

Das "grundlegende Missverständnis" des Paulus nach jüdischer Schau : Versuch einer Würdigung des Buches von H. J. Schoeps: "Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte"

Autor(en): **Jasper, Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **15 (1959)**

PDF erstellt am: **25.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961648>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DAS «GRUNDLEGENDE MISSVERSTÄND- NIS» DES PAULUS NACH JÜDISCHER SCHAU

Versuch einer Würdigung des Buches von H. J. Schoeps: «Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte»

VON GERHARD JASPER, Bethel/Bielefeld

Einleitung

Professor Schoeps hat uns schon manches Werk zur Frühgeschichte der Kirche, zumal des Judentums, geschenkt¹. In diesem seinem Buche über «Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte²» behandelt er die brennendste Frage, die zwischen Judentum und Christentum steht, nämlich was es um die Botschaft des Paulus sei. Mit Recht fügt er seinem Haupttitel «Paulus» den Untertitel hinzu: «Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte»; denn zu allen Zeiten hat die Gestalt des Paulus die Synagoge bewegt, und sie hat sich gezwungen gesehen, sich vornehmlich mit ihr auseinanderzusetzen. Es sei hier nur an das Buch von Josef Klausner erinnert: «Von Jesus zu Paulus», über das in dieser Zeitschrift ausführlich geschrieben wurde³. Schoeps gibt uns mit seinem Werke eine gute Bereicherung und Ergänzung zu Klausners Buch.

I. Die Grenze des «unabhängigen» Religionshistorikers

Klausner behauptet in seinem Buch, daß der christliche Theologe nur aus einer «Erblast» (des Glaubens an Jesus Christus) zu

¹ Vgl. in dem Artikel des Verfassers: «Die Judenfrage im Spiegel der deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre (1950—1958)» den Abschnitt unter «Schoeps», *Judaica*.

² Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. 324 S. Lw., DM 32.50.

³ Siehe den Artikel des Verfassers: «Paulus in der Schau des gegenwärtigen Judentums. Versuch einer Würdigung des Buches von Klausner ‚Von Jesus zu Paulus‘.» *Judaica*, 14. Jg., 1958. Heft 2, S. 65ff.

urteilen vermöchte, während er sich als Historiker davon frei wisse. Doch verrät er uns, daß auch er als «Historiker» nur aus einer «Erblast» — wenn wir es auch so nennen dürfen — zu schreiben vermag. Denn es geht ihm sowohl in seinem Jesusbuch⁴ wie auch in seinem Paulusbuch darum, «eine Vorstellung von dem Anderssein und der Verschiedenheit von Judentum und Christentum zu vermitteln». Und das darum, um damit als «Nebengewinn» die Existenzberechtigung des Judentums daraus zu entwickeln. Auch er kann eben doch nicht als «Nichtchrist» vorurteilslos über Jesus und Paulus schreiben, sondern nur aus einem apologetischen Gegensatz bzw. aus einer jüdischen «Antiposition» heraus.

Schoeps bringt uns wiederholt Sätze, die nach gleicher Richtung weisen. Er empfindet es als Vorteil, «als unabhängiger Religionshistoriker nicht durch konfessionelle Vorbelastung im Blickfeld eingeschränkt zu sein, wie dies für viele Berufstheologen gilt, die vom Glaubensbekenntnis ihrer Kirche her auf Paulus sehen und dies unwillkürlich dann auch in ihn hineinsehen». Immerhin fügt er einschränkend hinzu, daß auch er «um seine Grenze» wisse (S. 42). Sein Ziel ist, «an die Betrachtung der Paulinischen Theologie als unabhängiger Religionshistoriker heranzugehen, der auch dem Judentum gerecht zu werden wünscht, aus dem Paulus hervorgekommen ist». Auch hier räumt er ehrlicherweise ein, «daß die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise von außen her auch ein Nachteil (ist), weil sie die Glaubenshaltung des Apostels nicht selber vollziehen kann, da dies der Akt des christlichen Glaubens selbst ist» (S. V). Das führt ihn schließlich zu dem Bekenntnis, daß er als «Religionswissenschaftler, der den Apostel von den besonderen Problemstellungen der jüdischen Religionsgeschichte her verstehen will, gerade dort wird von einem Mißverständnis sprechen müssen, wo der christliche Theologe göttliche Führung sieht» (S. 4).

Wir gestehen Schoeps gern zu, daß es ihm wirklich als Religionshistoriker um Gerechtigkeit nach allen Seiten hin zu tun ist. Aber doch bleibt die bedrängende Frage, ob er wirklich zu uns spricht «in religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise von außen

⁴ Josef Klausner, «Jesus von Nazareth». The Jewish Publishing House. Jerusalem 1952. 3. Aufl.

her», oder ob auch bei ihm — bei allem ehrlichen Bemühen um eine vorurteilslose Beurteilung aller Fragen — sich die jüdische Antiposition geltend macht. Immerhin, wir haben ihm zu danken, daß er uns mit seinem Buche einen gewichtigen Beitrag schenkt zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum.

Schoeps ist der Apostel Paulus eine «wahrhaft große Gestalt», die bisher «keinen kongenialen Interpreten» gefunden habe. «Von Marcion bis Karl Barth, von Augustin bis Luther, Schweitzer oder Bultmann hat man ihn immer nur mißverstanden oder teilverstanden.» Er führt dies zurück auf die «widersprüchliche Natur» des Apostels, der letzthin nach seiner Herkunft und seinem Bildungsgang «ein Produkt verschiedenen Kulturmilieus» sei (S. 1). Man habe eben in ihm einen «Dynamiker» vor sich, den «die Gedanken überfielen, so daß er von einer Konzeption zur nächsten getrieben» wurde (S. 41). Immerhin glaubt er aber das Urteil fällen zu sollen, daß die Glaubensposition des Apostels vom Judentum her gesehen vielfach als «folgeschweres Mißverständnis zu werten» ist (S. 314). Aber wir gewinnen eben dabei den Eindruck, daß tatsächlich Paulus sich nur dem erschließt, der mit ihm seine Glaubenshaltung teilt. Und dies ist nach Schoeps' eigenen Worten eben «der Akt des christlichen Glaubens selbst» (S. 5).

