott nicht im Menschen, sondern nur durch Menschen. Meinem Glauben nach ist der Messias nicht in einem bestimmten Augenblick der Geschichte erschienen, sondern sein Erscheinen kann nur das Ende der Geschichte sein. Meinem Glauben nach ist die Erlösung der Welt nicht vor neunzehn Jahrhunderten geschehen, sondern wir leben noch immer in der unerlösten Welt und harren der Erlösung, an der mitzuwirken ein jeder von uns in unbegreiflicher Weise berufen ist. Israel ist die Menschengemeinschaft, die diese rein messianische Erwartung trägt, so vielfältig ihr das Judentum auch untreu geworden ist; Israel ist es noch heute und bis ans Ende, und um seines Anteils am Werk des Endes willen muß ihm der unabgeschwächte, unabgelenkte Glaube an das Kommen des Reiches, das heißt an das Nicht-geschehen-Sein und das Geschehen-Sollen der Welt-erlösung gewahrt werden. Unserem, Israels Glauben nach ist die Erlösung der Welt eins mit der Vollendung der Schöpfung. Wer Jesus unter den geschichtlichen Personen noch so hoch stellt, kann zu uns gehören; *wer ihn als den gekommenen Messias bekennt, gehört zu uns nicht mehr, und wenn er unseren Glauben an die vorbehaltene Erlösung abzuschwächen und abzulenken sucht, gibt es kein Einvernehmen mit ihm.*» (Auszeichnungen vom Verfasser.)

Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis.» Da er das christliche heilsgeschichtliche Verständnis des Geheimnisses um Israel nicht anerkennen kann, muß er folgerichtig die Erklärung uns schuldig bleiben. Es bedeutet jedoch die Relativierung dieser äußeren Gegensätzlichkeit zwischen Judentum und Kirche, wenn er nun zum Fürsprecher der gegenseitigen Anerkennung der Geheimnisse um die Einzigkeit wird: «Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nicht wissend, können sie einander im Geheimnis anerkennen... Die Gottestore sind offen für alle. Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen¹².» Schoeps bringt in seinem Buche noch die weiteren aufklärenden Sätze Bubers: «Wir vermögen nicht, Gott auf irgend eine Art seiner Offenbarung festzulegen. Jenes Wort aus dem brennenden Busch: ‚Ich werde dasein als der, als der ich dasein werde‘ (das heißt als der ich jeweils dasein werde), macht es uns unmöglich, irgend etwas Einmaliges als die endgültige Offenbarung Gottes zu nehmen. Nicht, als ob wir irgend etwas über das Sich-offenbaren- oder das Sich-nicht-offenbaren-Können Gottes aussagen könnten. Ich rede eben davon, daß wir von allen Offenbarungen, um die wir wissen, nichts Absolutes auszusagen vermögen. Wir sagen nicht: So kann sich Gott nicht offenbaren. Wir sprechen nur keiner seiner Offenbarungen die Unüberbietbarkeit zu, keiner den Charakter der Inkarnation. Über jeden, aber auch jeden Moment der geschehenen Zeit weist jenes futurische Wort des Herrn in unbedingter Weise hinaus; Gott ist jeder seiner Manifestationen schlechthin überlegen¹³.»

Schoeps meint nun, daß die Sätze Bubers, Gott lege sich nicht auf irgend eine Art seiner Offenbarung fest und darum keiner seiner Offenbarungen der Charakter der Unüberbietbarkeit und der Charakter der Inkarnation zukomme, als Einschränkung jüdischerseits das Gespräch zwischen Judentum und Christentum erleichtern könnte. Doch wendet er selbst ein, daß mit dieser Relativierung des

¹² Theologische Blätter, 1933, IX, Sp. 267.

¹³ Schoeps, S. 141.

Offenbarungsbegriffs die Entfernung zur Tradition zu groß werden könne, da dann die Absolutheit der Offenbarung in der Geschichte gefährdet würde¹⁴. So empfindet Schoeps deutlich als «Stachel» eine letzte, innergeschichtliche Unauflösbarkeit der jüdisch-christlichen Antinomie, Israel und Christenheit müssen die ihnen zuteil gewordene Offenbarungsausschließlichkeit und Unüberbietbarkeit behaupten, sind das um der Offenbarungswahrheit selber willen, denn ist Gottes Wort die absolute Wahrheit, dann ist es auch unüberbietbar. Tatsächlich sieht er dann als einzig mögliche Einschränkung, daß die jüdische Offenbarung *nur* für ihre Bekenner, also für die Juden, endgültig und unüberbietbar sei, der heutige Jude aber aus geschichtlicher Wirklichkeitserfahrung zugeben könne, daß außerhalb Israels und ohne direkte Bedeutung für Israel auch noch andere Offenbarungen in der Welt geschehen sein mögen. — Aber Schoeps sieht zugleich ein, daß diese Lösung für das Christentum unannehmbar ist, weil es abgesehen von Israel dann auch die Gottgewirktheit des Islams anerkennen müßte. Abschließend meint er daher, daß die Buberschen Sätze eine Undeutlichkeit aufweisen, die «mit der von ihm noch unbeantworteten Frage nach der mit der geschichtlichen Einmaligkeit des Offenbarungsereignisses verknüpften Geltungsabsolutheit des mosaischen Gesetzes als unabänderlicher Bundessatzung für ganz Israel zusammenhängt».

Schoeps hebt am Schluß seines Buches hervor, daß alle diese Gedankengänge, die eine «Fortschritts»möglichkeit des Heutigen seien, zwar nicht traditionell so zu begründen seien, daß sie gültige Halakha werden könnten; aber diese Anerkennung könne zum Minhag (Brauch) werden, der sich im jüdischen Bereich oft gleicher, wenn nicht größerer Achtung erfreue als das Halakhische. Er meint sogar, daß dies seit Rosenzweig und Buber schon weithin so geworden sei. Zugleich ist aber wichtig, festzuhalten, daß die von ihm aufgezeichnete «jüdische¹⁵ Anerkenntnis, nämlich den

¹⁴ Tatsächlich stehen wir mit solchen Gedankengängen nahe beim mohammedanischen Gottesbegriff, der Allah als Verabsolutierung der Willkür darstellt. Andererseits wird man auch erinnert an die theologische Position, die seinerzeit Troeltsch zur Absolutheitsfrage des Christentums einnahm.