II. Der Fürsprecher einer doppelten Wahrheitsgewißheit

Auf Seite 125f. lesen wir: «Die praktische Existenz der Kirche ist das neue und das entscheidende Positivum. Der Zustand der Juden aber blieb unverändert der gleiche — anti und post Christum natum — . . . Ismael ist Isaak gleich geworden. Seit Christus haben auch die Völker eine Erwählung — ihre Erwählung. Oder den Weg aus ihnen durch Christus, den Sohn, zum Vatergott. Das aber gibt den Aufriß eines ganz neuen heilsgeschichtlichen Bildes, den das Judentum schuldig geblieben ist.» Er spricht darum von dem «Nebeneinander zweier Weltbünde», das ihn dann folgerichtig zur Auffassung einer doppelten Wahrheitsgewißheit hinführt. Im Hintergrunde steht sein Satz, den er früher einmal geprägt hat: «Christus ist die Äonenwende für die Völkerwelt, mit Ausnahme von Israel.» Wenn aber wirklich, so können wir einwenden, «Ismael

Isaak gleich geworden» ist, wieso beruht dann die Verkündigung des Apostels auf «Mißverständnissen»? Wir müssen auch hinzufügen, daß es uns um Christi willen verwehrt ist, uns einer doppelten Wahrheitsgewißheit zu öffnen. Dabei bleibt deutlich, daß die Einzigkeit Jesu nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden kann.

Diese Einstellung von Schoeps, die der doppelten Wahrheitsgewißheit Raum gibt, finden wir des öfteren im Judentum, so auch bei Buber und Rosenzweig, denen er hier folgt. Es sei nur Bubers Äußerung kurz wiedergegeben. Buber steht vor der Einzigkeit des jüdischen Volkes und sucht sie mit Recht ausschließlich von der Offenbarung Gottes aus zu verstehen. Aber er kann die Einzigkeit des jüdischen Volkes nicht sehen, ohne sich zugleich dem Einzigkeitsbewußtsein der Kirche gegenübergestellt zu wissen. Diese geschichtliche Tatsache bedeutet ihm ein Geheimnis Gottes. Und er gibt dann der doppelten Wahrheitsgewißheit damit Ausdruck: «Kein Mensch außerhalb Israels weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb des Christentums weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. . . . Die Gottestore stehen offen für alle. Der Christ braucht nicht durchs Judentum und der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen⁵.» Wenn man dann Bubers Werk zur Auseinandersetzung zwischen dem Judentum und Christentum «Zwei Glaubensweisen⁶» zur Hand nimmt, ist man bewegt, wie Buber hier diese seine Gedanken in die Tiefe führt, während man bei Schoeps den Eindruck nicht los wird, als würde er der von ihm beanspruchten «neutralen» Darstellung nicht ganz gerecht. Er kann darum letztlich Paulus nur im negativen Sinne beurteilen. Er bleibt für ihn der, der eben «mißverstehet». Ihm ist mehr als Buber verschlossen geblieben, daß man Paulus eben nur von seinem Christuserlebnis aus überhaupt erfassen kann.

III. Damaskus

Schoeps sucht sich ein Bild zu machen von der «Stellung des Apostels im Urchristentum» (S. 42—84), und das führt ihn selbst-

⁵ Theologische Blätter 1933, Nr. 9, Spalte 266f., 274.

⁶ Manesse-Verlag Conzett & Huber, Zürich.

verständlich dazu, der Bedeutung des Damaskuserlebnisses nachzugehen. Er meint sagen zu dürfen: «Wer verstehen will, was im Leben des Apostels hier (bei Damaskus) geschehen ist, und welche Folgen das Geschehnis für sein Leben gehabt hat, muß den *Realgehalt* (von Schoeps im Druck hervorgehoben⁷) dieser Begegnung, wie Briefe und Akta sie bezeugen, schon im vollen Umfang voraussetzen», eben daß Damaskus «das voraussetzungslose Gnadenwunder» sei, das das Lebensschicksal des Paulus bestimmt hat (S. 47, 46). Darum sei die Frage: «Welche Schichten seines (des Paulus) Wirklichkeitsbewußtseins sind durch das Berufungserlebnis soweit anders und neu geworden, daß der ‚Eiferer‘ für das Gesetz zu seinem Bekämpfer werden konnte, der Jude also Christ geworden ist?» (S. 48). Und so ergebe sich dann für den Religionshistoriker das doppelte Problem: (1.) «Welche Bedeutung hat der Jesus, der auf Erden wandelte und dessen Verkündigung vornehmlich die synoptischen Evangelien uns bewahrten, für Paulus und die paulinische Theologie? Und (2.) welchen Ort nimmt der erhöhte Jesus im paulinischen Denken ein?» (S. 48). Er führt zu diesen Fragen aus, daß das irdische Leben Jesu in den Bildern des Apostels auffällig zurücktrete, zumal er nicht den Glauben Jesu, sondern eben «nur» den *Glauben an Jesus* (vSh) verkündige (S. 50). Für Paulus seien eben «Tod und Auferstehung Jesu kosmische Ereignisse», denn «sie haben die Substanz des Kosmos völlig verändert» (S. 51).