¹⁵ Schoeps, S. 147.

christlichen Zeugnissen Glauben zu schenken, daß außerhalb des Israelbundes und seiner Offenbarung Gott mit der Welt gehandelt und neue Offenbarung stattgefunden hat», zugleich die Einschränkung erfährt, daß diese christliche Offenbarung nicht den mit Israel geschlossenen Bund tangiert, denn sie liege nicht auf der Ebene des Gesetzes der biologischen Erwählung, meint also auch nicht die Auserwählung eines anderen Volkes, sondern sie sei vor sich gegangen auf transvölkischer Ebene, eben als Heilerschließung für die ganze nichtjüdische Menschheit, die ja im Thora-gesetz trotz der Gebote an Noah nicht direkt bedacht worden sei. Diese Anerkennung anderer Bünde außerhalb Israels (sc. des Bundes Christi und ihm entspricht auch Mohammed), fährt er fort, «schließe sogar eine Lücke jüdischer Erkenntnis, da nach jüdischem Glauben nicht nur Israel, sondern die ganze Menschheit Gottes auf den Gottesweg berufen sei¹⁶».

Schoeps spricht dann die Hoffnung aus, daß die Kirche in gleicher Weise doch das *jüdische* Selbstwissen um Gott und seinen Bund als dem Judentum «ausschließlich zuteil gewordenen Wahrheit» anerkennen und das «Gottgewirkte nicht nur im Alten Testament, also in der Zeitform der Vergangenheit, sondern in der nachbiblischen Synagoge, in Israel bis zum heutigen Tage entdecken und wiederfinden möge». Dazu, meint er, bestehe durchaus die Möglichkeit; «denn die Verblendung und Verstocktheit der Juden ist ja im Ernst gar kein notwendiges Dogma der substantiellen Gruppe».

5. Die notwendige Ablehnung der jüdischen Erkenntnis einer doppelten Offenbarungsgewißheit durch die Kirche auf Grund des alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung

Die Erwartung von Schoeps kann und darf die Kirche nicht erfüllen, sie müßte sich dann selbst aufgeben. Sie ist dazu nicht imstande schon auf Grund der Offenbarungsurkunde des Alten Testaments, an dem Israel und die Kirche gemeinsam teilhaben;

¹⁶ Schoeps, S. 153.

denn «die Geschichte des Handelns Gottes mit Israel ist die des Handelns Gottes an aller Welt¹⁷». Der Weg Gottes mit Israel ist schon nach der Verheißung Gottes an Abraham und dann in seiner Entfaltung vor allem nach dem prophetischen Wort der Weg zur Erlösung der Menschheit, also zur Erlösung der Völker und Israels. Der Endpunkt der alttestamentlichen Offenbarung ist die Verheißung und Erwartung des Messias. Er wird erwartet und erhofft als Heil aller Menschen, als Heil für Israel und für die Völker. Mit seiner von ihm dargelegten Erklärung der Anerkennung der Kirche durch das Judentum bricht Israel, wie Schoeps richtig gegen Buber einwendet, ein Stück des Absolutheitscharakters der göttlichen Offenbarung an Israel heraus. Dies muß zu ihrer Relativierung führen, weil es eine doppelte Wahrheit nicht gibt. Tatsächlich erschien darum auch folgerichtig neben dem Christentum der Islam als mögliche Verwirklichung eines Gottesbundes, ohne daß diese Gottesbünde mit Israel tangieren. Es ist dann schließlich auch nicht einzusehen, warum man gerade bei diesen beiden außerjüdischen Religionen unbedingt stehen bleiben und damit die Reihe abschließen soll. So müssen wir Israel ernsthaft fragen, ob es nicht sich selbst aufgibt, wenn Gott auch außerhalb Israels sich bezeugt, ohne daß es selbst an dieser Gottesoffenbarung irgendwie beteiligt ist.

Das Heil Israels und der Völker wird endgeschichtlich wirklich mit dem Kommen des Messias. Er bringt das Aufhören der Galutleiden für Israel und die Freiheit der ganzen Welt. Durch die Anerkennung zweier unabhängiger Gottesbünde schiebt Israel ein Offenbarungsgeschehen Gottes in die Mitte ein, was sich unseres Erachtens mit dieser Offenbarungsgewißheit Israels nicht verträgt. Fast möchte man sagen, daß Schoeps hier selbst eine Beunruhigung empfindet; denn er schließt seine Ausführungen in der Zeitschrift «Unterwegs» mit den Sätzen ab: «Die Kirche Jesu Christi hat von ihrem Herrn und Heiland kein Bildnis aufbewahrt. Wenn morgen Jesus wiederkäme, würde ihn von Angesicht kein Christ erkennen können. Aber es könnte wohl sein, daß der, der am

¹⁷ So drückt es Dittmann in der Zeitschrift «Unterwegs» aus in seiner Stellungnahme zu Schoeps. *Unterwegs*, 1948, III, S. 9.

Ende der Tage kommt, der die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, *dasselbe* Antlitz trägt.» Man hat den Eindruck, es dränge sich ihm unbewußt oder bewußt doch die Einheit beider Offenbarungen mit innerer Notwendigkeit auf.

Israel muß sich ernsthaft auf Grund der Aussagen des Alten Testaments prüfen, ob nicht seine Position tatsächlich wieder jenen merkwürdig schwebenden Charakter offenbart, der uns so unbefriedigt läßt und um Israels willen immer wieder schmerzt. Es müßte daher noch einmal die Rede des Stephanus gehalten werden, der darauf aufmerksam macht, daß Gott stets vorwärtsdrängt zu dem endgeschichtlichen Ziel seines Heilsratschlusses mit der Menschheit, während die Menschen aber, ihm widerstrebend, immer unter Verabsolutierung ihres Standpunktes stehen bleiben wollen.

Vom Neuen Testament aus müssen wir sagen: Wir können Israels theologische Position nicht annehmen, es sei denn, daß wir Jesus Christus in seinen Selbstaussagen und in der von ihm beanspruchten religiösen Autorität verneinen wollten. Wir können es nicht um seines Selbstzeugnisses willen, von dem wir durch den Heiligen Geist innerlich überführt sind.

Wir können es auch nicht um Israels willen, weil Jesus sich in seinem Erdenleben als der Messias Israels in göttlicher Beschränkung gesandt wußte, «zu den verlorenen Schafen Israels», gerade und vornehmlich zu ihnen und für sie. Man denke auch daran, welche Diskussion einst in der evangelischen Theologie über die Frage entbrannt war, ob die Heidenmission während seiner Erdentage in Jesu Gesichtskreis gelegen und ob er sie überhaupt gewollt habe. Tatsächlich ist das modern-religiöse Judentum durch diese seine theologische Konzeption des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum in eine noch größere Entfernung von Jesus, wie ihn das Neue Testament uns bezeugt, hineingeraten. Diese seine Auffassung muß ihn für sie noch rätselhafter machen.

Als Nikodemus von seinem Leiden und Sterben hört, läßt Asch in seinem Roman ihn bekennen: «Siehe die Größe des Gerechten!» und ihn dann beten: «Nimm die Seele des Gerechten als reines Opfer hin..., Vater im Himmel, du weißt, daß unsere Hände dieses Blut nicht vergossen haben. Wir und unsere Kinder sind

ohne Schuld.» Wie kommt Asch dazu, in diesem Zusammenhang diese Worte so zu formen? Äußerer Grund dafür ist, das jüdische Volk in seiner Gesamtheit und zumal das pharisäische Rabbinentum reinzuwaschen und Pilatus und die Hohenpriester mitsamt der Partei der Sadduzäer mit Jesu Tötung allein zu belasten. Aber man wird von dem Empfinden nicht frei, als dränge sich ihm hier aus der Tiefe seines Bewußtseins diese Gedankenbewegung auf, die das Bibelwort in sein Gegenteil umformt. Dürfen wir fortfahren und sagen: hier macht sich im Hintergrund ein selbstbiographisches Moment geltend? Auch Nikodemus' Endurteil über Jesus lautet: «Wer den Tod erlitten hat, damit der Name Gottes geheiligt werde, ist ein Märtyrer und eine reine Seele¹⁸.» Auch hilft es nicht über unsere Frage hinweg: Wie wird der Sprung gewonnen, der diese Beurteilung Jesu zusammen sieht mit der anderen, die er ebenfalls Nikodemus ja aussprechen läßt, daß er der Messias für die Völker sei? — Asch bleibt uns hierfür die Antwort schuldig. —

Die Kirche hat seit dem Tage ihrer Entstehung das Problem der doppelten Offenbarungsgewißheit sehr ernst genommen. Man lese dazu Oepke «Das neue Volk Gottes¹⁹». Wir finden das Problem zweier Gottesvölker in der jüngern Gemeinde Jesu bald in ernsthafter Form. Man anerkennt die israelitische Religion der vorchristlichen Zeit als Bundesreligion, das heißt sie beruht auf der Voraussetzung, daß Gott sich Israel von allen Völkern zum besonderen Eigentum erwählt habe (Ex. 19, 4ff.). Aber das Christentum betrachtet sich als die Erfüllung des Alten Bundes. Die Synagoge hat aber den Anspruch, Gottes Volk zu sein, nicht aufgegeben. Zwei Gottesvölker aber sind undenkbar, eben weil Gott einer ist und seine Offenbarung die eine ist. So kommt es in der Frühzeit der Kirche zur Lehre der Verwerfung, da der Lebensraum des neuen Gottesvolkes abhängig ist von der Verwerfung des alten. Aber diese Verwerfung ist nicht abhängig von der Annullierung der alttestamentlichen Offenbarung: «Altes Testament, Kirche und Synagoge stehen daher in einem völlig einzigartigen, in der

¹⁸ Asch, a. a. O., S. 693.

¹⁹ Oepke, Albrecht: «Das neue Volk Gottes», Verlag Bertelsmann, Güterslohn 1950.

gesamten Religionsgeschichte sich nicht wiederholenden dialektischen Dreiecksverhältnis», sagt Oepke²⁰.

Zur Begründung des Anspruches der Kirche vor der Synagoge dienen verschiedene Gesichtspunkte. Es seien hier nur genannt vor allem das Überbietungsmotiv, Erfüllungsmotiv, Absolutheitsmotiv und Abfallsmotiv. Oepke gibt, nachdem er diese Motive für den Hebräer- und Barnabasbrief aufgewiesen hat, eine Tabelle dieser Motivsetzungen auch für die Synopse, Paulus, Johannes und Apostelgeschichte²¹. Mit Beschämung stellen wir fest, wie die Kirche im Laufe ihrer Geschichte sich von antisemitischen (anti-judaistischen) Zeitströmungen hat fortreißen lassen. Aber Oepke sagt abschließend mit Recht: «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 verschafft²².»

Um so mehr haben wir zu beherzigen, daß wir unseren Standpunkt allein von der Offenbarung her einnehmen, wenn wir ein rechtes Urteil über die theologische Position der modernen jüdischen Theologie gewinnen wollen. Darum müssen wir stehen bleiben bei dem Zeugnis des Neuen Testaments auf Grund von Jesu Selbstbewußtsein: Nach dem Evangelium haben wir Jesus Christus zu bezeugen als das Heil der Menschheit und vornehmlich als den Messias Israels.

6. Die christliche Deutung der Galutleiden Israels angesichts seiner Erwählungsgewißheit

Die Kirche kann nicht anders, sie muß Israel Jesus als seinen Messias bezeugen. Dabei stehen wir in Ehrfurcht still vor dem Geheimnis Israels, das, wie Buber sagt, «von innen her» von seiner Erwählung weiß und sie trotz aller Galutleiden festzuhalten vermag. Denn hier schaut uns das letzte Geheimnis Israels an, das

²⁰ Oepke, S. 42f.

²¹ Oepke, a. a. O., S. 471f., 474.

²² Oepke, S. 477.

seit fast zweitausend Jahren vornehmlich inmitten der christlichen Welt lebt. Gerade diese Tatsache sagt uns, daß Israel und Kirche sich gegenseitig etwas zu sagen haben und sich gegenseitig in Frage stellen.