Dabei fügt Schoeps freilich einschränkend hinzu, daß man Paulus nicht gnostisch mißverstehen darf, als könne man bei ihm den irdischen und erhöhten Jesus gegeneinander stellen. Paulus teile die Glaubensüberzeugung des gesamten Urchristentums, daß Jesus in zwei Seinsweisen Gottes Heilshandeln verkörpere (S. 52).

Zwischen der Urgemeinde und Paulus habe sich dann freilich ein Gegensatz erst aufgetan mit der Frage der Heidenmission: «Bekanntlich begründete sich Paulus' runde Ablehnung jeder gesetzlichen Anforderung an die Heiden» für die Missionspraxis auf eine neue, grundsätzliche Stellungnahme zum mosaischen Gesetz (S. 55). Natürlich sei mit dem Damaskuserlebnis auch gegeben, daß die Begründung eines Apostolats bei ihm eine andere sei als wir sie

⁷ Im folgenden kurz «vSh» = von Schoeps hervorgehoben.

aus Akta 1, 21f., entnehmen (S. 46f.). Das führt er auch des weiteren aus, um dann diesen Gedankenkreis mit den Worten zu schließen: «Der Kampfsituation des Apostels Jesu Christi verdankt die Kirche aber das Beste und Eigentliche, was sie besitzt» (S. 84).

IV. Der Sinn der «Zwischenzeit»

Schoeps führt in dem Kapitel «Eschatologie des Paulus» (S. 85 bis 126) aus, daß für Paulus «der Messias der Endzeit bereits dagewesen» sei, wenn auch «das Ende der Zeiten» sich noch «verzögere»: So schreibt Paulus für diese «Zwischenzeit» und deute den «Sinn der Äonenwende der Gläubigen aus». Dabei müsse man sagen: «Er hat das messianische Geschehen im Rahmen der jüdischen Erwartungen gesehen, aber da es in seinen Augen anders verlief, als diese Erwartung es vorsah, hat er diese Veränderung und ihren Sinn völlig neu deuten müssen» (S. 85). Eine Ableitung seiner Eschatologie aus dem Hellenismus hält Schoeps für verfehlt; denn die eschatologische Erwartung gehöre zum ältesten Glaubensgut Israels. Andererseits will es uns nicht einleuchten, wenn man jüdischerseits — und auch Schoeps meint das — sagt, «daß man die Entstehung der spezifischen Messiasgestalt in der exilischen und nachexilischen Geschichtsperiode» so oft als «Ausdruck der *enttäuschten* geschichtlichen Königserwartung» zu verstehen habe (S. 88). Im allgemeinen gehe «die Linie der eschatologischen Erwartung auf nichts anderes als auf die... endliche Erfüllung des Gotteswillens und die Durchsetzung des Gott-Königtums auf der ganzen Erde», während demgegenüber «von einer Auferstehung der Toten, von einem Ende des Todes oder gar einem Ende der Welt und von jenseitiger Vergeltung nicht die Rede» sei. Überhaupt sei das messianische Reich wichtiger als die Person des messianischen Königs (S. 89). Schoeps teilt hier die Meinung, die wir im modernen Judentum häufig wiederfinden (Leo Baeck!).

Immerhin jedoch habe die «Menschensohn»-Vorstellung den Charakter der Zukunftshoffnung wesentlich verändert, und in der Apokalyptik müsse man dann einen «kosmischen Dualismus» feststellen, eben die Entgegensetzung von hienieden und droben,

von diesseits und jenseits (S. 92). Auf alle Fälle gehe «die apokalyptische Gestalt des ‚Menschensohnes‘ über die Messiasgestalt der alten nationalen Eschatologie hinaus, weil sie von allen völkisch-politischen Zügen entschränkt worden ist. Der ‚Menschensohn‘ stammt aus der Transzendenz, sein Hervortreten aus der Verborgenheit zeigt das Kommen der von der jetzigen Zeit total verschiedenen jenseitigen Welt an (Präexistenz)» (S. 93). Schoeps ist der Meinung, daß im Messiasbewußtsein Jesu beide Vorstellungen, die Messiasgestalt des jungen David und diejenige dessen, der «mit den Wolken des Himmels» kommt, in eins verschmolzen (S. 93). Auch sei in der Zeit vor der Zerstörung des Tempels «für Palästina wie für die Diaspora mit einem Dreinfluten politischer-messianischer Strömungen und apokalyptischer eschatologischer Erwartungen zu rechnen» (S. 93f.).

Paulus nun, der an die Äonenspekulationen der Apokalyptik anknüpfe, unterscheide sich aber *von allen* (vSh) Formen der jüdischen Erwartung schlechthin dadurch, daß sie infolge der Auferstehung von den Toten» das Eschaton schon *im Rücken*» habe. Die Zukunft bringe nur noch die Erfüllung. «Das messianische Reich hat für Paulus schon begonnen. Der Messias-Menschensohn ist schon da. Die Totenaufstehung ist bereits im Gange. Nur die Verwandlung aller Kreatur aus der Vergänglichkeit in die Unvergänglichkeit, die endgültige Brechung der Todesmacht, Parusie und Jüngstes Gericht stehen noch bevor.» Die Gegenwart des Apostels gleicht dann «dem ‚Zwischenzustand‘ und ist schon Übergang zum *olam habba*» (S. 96f.). Dabei ist für Paulus seine Eschatologie wie alle echte Eschatologie Naherwartung (S. 100). Immerhin habe der Tod einiger Gläubigen den Apostel dann zu der «mystischen Lehre von dem Gestorben- und Auferstandensein in Christo» geführt (S. 104). Das habe eben auch im Gefolge, daß die Gestalt des Messias eine «Transformation» annehme. Sie wird «mythisiert». «Die *logia* treten zurück hinter die Autorität der Tatsachen, daß Jesus auferstanden, aber das Reich noch nicht gekommen ist» (S. 107). Immerhin räumt Schoeps ein, daß die Geschichtlichkeit Jesu dadurch nicht aufgehoben werde. Die Eschatologie des Apostels bleibe «geschichtsbezogen» (S. 108/109).