Wir fragen darum ernsthaft: Wird nicht ob der ungebrochenen Erwählungsgewißheit Israels angesichts seiner Galutleiden unser Bewußtsein von der Einzigkeit der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus widerlegt? Wir fragen so, obwohl wir schon bei der Auseinandersetzung mit der von Israel bezogenen theologischen Position angesichts seines Zeugnisses über sein Galutleiden ernsthafte Einwände ihm gegenüber zu erheben hatten. Was haben wir also zu sagen zu Israels Galutleiden angesichts seiner ungebrochenen Erlösungsgewißheit?

Die einfache Gegenüberstellung: Israel gleich verworfenes Gottesvolk und die Kirche, als Volk des neuen Bundes, die Erbin des alten Gottesvolkes, hinterläßt bei Anerkennung dieses Tatbestandes, der von Jesus Christus her gilt, dennoch für uns ein unbefriedigtes Empfinden, als sei hiermit angesichts der Tatsache der ungebrochenen Erwählungsgewißheit des heutigen Israels nicht alles zureichend umschrieben.

Israel trägt nach Buber ein Wissen um die «vorbehaltene Erlösung».

Wir empfinden aber, daß die Erklärung der Tatsache der Tempelzerstörung und die Zerstreuung unter die Völker in der Schwebe bleiben. Auch wenn unter Verlust des Tempels als geistiger Mitte die geistige Einheit im Gesetz vertieft wurde, wurde folgerichtig Buber zur Annahme einer doppelten Offenbarungsgewißheit innerlich weitergeführt. Wenn er dann die Galutleiden als Gericht Gottes, als ein transzendentes Geschehen ansehen muß, das «in der Wirklichkeit des Raumes zwischen Gott und Israel» vorgeht, aber in allem Gericht doch ein merkwürdiges Gehaltensein durch Gott wahrnimmt, dann wird man an Kierkegaards Wort erinnert, der dem Nebeneinander von Gericht und Gehaltensein Israels durch Gott mit den Worten Ausdruck verleiht: «Das jüdische Volk bleibt stehen in der Situation des Untergangs, ausdrückend den Untergang. Dieses ist göttliches Honneur für Christus und die Geschichte. Das Wunderbare und Ergreifende darin ist, daß die Vor-

sehung darüber wachen muß, beständig ein Volk auf demselben Punkt zu erhalten: des Untergangs. Und dieses Jahrhundert für Jahrhundert, wie in einem ewigen Kehrreim den Respektsausdruck für Christus wiederholend.»

Buber kann die Deutung Kierkegaards, daß diese «Situation des Untergangs» und Israels Gehaltensein im Gericht einen «Respektsausdruck für Christus» darstelle, nicht zugeben. Andererseits suchen wir bei ihm für Israels Schicksalführung vergeblich eine zureichende Erklärung, worin sein «tausendmal von Gott Abgefallensein» besteht und seinen klaren Ausdruck findet. Dies bleibt auch bei ihm in der Schweben.

Wir meinen, das Wissen Israels, von Gott nicht verworfen zu sein, ist die Widerspiegelung der Treue Gottes, der sein Wort «nicht hinfallen läßt» und in allem Gericht und in aller Verwerfung dennoch das Gericht nicht sein letztes Wort sein läßt. Dann würde der «Schwebezustand» sich daraus erklären, daß das «seltsam hoch Mysterium» Israel darin seine «Weisheit» hat, daß «Er kommt», eben daß am Ende der Tage der von Israel verworfene Messias Jesus Christus kommt und ganz Israel rettet. Wir stehen dann bei Röm. 11, 25f. Damit sind wir wieder bei Schoeps' Sätzen aus der Zeitschrift «Unterwegs» gelandet, die die Möglichkeit aussprechen zu sollen meinten, daß Israels erwarteter Messias und der von der Kirche erwartete wiederkommende Herr die gleichen Züge des Antlitzes tragen können. In seinem Buche über das jüdisch-christliche Religionsgespräch finden wir diesen Gedanken, wenn auch anders ausgedrückt, wieder. Er glaubt sagen zu dürfen, daß die Verblendung und Verstocktheit der Juden im Ernst gar «kein notwendiges Dogma der substantiellen Gruppe» sei, sondern ein menschlicher Urteilsschluß, der berichtigt werden kann. Und er fährt fort: «Bestehen bleibt dann immer noch der wesentliche Streit des in der dogmatischen Aussage Gemeinten, nämlich daß das Ende der Tage erst dann kommen wird, wenn ‚alter Bund‘ und ‚neuer Bund‘ ein Bund geworden sind²³.» Doch Schoeps bleibt uns die Erklärung schuldig, inwiefern diese Möglichkeit besteht, da er ja zuvor die beiden Bünde ohne Tangente gesehen und diese

²³ Schoeps, S. 154.

sogar heftig bestritten hatte. Alle seine Sätze weisen eine klaffende Lücke auf, wenn man die Berührung beider «Bünde», des Alten Bundes mit Israel und des Neuen Bundes mit der Kirche, für dieses Weltzeitalter bestreitet.

So werden wir zu der Frage zurückgeführt, ob Israel nicht doch die Lösung für sein Geheimnis darin zu erkennen hat, daß «Er kommt». Nur so kommt der Schwebekarakter seiner Existenz zur inneren Lösung. Dann wird es seine Führung seit Christi Tod, die Galut Romi, als «Respektausdruck für Christus» empfinden.

Wenn Buber sagt, daß er eine «Zäsur der Geschichte» nicht wahrzunehmen vermöge und auch eine «Vorwegnahme» vollzogener Welterlösung zu irgendeinem Teil, etwa ein «Schon-erlöst-Sein der Seele» nicht fassen könne, so beschreibt er damit die für ihn bestehende Uneinsichtigkeit christlichen Glaubenslebens, das von einem Haben und Nichthaben des Glaubens zugleich weiß, aber, «wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung», zugleich dessen gewiß ist, daß einst wir das Haben anders haben, eben dann, wenn aus Glauben Schauen wird, «denn wir wissen, daß wir, wenn Er sichtbar geworden sein wird, wir Ihm gleich sein werden; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist» (1. Joh. 3, 2). Dies müssen wir Israel immer wieder bezeugen. Wir müssen ihm daher die «Unruhe» sein in seinem Fragen nach dem Verhältnis zwischen Israel und Kirche, und das ist nichts anderes als die Frage nach dem Jesus von Nazareth. Wir müssen ihm sagen, daß sein Aufbehaltensein in allen Galutleiden und in seiner Erwählungsgewißheit seine letzte Erklärung findet in der Treue Gottes, dessen Wort nicht «hinfällt», und die ihren Sinn findet in dem Gekommensein Jesu Christi und in seinem einstigen Kommen am Ende der Tage. So ist sein Schwebezustand Gericht um Jesu Christi willen, «Honneur für Christus», und zugleich Hinweis auf die kommende Erlösung, wenn dieser wiederkommt in Herrlichkeit und dann «ganz Israel gerettet wird». Wir müssen Israel sagen, daß dies tatsächlich sein letztes Geheimnis ist. Solange ihm dafür der Sinn verschlossen bleibt, kann es sich selbst nicht zureichend verstehen und die ihm aufgewiesenen Fragen nicht beantworten. So müssen wir ihm auch sagen, daß das ganze Alte Testament Christus meint, auch wenn wir zugleich zugeben, daß um der Treue Gottes willen Israel im

Gehaltensein des Gerichtes der Galutleiden geheimnisvoll auf eine uns nicht erklärbare Weise am Alten Testament teilhat.

Jesus spricht angesichts Jerusalem von einem «Nicht-Wollen» (Matth. 23, 37–39). Bei Schalom Asch lesen wir in seinem Jesusroman die Worte: «Seit den Tagen unseres Vaters Abraham hat unser Volk mehr von Versprechungen als von Erfüllungen gelebt. Ich zweifle, ob es überhaupt seine Träume zu verwirklichen wünscht²⁴.» Liegt hier ein Selbstbekenntnis im Hintergrunde? Worin hat dieser Zweifel seinen Grund, der Israel vor der Verwirklichung seiner Verheißung zurückschrecken oder ihr gegenüber wenigstens eine innere Zurückhaltung empfinden läßt? Das Stuttgarter Gespräch mit Karl Ludwig Schmidt von 1933 schloß Buber mit den Worten ab: «Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüberfahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann gehe ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofsgewirre zu der herrlichen Harmonie empor. Mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt, man hat nur die Steine und die Asche von den Steinen, man hat die Asche, wie sie sich auch noch so verflüchtigt hat, man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raume dieses Planeten, aber als Leiblichkeit in meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hin.

Ich habe dagestanden. Ich war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist die Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraumes nicht abbringen. Nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Ich habe dagestanden und habe alles selber erfahren, mir ist

²⁴ Asch, S. 200.

aller Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht. Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber aufgekündigt ist mir nicht.»

Wie sollen wir diese seine Worte, die wir nur mit Ergriffenheit vernehmen, deuten? Hier umwandelt einer in Sehnsucht die sichtbar gewordene Harmonie der Kirche, die «Ganzheit» mit vollkommener Freude, um dann mit Aufbietung letzter innerer Energie in der «Gotteszeit Israels» zu bleiben, «hingestürzt am Boden». Es ist wie ein verhaltener Schrei, wenn es dann zum Schluß dreimal heißt: «Aber aufgekündigt ist mir nicht.»

Nicht minder ergreifend sind die Worte von Bertha Lask. Sie schreibt: «Jesus war eine Inkarnation der jüdischen Religiosität. Er strebte in Leben und Lehre nach dem absolut Unmöglichen und nach völliger Selbsthingabe und gleichzeitig nach Selbstbewahrung. Die Selbsthingabe aber, die gefordert wird, ist eine so vollkommene, daß sie Selbstbewahrung ausschließt... Das moderne Europa existierte nicht, hätte Europa mit dem Christentum Ernst gemacht. Aber kein europäisches Volk hat dies je getan. Darum haben die Juden immer das Christentum von sich ferngehalten, da sie es nicht ertragen konnten. Sie als einziges unter allen Völkern hätten mit dem Christentum Ernst gemacht und damit sich selbst vernichtet.» Empfindet hier Bertha Lask deutlich, daß Jesus zwar von ihrem eigenen Fleisch und Blut ist und doch etwas in ihm wohnt, das Israel zurückstößt, als sei er sein Feind? Schoeps sagt einmal: «Auch das Judentum selbst trägt die Möglichkeit baalischen Selbstverständnisses von der Sinai-Gesetzgebung bis zum letzten Zionistenkongreß in sich. Dann immer wird der Abfall zu Baal akut, wenn das Bekenntnis zum ewigen Gott, zur Ewigkeit des eigenen Volkes und seine — welches Mißverständnis — auserwählten Blutes sich Bahn bricht²⁵.» Bertha Lask sowie die Sätze von Schoeps führen uns nahe an das Wort des Kaiphas heran: «Ihr wißt nichts, bedenkt auch nicht, daß es für Euch

²⁵ Schoeps, «Der moderne Mensch und die Verkündigung der Religionen». Atharva-Verlag, Berlin und Frankfurt a. M. 1948, S. 29.

besser ist, daß ein einziger Mensch für das Wohl des Volkes sterbe und nicht das ganze Volk verderbe.» Liegt hier Israels Versuchung, die es nicht zu Christus kommen läßt? Merkwürdigerweise finden wir immer wieder auch in der modernen jüdischen Theologie den Gedanken anklingen, daß Jesus das jüdische Volk zerstöre, wenn Israel ihm Raum geben würde. Um so ernsthafter muß dann die Kirche Jesus Christus als das Heil Israels bezeugen. Jesus selbst sagt: «Ihr durchsucht die Bibelsprüche, weil ihr meint, in ihnen das ewige Leben zu haben. Und sie sind es, die von mir zeugen.» Aber er muß klagen: «Und ihr wollt nicht zu mir kommen, um *Leben* zu haben» (Joh. 5, 39f.). Jesus nimmt Israel nicht das Leben, sondern er verheißt es ihm. Dies ist zugleich jene Stelle im Johannesevangelium, in der Jesus abschließend sagt: «Wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr mir glauben; denn über mich schreibt er» (Joh. 5, 46). Jesus sagt daher den Juden, daß sie vergeblich ihre Hoffnung auf Moses setzen, wenn sie die Thora nicht als Hinweis auf ihn verstehen.