Schoeps meldet dann zur Eschatologie des Apostels den «jü-

dischen Einspruch» an (S. 119—126): «Die Juden können in Anbetracht des wirklichen Weltzustandes... keine Zäsur im Geschichtsverlauf anerkennen.» Er beruft sich dabei auch auf Aussprüche von Martin Buber und Schalom ben Chorin (S. 120). Doch kann Schoeps nicht umhin, festzustellen, daß es doch ein «einzigartiger Vorgang der Religionsgeschichte» sei, «daß aus einer enttäuschten Enderwartung (daß die Parosie sich verzögerte) ein neuer Geschichtsanfang geworden ist». Dies sei dadurch erreicht, daß die Enttäuschung «ins Dogmatische transponiert» sei. Und das sei nicht zuletzt die Frucht der paulinischen Theologie (S. 121). Doch aber muß Schoeps einräumen: «Darüber kann kein Streit bestehen, daß der reale Weltverlauf die neutestamentliche Eschatologie ins Unrecht gesetzt» habe. Und so kann Schoeps nicht begreifen, daß Cullmann sagen kann, daß die «Parosieverzögerung gar nicht das Zentrale» sei, «sondern die Auferstehung Christi» (S. 123).

Er fragt dann zum Schluß, was denn die Christenheit wirklich Neues habe. Und er antwortet: «Vor allen Dingen hat die Völkerwelt im Glauben einen direkten Zugang zum olam habba, den das Judentum ihnen nicht geben konnte oder wenigstens nicht gegeben hat.» Und so spricht er eben von dem «Nebeneinander zweier Weltbünde», weil er sich gezwungen sieht, im Werden der Kirche ein göttliches Geschehen festzustellen.

V. Das Sühneleiden und die Gottessohnschaft des Messias

In dem Kapitel über die Soteriologie des Apostels (S. 127—173) knüpft Schoeps an den Satz Kümmels an: «Jesus hat sein Leiden vorausgesehen, aber nicht erklärt. Paulus aber *mußte* (vSh) das Kreuz erklären»; und seine Erklärung sei «das Lehrfundament der christlichen Kirche» geworden. Schoeps fügt hinzu, er müsse jedoch deutlich erklären: «Wenn ein Jude... die Lehre des Paulus von der Sühnekraft des messianischen Opfertodes zum ersten Male hört, so erscheint sie ihm als das jüdischer Gedankenwelt Fernste, Fremdste und Widersprechendste, das man sich überhaupt vorstellen kann, für das es weder Analogien noch auch vorbereitende

Gedankengänge im jüdischen Schrifttum gibt; und daß in der Tat eine Entsühnung der Menschheit durch den Tod des im Fleisch erschienenen Gottessohnes jüdisch unmöglich erscheint, ist schon darum der Fall, weil die Gottesvorstellung in paulinischen Formen aus dem Judentum herausführt» (S. 128).

Seine Aussage einschränkend gibt Schoeps aber doch zu, daß der ganze Gedankengang des Apostels «jüdisch vorbereitet ist, mindestens aber in legitim jüdische Elemente» zerlegt werden kann, «deren Kombination erst aus dem Judentum herausführt» (S. 128f.).

Die Bedeutung des Leidens und des stellvertretenden Sühneopfers glaubt Schoeps so in der Leidens- und Opfertheorie des Alten Testaments und der Rabbinen vorbereitet. «Leiden und Züchtigungen der Israeliten werden als Ausdruck der Liebe Gottes verstanden, der ihnen Sühnung der Sünden zuteil werden läßt» (S. 129).

Auf die biblische Opferinstitution gehe die Vorstellung des stellvertretenden Leidens zurück. Ebenso sei die sehr verbreitete Vorstellung zu nennen, daß Gott sich einen Saddiq aussucht zur Sühne für die Sünder, der als Pfand für die Schuld des Volkes angesehen wird (S. 130). Darum habe man aus gleichem Grunde, um die Beziehung von Jes. 53 auf Christus zu verdrängen, dem Tode Moses Sühnekraft beigemessen (S. 131). Jedenfalls habe sich überhaupt verhältnismäßig früh die Auffassung herausgebildet, daß der Tod der Gerechten Versöhnung schaffe (S. 133).

Nach dem Vorgang der LXX habe Paulus den kultisch zentralen Sühnebegriff in die ethische Welt überführt. Und so wird das blutige Sühneopfer als *ἀπολύτρωσις*, als eine Loskaufung, Lösegeld bezeichnet (Röm. 3, 24f.). «Dieses ganze Sühneopferverständnis des Paulus wird aber über die dargelegten Zusammenhänge hinaus dominiert durch die Tatsache, daß in der Zeit Jesu und Paulus der Glaube und die Erwartung geläufig waren, der Messias werde bei seinem Kommen durch Leiden die stellvertretende Sühne übernehmen» (S. 135).