7. Das Zeugnis der Kirche angesichts der Jesus Christus ablehnenden Haltung Israels

Durch fast zweitausend Jahre verharret Israel in seiner Jesus Christus ablehnenden, somit a- und antichristologischen Haltung, und durch all die Jahrhunderte hindurch kreist seit Jesu Kreuzestod das Religionsgespräch zwischen Israel und Kirche um die gleichen Fragen, oder, besser gesagt, um die einzige Frage: um Jesus Christus. Schoeps' Buch über das jüdisch-christliche Religionsgespräch gibt uns dafür den erschütternden Beleg. Er selbst hebt für das Gespräch als wesentlich vier Punkte hervor, die immer wieder die Kirche als Behauptung aufgestellt habe und die von den Juden aller Zeiten und aller Jahrhunderte aufs bitterste bestritten würden. Er formuliert diese vier Punkte so: «1. Der in Gen. 49, 10 und Jes. 53 und an zahlreichen anderen Stellen der Schrift geweissagte Messias sei Jesus von Nazareth gewesen, der unter Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen ist. 2. Die Auserwählung Israels sei seit der Ablehnung und Kreuzigung des erschienenen Messias Jesus aus Nazareth auf die christliche Kirche übergegan-

gen, die Kirche heiße nunmehr das wahre Israel. 3. Die Straffolge für die Kreuzigung sei die Zerstörung des Tempels als Ausdruck der von Gott her erfolgten Verwerfung des Volkes Israel, das ob seiner Verstockung unerlöst durch die Welt irren müsse bis zur Wiederkunft des Herrn. Alsdann wird die Flle Israels sich bekehren und eingehen in die Erkenntnis Jesu und durch ihn Erlösung finden. 4. Das jüdische Gesetz sei laut dem Zeugnis des Apostels Paulus durch den Glauben an die neue Offenbarung aufgehoben²⁶.»

Wir können einwenden, daß der zweite und vierte Punkt durch Schoeps eine ungeschickte und nicht zureichende Formulierung gefunden hat. Den zweiten Punkt haben wir im vorangehenden Teil erörtert. Die Formulierung des vierten Punktes enthält das ganze Mißverstehen Israels über des Paulus Stellung zum Gesetz. Wenn sich Israel beklagt, daß wir seine Stellung zum Gesetz falsch beurteilen, so müssen wir hier Israel bitten, doch aus der Stellung des Paulus zum Gesetz auch herauszuhören, wie alle seine Ableitungen ein letztes absolutes Ernstnehmen des Gesetzes als Offenbarung Gottes verraten. Er hat den schwebenden Charakter aller Darlegungen Israels zum Gesetz wahrhaft überwunden, und er darf für sich mit Recht in Anspruch nehmen: «Wir richten das Gesetz auf» (Röm. 3, 20. 31). Das Gesetz ist durch den Glauben nicht aufgehoben, sondern im Gehorsam des Glaubens ernstgenommen. Darum gilt es wie einst um das innere Verständnis zu ringen, daß auf der einen Seite zwar die religiöse Grundlage der Frömmigkeit nicht mehr das Gesetz ist, sondern der Glaube an Jesus Christus, auf der anderen Seite aber «der Glaube durch die Liebe wirksam wird» («am Werken ist») (Gal. 5, 6), so daß mit dem Glauben das Gesetz zur wahren Erfüllung kommt. So geht es auch in der Frage um das Gesetz letztthin einzig um die Christusfrage, um die Erkenntnis, daß Jesus als der Messias in diesem Sinne «des Gesetzes Ziel» ist (Röm. 10, 4). So wird dieser vierte Punkt der Auseinandersetzung zwischen Israel und Kirche mitentschieden und mitbeantwortet mit dem ersten Punkt, daß Jesus von Nazareth der Messias ist.

²⁶ Schoeps, S. 26.

Dafür hat schon das Gespräch Israels mit Stephanus den Beweis geliefert, in welchem erstmalig beiden Gesprächspartnern die grundsätzlich andere religiöse Haltung voll zum Bewußtsein kam. Es ging in dem Streitgespräch mit Stephanus um Tempel und Gesetz. Das Gespräch um den Tempel mußte anheben, weil «viele Priester dem Glauben gehorsam» wurden (Apg. 6, 7). Damit war die Frage aufgerollt, wo die wahre Versöhnung gewonnen würde, durch die Versöhnungsveranstaltung im Tempel oder durch Jesu Opfertod am Kreuz. Stephanus macht in seiner Rede darauf aufmerksam, daß Israel in der Gefahr stehe, einer falschen Verabsolutierung seines Tempels zu erliegen. Der Hebräerbrief zeigt die Entfaltung des Tempelgesprächs, daß die wahre Gottesgemeinschaft verbürgt ist in dem, der als der wahre Hohepriester und als das wahre Opferlamm von sich selber sagt: «Hier ist mehr denn der Tempel.»

Stephanus' andere Ausführungen in seiner Rede besagen, wie wir schon andeuteten, daß in der Stellung zu Moses und seinem Gesetz offenbar wurde, daß das Ziel des Gesetzes, der Gehorsam vor Gott, nicht erfaßt wurde und Israel daher nicht den Zugang findet zu dem, auf den Moses hinwies und auf dessen Worte sie hören sollten: Apg. 7, 37–39: «Dieser ist der Moses, der den Söhnen Israels gesagt hat: Gott wird euch einen Propheten aus euren Brüdern wie mich erwecken. Dieser ist der, der bei der Versammlung in der Wüste bei dem Engel war, der zu ihm auf dem Berge Sinai redete und bei unseren Vätern, der lebendige Worte empfing, um sie uns zu geben. Ihm wollten unsere Väter nicht gehorsam werden.» Wenn dann der ernste Schluß lautet: «Ihr widerstrebtet dem Heiligen Geist immer, wie eure Väter so auch ihr. . . Ihr habt das Gesetz durch den Befehl der Engel erhalten und habt es nicht gehalten», so liefert Stephanus damit einen einzigartigen Beweis, daß der Glaube nicht «Abrogierung» des Gesetzes ist, sondern wirklich und tatsächlich die «Aufrichtung des Gesetzes» darstellt. Paulus steht auf den Schultern des Stephanus; sein Römer- und Galaterbrief ist nur die Entfaltung dessen, was Stephanus verfochten hatte. Dieses «Hören», das er fordert, wird «im Geist gewonnen»; und nur wenn dieses «Hören im Geiste» da ist, hat Israel wirklich mit dem Gesetz Verbindung im Geist und wird erfahren,

daß Jesus in Joh. 5 recht hat, daß Israel in ihm das Leben hat, auch das wahre Leben im Gesetz.

Aber, wir müssen uns ernsthaft fragen, wie wir Israel unser Zeugnis glaubhaft machen können. — Als Buber in seinem Schlußwort des Stuttgarter Gespräches vom Wormser Dom und vom jüdischen Friedhof sprach, fuhr er fort: «Wenn die christliche Kirche christlicher wäre, wenn die Christen mehr erfüllten, wenn sie nicht mit sich selber rechten müßten, dann würde, meint Karl Ludwig Schmidt, eine schärfere Auseinandersetzung zwischen ihnen und uns kommen. Wenn das Judentum wieder Israel würde, wenn aus der Larve das heilige Antlitz hervorträte, dann gäbe es, erwidere ich, wohl die Scheidung unabgeschwächt, aber keine schärfere Auseinandersetzung zwischen uns und der Kirche, vielmehr etwa ganz anderes, das heute noch unaussprechlich ist²⁷.» Karl Ludwig Schmidt hat recht, wenn er sagt, daß die Auseinandersetzung mit Israel schärfer würde, wenn die Kirche ihre Bestimmung mehr erfüllte. Man darf vielleicht so sagen: Wenn die Kirche lebendig ist, wird in ihr auch das Gespräch über Israel lebendig, und nicht nur *über* Israel, sondern notwendig dann auch *mit* Israel. Dies ist deshalb der Fall, weil dann die Kirche nicht mehr das Hindernis ist, daß es zu klarer Erkenntnis Gottes im Angesicht Jesu Christi kommt, entsprechend dem Worte des Paulus aus 2. Kor. 4, 6: «Gott ist es, der gesagt hat: Aus der Finsternis wird Licht aufleuchten, der Licht in unseren Herzen schuf zur Helle der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte des Christus.» Noch jüngst hat der Judenchrist Jakob Jocz durch sein Buch «The Jewish People and Jesus Christ» darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus Christus darum für sein eigenes Volk ein Fremder wurde, «just because of the Church», gerade um der Kirche willen. Er selbst schränkt zwar die Tragweite seiner Sätze dadurch ein, daß er zugleich zugesteht, daß in der Göttlichkeit Jesu für den Juden das Haupthindernis beruhe, Christ zu werden, da noch immer von den Juden ein Messias als Nationalheld (national hero) angesehen werde²⁸; dennoch haben wir uns immer zu

²⁷ Schoeps, S. 146.

²⁸ London S. P. G. 1949; vgl. auch die Besprechung des Buches in der Intern. Review of Mission, 1951, I., S. 106—108.

fragen, warum die Kirche und inwiefern die Kirche ein Hindernis für Israel wird, zu Jesus als seinem Messias zu kommen.

Israels Galutleiden dauern fort. Sie werden auch nicht abgelöst durch die Aufrichtung des Staates Israel, auch wenn es sieghaft hieß: «Wir sind der Knechtschaft letztes Geschlecht, das erste Geschlecht der Freiheit²⁹.»

Wir können fragen, ob etwa durch den neuen Staat Israel tatsächlich «das Judentum wieder Israel» wird und «aus seiner Larve das heilige Antlitz hervortritt», ob also die Rückkehr Israels in das Land seiner Väter die «Teschuba» bedeuten könnte, so daß das wahre Gesicht Israels wieder auftaucht, das die Völker durch ihre antisemitische Haltung verzerrt haben. Aber wir müssen doch zur gleichen Zeit sagen, daß Israels Nationalismus ihm zu einer großen Versuchung werden kann, zum «baalischen Mißverständnis», wie Schoeps es nannte, daß also das Bekenntnis zum ewigen Gott abgeleitet zum Bekenntnis zur Ewigkeit des eigenen Volkes und seines auserwählten Blutes. Wir meinen, daß das wahre Antlitz Israels erst dann wieder hervortritt —, ob im aufgerichteten Staate Israel oder in der Zerstreung — wenn der «Ruach» Gottes, der «Geistbraus Gottes», über Israel kommt, wie Schalom ben Chorin mit dem Blick auf Hesekiel 37 sagte.

Für die christliche Kirche aber sollte die Aufrichtung des Staates Israel immer eine Erinnerung sein, daß sie die Verzweiflungstat Israels darstellt, um der Verknechtung durch die Völker zu ent-rinnen³⁰. Der Staat Israel ist nicht zuletzt die Antwort auf die furchtbare Katastrophe, die über Israel mit dem Dritten Reich hereinbrach³¹. Die Kirche kommt nicht darum herum, dies Israel zu bekennen und damit das verhängnisvolle dumpfe Schweigen

²⁹ Flugblatt Nr. 5708 von 1948.

³⁰ So sagt Bergson einmal: «Meine Meditationen haben mich näher und näher an den Katholizismus geführt, in dem ich die volle Erfüllung des Judentums sehe. Ich würde ein Konvertit geworden sein, hätte ich nicht seit Jahren die erschreckende Woge des Antisemitismus ansteigen sehen, die die Welt überschwemmen wird, größtenteils leider durch Schuld einer gewissen Zahl von Juden, die ganz ohne moralischen Sinn sind. Ich habe den Wunsch, unter denen zu bleiben, die morgen die Verfolgten sein werden.» Aus Guttman, a. a. O., S. 23.

³¹ Man denke an den Eichmannprozeß.

zu durchbrechen, das auch das Verhältnis zwischen Kirche und Israel belastet.