Jes. 53 als «klassischer Vorstellungstypus für stellvertretendes Leiden und Sühnetod» bildet nach Schoeps dann die zweite Wurzel der Soteriologie des Paulus. Er gibt zu, daß in der jüngsten For-

schung sogar eine vorchristliche Vorbereitung dieser Vorstellung angenommen ist. «Jedenfalls ist es über allen Zweifeln, daß Jesus, als er den Gang zum Tode antrat, an das Jesajawort über den Ebed in Jes. 53, 12 (,Unter die Übeltäter gerechnet‘) gedacht hat» (Luk. 22, 37), «und sein messianisches Selbst- und Gottheitsbewußtsein erschließt sich aus Jes. 53, 10–11» (S. 137f.). Immerhin glaubt Schoeps einschränkend sagen zu können, daß diese Exegese im ganzen der jüdischen Tradition nur eine nebensächliche Rolle gespielt habe. Und er führt schließlich Billerbecks Satz an: «Die alte Synagoge kennt einen leidenden Messias, dem aber kein Tod beschieden ist. Und sie kennt einen sterbenden Messias, von dem aber kein Leiden ausgesagt wird. Das ist der Messias ben Josef» (S. 139). Schoeps schließt diesen Gedankengang mit dem Satz: «Die Beziehung auf den leidenden Gottesknecht trifft somit nur auf den Messias ben David zu. Von ihm wird zwar ein Sühneleiden ausgesagt, aber kein Opfertod. . . . Der Messias als Versöhner, der durch Leiden und Sterben die Sünden der Menschen sühnt, ist im Judentum aus mancherlei Gründen nicht rezipiert worden.» Das war eben für die Juden ein *σκάνδαλον* (1. Kor. 1, 23). «Aus allen diesen Gründen hat die aus Jes. 53 abgeleitete Lehre vom Leiden des Messias niemals die christliche Richtung auf einen Sühnetod des eingeborenen Gottessohnes nehmen können, der der ganzen Menschheit zugute käme. . . . Und nicht zuletzt hat der jüdische Messias Heil und Erlösung immer nur für Israel und die sich ihm aus der Heidenwelt Anschließenden erwartet» (S. 143f.).

Was aber Schoeps als «radikal unjüdisch» im Denken des Paulus empfindet, ist, daß «Paulus den Messias über alles Menschenmaß hinaus auf den Status realer Göttlichkeit erhoben» hat. Dafür gebe es «keinerlei jüdische Ableitungsmöglichkeiten mehr». Hier liege die Anknüpfung an «heidnische mythologische Vorstellungen» vor (S. 153). «Wir sehen in dem *ἰσχυροῦ*-Glauben — und nur in ihm — die einzige, allerdings entscheidende heidnische Prämisse des paulinischen Denkens» (S. 163). Und darum sei auch der jüdische Protest darüber nur zu verständlich (S. 160ff.).

VI. Christus des Gesetzes Ende als das grundlegende Mißverständnis des Paulus

Den eigentlichen Höhepunkt des Buches von Schoeps bildet die Auseinandersetzung mit der Gesetzesauffassung des Paulus, die «das komplizierteste Lehrstück» der Theologie des Apostels nach ihm darstellt (S. 174). Denn er kenne nur die Alternative: «Das Gesetz *oder* (vSh) der Messias» (S. 174). Hinzu käme dann für Paulus die Frage nach dem *Geltungsbereich* des Gesetzes. Schon für die jüdische Heidenmission jener Zeit sei die Frage schwierig zu beantworten gewesen, inwieweit das Gesetz den Proselyten aufzuerlegen sei. Die paulinische Praxis gründe dann aber in einer «runden Ablehnung jeder Gesetzesforderung an die Heiden⁸». «Mit der nationalen Entschränkung des werdenden Christentums hat Paulus die wichtigsten Stücke des jüdischen Bundesgesetzes als für die Gemeinde des Neuen Bundes unverbindlich erklärt» (S. 175). «Die *Aufhebung des Gesetzes*» (vSh) sei für den Apostel eben ein messianologisches Lehrstück. Und so folgere er: «Christus ist des Gesetzes Ende» (S. 178). Dazu aber gibt es nach Schoeps keine Parallele jüdischer Auffassungen, die das Gesetz würdig als «dazwischen eingekommen» (S. 181). Denn völlig unbekannt sei im Rabbinismus die Auffassung, daß das Gesetz gegeben sei, «um das Maß der Sünde vollzumachen», so daß das Gesetz ein «Gesetz zum Tode» sei (S. 182). Aus allem gehe hervor: «Nicht die Meinung der Schrift, sondern Christus ist das Apriori für seine Gesetzesbeurteilung» (S. 183). Und darum sei auch Christus *τέλος νόμου*, eben als der Erfüller der Thora. «Das Gesetz mündet also in Christus ein» (S. 188).

«Demgegenüber hat das Judentum stets daran festgehalten, daß der Mensch dazu geschaffen sei, Gottes Willen zu erfüllen, so wie er in der Thora vorliegt. . . . Die rechte Gesetzeserfüllung setzt freilich immer die Kreatursituation der Gottesfurcht voraus, zu der das Tun des Gesetzes jeweils aufs neue hinführt. Diesen Begriff der Gottesfurcht scheint aber Paulus nicht zu kennen. . . . Die Macht der Sünde hat die jüdischen Lehrer aber niemals im Glauben an die Tubarkeit des Gesetzes beirren können.» Paulus kenne an-

⁸ Angeführt als Satz von Lietzmann.

scheinend auch nicht die Macht der *תשובה*, die nach jüdischem Glauben aller Jahrhunderte «die Sünde zu zerbrechen vermag». Demgegenüber sei für Paulus «der gekommene Messias der große Umbruch unserer Dinge. Der Glaube an ihn hat auch die Umkehr der einzelnen Seelen erübrigt». Wir sehen, daß hier eine völlig andere Wertung der Sünde im Judentum vorliegt (S. 197).

Wohl kenne man auch im Judentum «die Problematik völliger Gesetzeserfüllung. . . . Nur hat man an der Tubarkeit des Gesetzes nie gezweifelt und hat nicht erlaubt, daß sein Heilscharakter angetastet wurde». Die Gesetze seien «ein Zeichen der Liebe Gottes zu Israel». Und darum werde auch die Thora das «Joch zum Himmelreich» (S. 204f.). Ja, «wenn Gott ein neues Gesetz für Israel gibt, so fügt er ihm Heiligkeit zu» (S. 205).

Diese Vorstellungen im Judentum haben nach Schoeps auch die Ausprägung eines Erbsünde-Dogmas verhindert. «Weil die Kinder Israels resp. der Same Abrahams zum Thoraempfang ausgewählt wurden, sind sie vom Sachverhalt der Erbsünde befreit worden.» Die Thora besitze Israel eben als Schutz und Heilmittel gegen die Macht des bösen Triebes (S. 205).

Weil aber Paulus Schoeps zufolge den jüdischen Glauben an die Macht der Umkehr nicht kennt, versteht er gar nicht, daß die Frage nach der Gesetzeserfüllung letzten Endes ganz unwichtig ist. «Denn ob es erfüllt wird oder nicht, schon die Intension auf Erfüllung verbindet mit Gott, weil durch sie die Bejahung der Bundestatsache geschieht, die noch *vor* (vSh) dem Gesetze steht.» Und darum ist die Rechtfertigungslehre des Apostels vom rabbinischen Gesetzesverständnis her geurteilt «ein zu Unrecht aus der übergeordneten Heiligungsbedeutung herausgelöster Teilaspekt des Gesetzes» (S. 206). Darum spricht Schoeps auch von einer fälschlichen «Ethisierung der Thora und legitimistischen Vereinseitigung» sowie auch einer fälschlichen Spiritualisierung des Gesetzes (z. B. Beschneidung des Herzens) (S. 208). Alles in allem gelte für das Judentum: «Wer das Gesetz für eine transitorische Größe erklärte, hatte keinen Anteil mehr am jüdischen Erbe» (S. 210). Folgerichtig konnte darum das Judentum auch die Frage: Glaube *oder* (vSh) Werke gar nicht stellen. Diese Gegenüberstellung, Glaube oder Gesetz, ist eben eine falsch gestellte Frage (S. 217). Und «das

Leben ist für Paulus eine Vorausgabe des Heiligen Geistes und damit wirkliche Lebenserneuerung» (S. 218). So sagt Schoeps richtig. Aber gerade «das neue Heilsprinzip der seinsmäßigen Verknüpfung des Glaubens mit dem erhöhten Christus sowie die Umkehrung, daß Christus durch den Geist im Christen lebt, ist ein aus dem jüdischen Schrifttum nicht belegbarer Lehrsatz» (S. 220). «Das In-Christo-Sein durch den Rechtfertigungsglauben (ist) offensichtlich *das* (vSh) christliche Korrelat jüdischer Erwählung» (S. 224). Und damit stehe man vor dem «grundlegenden paulinischen Mißverständnis» (S. 224—230). Er verkenne eben «die Berith-Tatsache als Grundlage aller gesetzlichen Erfüllung» (S. 225). Bund und Gesetz aber stehen nach Schoeps im klaren Verhältnis: «Als ‚theopolitischer Vorgang‘ ist die Sinai-Berith ein ‚sakral-rechtlicher Gegenseitigkeitsakt‘, bei dem beide Partner als Gleichberechtigte auf *eine* (vSh) Plattform treten und sich gegenseitig anerkennen» (Dtn. 26, 17f.) (S. 226). Das Gesetz ist eben «Konstitutionsakte des Bundes, das als Erweis des erwählungsgnädigen Gottes dem Menschen, der es hält, Heiligung erwirbt.» «Es besteht ein echtes Vertragsverhältnis..., das unlöslich und unkündbar ist» (S. 228). Demgegenüber verstehe Paulus die *διαθήκη* als einseitige Willenserklärung oder Rechtsordnung Gottes» (S. 229). Noch einmal: Das verhängnisvolle Grundmißverständnis der paulinischen Rechtfertigungstheologie sieht Schoeps darin, «daß er Bund und Gesetz auseinanderreißt und Christus als des Gesetzes Ende an dessen Stelle treten läßt» (S. 230).

VII. Die gegensätzliche Konzeption der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit

«Der Apostel Paulus ist um seiner Heilsnaherwartung willen der Heidenmissionar *κατέξοχήν* geworden.» Recht eigentlich ein «Repräsentant für den Erwartungsuniversalismus seiner Zeit» (S. 231), sagt Schoeps und fährt fort im Blick auf Röm. 9–11: «Die christliche Konzeption der Heilsgeschichte als Geschichte des Handels Gottes mit den Menschen; das Heilswerk des Messias für die Völker; Schicksal und Zukunft des *einen* (vSh) Volkes; das sind die Fragen, um deren Lösung der Apostel sich müht» (S. 232).