Israel meint: «Hat eine Mutter im achten Monat Schmerzen, so müssen wir den Arzt rufen, denn es ist etwas nicht in Ordnung. Im neunten Monat sind die Schmerzen ein Zeichen, daß Gott Großes vorhat und auf unser Heil sinnt. So wollen wir unsere großen Schmerzen als solche des neunten Monats nehmen³².» Sind die Nöte Israels, die es in den letzten Jahrzehnten in der Galut auf sich nehmen mußte und auch noch jetzt bei dem wachsenden Antisemitismus aller Völker weiter zu ertragen hat, mitsamt den Nöten, die das Aufbauwerk in Palästina mit sich bringt, «Schmerzen des neunten Monats», Hinweis auf die letzte Erlösung? Die Kirche muß ihm bekennen, daß die «Schmerzen des neunten Monats» als Zeichen der endgültigen Erlösung erst dann kommen, wenn Jesu Wort Matth. 23, 29 sich an ihm erfüllt: «Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet ist der, der im Namen des Herrn kommt!» Gerade heute müssen wir ihm bekennen: «War in der Galut die Gefahr der Erstarrung hinter hohen Mauern die eigentliche Gefahr, so ist nun die entscheidende Frage, ob sie überwunden werden kann, nicht aus einem falschen Idealismus, einer Empörung gegen Gottes Gebot, sondern aus der Tiefe des biblischen Glaubens. Echter biblischer Glaube ist auf den Gedanken an den ewigen Bund Gottes mit seinem Volk gegründet³³. Er findet allein seine Erfüllung in dem Messias Jesus von Nazareth. Ein Gespräch zwischen Israel und Kirche muß dieser entscheidenden Frage Raum geben, sonst bleiben wir in einer humanen Begegnung hängen, die dann leicht der Wahrheitsfrage ausweicht.

Wir aber bekennen zugleich, daß nur die christliche Lehre wieder gutmachen kann, was die christliche Lehre an Schaden angerichtet hat, wie es einmal ein Katholik ausgedrückt hat. Wir müssen uns also immer wieder fragen, wenn wir einem Gliede Israels begegnen, ob wir ihm gegenüberstehen im Bewußtsein unserer christlichen Verantwortung, wie sie uns Paulus im 2. Kor. 4, 6

³² Maas, Skizzen einer Fahrt nach Israel, Karlsruhe, Ev. Presseverband, 1950, S. 64.

³³ Maas, a. a. O., S. 67f.

vorhält. Nur wenn in unserm Herzen die Liebe Christi lebendig ist und den Sieg über uns gewonnen hat, können wir die Hoffnung haben, daß unser Zeugnis glaubhaft erscheint. Dann wissen wir auch, daß wir als Kirche Jesu Christi gegenüber Israel tatsächlich zum Zeugnis verpflichtet sind und uns von ihm nicht befreien dürfen. Wir sind geneigt, dies zu tun und damit zu rechtfertigen, daß ein solcher Dienst an Israel, ihm Jesus Christus als seinen Messias zu bezeugen, eine eigenwillige Vorwegnahme dessen sei, was erst mit der Wiederkunft Christi wirksam geschehen könne. Man handle somit dem Ratschluß Gottes zuwider, der Israels Errettung erst der Endzeit vorbehalten habe. Eine solche Einstellung heißt, den Stimmen aus der modernen jüdischen Theologie recht geben, daß Jesus für diese Weltzeit wohl der Messias der Völker, aber nicht Israels sei. Wir würden auch Franz Werfel einräumen, daß er mit Recht für sich die Taufe abgelehnt habe, weil ihre Übernahme «einer Verwerflichkeit des Desertierens aus einem Gottesvolk» gleichkomme, als wolle er «in Willkür sein historisches Leiden unterbrechen». Paulus zog aus seinem Satz Röm. 11, 25f., daß erst die Wiederkunft Christi die Rettung für ganz Israel herbeiführe, nicht diese Folgerung, sondern gerade als Heidenmissionar war er der größte Missionar seines eigenen Volkes. Darum preist er auch sein Heidenapostolat, daß es dazu diene, «ob ich wohl, die mein Fleisch sind, zum Eifer reize und einige von ihnen rette» (Röm. 11, 14).

Jeder Christ aus Israel ist tatsächlich ein von Gott aufgerichtetes Zeichen für die Kirche und für Israel, daß über Israel unwiderruflich die Verheißung Gottes steht, bis Gott es in seiner Gesamtheit zu seinem Heil führt. Jeder Christ aus Israel bezeugt aber auch, der Kirche und seinem Volk, daß sein jetziger Zustand zwar nicht Aufhebung und Abschaffung des Gottesbundes mit seinem Volk bedeutet, wohl aber Unterbrechung der Gnadenverbindung mit dem Volksganzen um Jesu Christi willen. Gerade darum wird auch der Judenchrist von Israel stets als «meschumid», als Verräter an der Sache Israels, empfunden, eben weil der Judenchrist durch seine Existenz für Israel ein Mahner wird, seine geistige Existenz zu überprüfen. Der Judenchrist stellt am wirksamsten Israels Position in Frage.

Die Schwierigkeit der Aufgabe der Judenmission, oder besser die Schwierigkeit der Aufgabe des Zeugnisses der Kirche vor Israel ist kein Beweis ihrer Unangemessenheit. Sie ist nur ein Hinweis darauf, daß — wie bei jedem Zeugnis — allein entscheidend ist, daß der lebendige Christus sich dazu bezeugt durch den Heiligen Geist.

Darum bleibt auch der Kirche die Gebetspflicht für Israel aufgetragen. Ein altkirchlicher Abendsegen lautet: «Von Israel nimm dein Gericht.» Unsere allgemeinen Kirchengebete sollten die Bitte nicht unterschlagen: «Segne auch die Predigt des Evangeliums unter Juden und Heiden, auf daß bald die Fülle der Heiden eingeht und auch Israel sich bekehrt und selig wird!»

DIE RABBINISCHE EXEGESE MESSIANISCHER SCHRIFTSTELLEN

Von KURT HRUBY, Paris

Jesaja 53 im Lichte der rabbinischen Exegese

Um die messianische Bedeutung von Jes. 53 ins rechte Licht zu rücken, muß dieses Kapitel im Textzusammenhang gesehen werden.

Das 52. Kapitel beginnt mit einem Freudenruf (V. 1). Dann kündigt der Prophet die künftige Befreiung (V. 2), mit Hinweis auf die «erste Erlösung» aus Ägypten (V. 4). Der Herr wird sein Volk aus der zweiten Knechtschaft befreien, wie er es aus der ersten befreit hat (V. 6).

Hierauf folgt eine an Jerusalem gerichtete Botschaft, deren Gegenstand die Befreiung und die Rückkehr aus der Gefangenschaft ist (V. 7). Die Schildwachen Jerusalems, die diese Botschaft vernehmen, geben ihrer Freude darüber Ausdruck (V. 8) und laden die ganze Stadt ein, daran teilzuhaben (V. 9). Die freudige Stimmung greift um sich, und die ganze Erde preist Gott um der Befreiung Israels willen (V. 10).