Schoeps sieht in der Auseinandersetzung mit dieser «christlichen Konzeption» sich genötigt, auf die Struktur der damaligen Missionspropaganda einzugehen, «wie sie sich aus der Mittelstellung des Judentums zwischen Nation und Religionsgemeinde» ergeben hat. Er führt aus, daß im allgemeinen man die Heiden gar nicht zu Volljuden habe machen wollen, sondern vielmehr zu Noachiden oder Gottesfürchtigen, die sich dann als eigener Stand den jüdischen Gemeinden anschließen sollten (S. 238). Es wurde auch davon gesprochen, weil Abraham «Vater und Vorbild aller Proselyten» sei, daß somit auch die Proselyten als «geistlicher Same Abrahams» völlige Gleichberechtigung besaßen (S. 241). «Für Paulus war mit dem Erscheinen des Messias die Missionsaufgabe erst recht gestellt. Sein ganzes Geschichtsbewußtsein wird von ihr formiert. Überhaupt läßt sich sein ganzes Geschichtsbild nur von der Missionsaufgabe *κατ' ὀλιγγῆν* her verstehen.» Schoeps erinnert dabei an Harnacks Satz: «Der Auferstandene ist der Missionsbefehl» (S. 242f.). «Paradoxerweise», fügt dann Schoeps hinzu, trete dann für Paulus auch die «Notwendigkeit einer Judenmission» hinzu, «da ja die Juden den Messias und mithin die angebrochene Endzeit nicht anerkennen wollen» (S. 244).

Bei dieser Auseinandersetzung war natürlich das Alte Testament das «prophetische Beweisinstrument» von besonderer Wichtigkeit, wobei Schoeps bemerkt, daß der Apostel «vor keiner Gewaltsamkeit der Lösung» zurückschrecke, während er von den Juden sage, daß sie die alttestamentlichen Texte «unter der Decke» läsen. Man könne das Alte Testament nur vom *πνευμα* des kyrios her verstehen (2. Kor. 3, 13–17) (S. 245). So werde Paulus zu einer besonderen «messianischen Äonentheologie» geführt, eben zu einer «typologischen Betrachtungsart» (S. 246). Damit habe der Apostel die lange Reihe kirchlicher Schriftsteller eröffnet, die dem jüdischen Volk seine Auserwählungsgüter und Verheißungen bestritten durch die typologisch-allegorische Exegese und sie auf die Christen übertragen als das neue Israel Gottes, das an Stelle des alten Gottesvolkes getreten sei (S. 247). Und Schoeps sagt, Röm. 9–11 stelle so auch «den Versuch des Apostels dar, das Schicksal Israels mit prophetisch-apokalyptischen Denkkategorien bis in das Handeln Gottes zu verfolgen» (S. 250). Er hebt hervor, daß «Paulus ein

eschatologisches Israel der Verheißung vom empirischen historischen Israel» abspalte (S. 251). Und «das Problem der Parusieverzögerung» findet in dem noch nicht besieigten Unglauben Israels seine letzte und eigentliche Erklärung» (S. 257). Dabei ist eben «zu Lasten des jüdischen Volkes eine recht willkürliche Typologisierung der Geschichte Israels auf die werdende Kirche hin erfolgt» (S. 258). Mit allem aber wolle der Apostel seine vorgefaßte Meinung beweisen, «daß Christus als das Wort des Glaubens an die Stelle des Thorawortes getreten» sei (S. 264).

Dabei gibt Schoeps zu, daß «es eine ganz andere Frage» sei, «ob Israel der Tatsache, daß ein Bundsgott der Gott der Menschheit ist, auch gebührend Rechnung getragen hat» (S. 265). Verteidigend sagt er dazu, daß «vom Proselytismus abgesehen das Judentum zu allen Zeiten den Glauben an die *eine* (vSh) Menschheit festgehalten hat und das Gebot der Nächstenliebe (Lev. 19, 18) mit der Schöpfungslehre zusammen gesehen hat» (S. 267). Und man habe schließlich im Judentum (er beruft sich auf Formensteher) «das Christentum als eine transitorische Mission Israels an die Menschheit angesehen, weil Israel, um der göttlichen Aufgabe zu genügen, selber seinen Stammescharakter rein halten müsse, aber es zuließ, daß das Christentum die wesentlichsten Elemente seiner Botschaft an die Welt vermittelte, um so die ganze Menschheit für Israel und sein Gesetz zu gewinnen». An die Stelle der Juden und Heiden trete die «Kirche aus Jüdischem für die Heiden». (Solche Gedanken sprach als erster Maimonides aus!) Damit wird also die Kirche zur jüdischen Weltmission erklärt, da diese nicht direkt erfolgen könne, da das Judentum die «Religion des absoluten Geistes» sei (S. 270). Demgegenüber ist nach Schoeps die heilsgeschichtliche Konzeption des Paulus «ein subjektiver Urteilsschluß und ein objektiver Irrtum» (S. 273).

VIII. Gottesfurcht im Judentum und christlicher Glaube

Zum Abschluß seines Buches behandelt Schoeps «die Gesetzeskritik des Paulus» als ein «*innerjüdisches Problem*» (S. 299—314). Die von ihm gestellte Frage lautet: «Welche Funktion Paulus

innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte hätte haben können, wenn er geblieben wäre» (S. 299). Ins Jüdische übertragen würde nach Schoeps die Problemstellung des Paulus lauten: «Wenn das Gesetz hier und heute nicht zur Gänze erfüllt erscheint, weist das nicht vielleicht darauf hin, daß sich der Wille Gottes gar nicht im Gesetz erschöpft? Kann Erfüllung des Gesetzes Moses im Wortverstand mit der Befolgung des göttlichen Willens überhaupt bruchlos in eins gesetzt werden?» (S. 299).

Diese Frage geht nach Schoeps dann darauf hinaus: «Ob dem Tun des Gesetzes nicht eine Haltung des Glaubens vorausgehen müsse, nicht des paulinischen Glaubens an einen erschienenen Messias, sondern des Glaubens an den Gott vom Sinai, ehe Gehorsam gegen seine Willenskundgebungen möglich wird.»

Schoeps gibt die Antwort, daß diese «Haltung des Glaubens» in biblischer Zeit «Gottesfurcht» genannt sei. «Als selbstverständlicher Besitz des Juden war sie das Gesetz *vor* (vSh) den Gesetzen, das nicht ausdrücklich reflektiert zu werden brauchte» (S. 300). Immerhin «läßt sich erst in unserer Zeit erkennen, daß Saulus = Paulus aus einer Grenzsituation, wie sie erst heute wiedergekehrt ist, eine entscheidende Frage gestellt hat, die ihm die Tradition schuldig geblieben ist.» Die von Paulus gegebene Antwort führe freilich «unweigerlich aus dem Judentum heraus» (S. 300).

Wenn nun auch das Judentum «aus seiner heilsgeschichtlichen Einsicht die messianologische Entwertung des Gesetzes» ablehnen müsse, so weise jedoch gerade die Abwehr paulinischer Gedankengänge auf die fundamentale Einsicht hin, «daß das Gesetz als *Weisung* (vSh) kein Sachding werden darf, weil es auf dem Boden der Bundesbeziehung ruht. Gerade als Weisung ist das Gesetz keine nur statische, sondern auch eine eschatologische Größe, weil es über sich hinausweist: auf die Vollendung des Bundes in der Zeit, da Gott seinen Messias kommen läßt» (S. 301). Denn die Tendenz des Gesetzes gehe auf Verwirklichung, die freilich in diesem Äon nicht erreicht wird. Darum gerade bleibe auch die messianische Erwartung bestehen, die damit auch die Resignation verbiete, denn letztlich gelte: «Das Gesetz macht den Menschen wirklich nicht gerecht, sondern nur Gott, der Herr des Bundes und der Stifter des Verfassungsgesetzes» (S. 302). Die sich im Talmud an-

bahnende Entwicklung habe aber bald zu einer falschen Orthopraxie geführt, die an dem wahren Verständnis des Symbolwertes des Gesetzes vorbeiführe. Darum weist Schoeps auf Buber hin, der «zwischen Offenbarung und Gesetz das Verhältnis von Siegel und Abdruck» gesehen habe (S. 303). So sei «die jüdische Antwort der Glaube Israels an Gott als den Schöpfer der Welt, den Offenbarer der Thora, den Erlöser Israels wie der ganzen Menschheit, ...die Basis für die Werke des Gesetzes. Dieser Glaube steht *vor* (vSh) dem Tun der Gesetze... Denn die Offenbarung steht vor dem Gesetz. Sie *ist* (vSh) nicht das Gesetz selbst. Erst wenn die Offenbarung geglaubt wird, das heißt jüdisch, wenn der Mensch die Haltung der *Gottesfurcht* einnimmt, kann das Gesetz im Glauben getan werden. Dann verliert die Frage nach der Realisierbarkeit des Gesetzes auch ihren Stachel» (S. 303f.).

Die Gottesfurcht charakterisiert nun Schoeps mit den Worten Rabbi Chaninas: «Alles ist in den Händen des Himmels, ausgenommen die Gottesfurcht.» Und so wird für Schoeps «die Gottesfurcht *die* (vSh) Tat des Menschen schlechthin, die dem Tun des Gesetzes vorgeordnet ist, zu der freilich das Tun des Gesetzes hinführen kann» (S. 305). Das Bewußtsein des Menschen, daß er als Gottes Ebenbild geschaffen wurde, «daß der Mensch sich selbst versteht als Kreatura gegenüber dem Kreator, ist wesenhaft für die Gottesfurcht» (S. 306).

Als Christen müssen wir demgegenüber zur Charakterisierung des Wesens unseres Glaubens feststellen, daß für uns nicht erstentscheidend der Glaube ist, sondern die Gnade Gottes, *die uns den Glauben schenkt*, daß wir somit nicht an unseren Glauben glauben. Müßte das nicht in gleicher Weise von der Gottesfurcht gelten?

Schoeps sieht tatsächlich die Gefahr «der Anthropologisierung der religiösen Phänomene» (S. 305f.). Und er redet auch von der Gefahr des Ableitens in eine natürliche Theologie (S. 307). Er beruft sich dann auf Maimonides' Satz: «Der letzte Zweck des Gesetzes hinsichtlich aller Gebiete wie aller Verkündigungen und Erzählungen, die sie enthalten, ist tatsächlich nur ein einziger: die Gottesfurcht» (S. 308). Und Schoeps sucht den Sinn dieses Satzes mit den Worten zu erfassen: «Gottesfurcht wird hier für

Maimonides zur menschlichen Reaktion auf die Begegnung mit dem Heiligen als *fascinatum* und *Tremendum*» (S. 308f.). Und er fügt dann noch den Gedanken von Albo hinzu: «Daß Gott dem Menschen diese schwere Aufgabe, zur rechten Gottesfurcht zu gelangen, dadurch erleichtert hat, daß er ihm die Beobachtung der göttlichen Satzungen und Gebote befohlen hat», denn «das Tun der Gesetze führt nämlich von selber hin zur Gottesfurcht als ‚der Weisheit Anfang‘» (S. 310).

Demgegenüber ist für Schoeps «der christliche Glaube keine menschliche Seinsweise, die aus der Erfahrung des Gegenüber von Kreatura und Kreator gewonnen wird, . . . , sondern ein durch die christliche Offenbarung im Menschen möglich gewordenes *opus operatum*. . . Er ist stets ein durch Christus möglich gewordenes *imputation spiritus sancti*. Christlichen Glauben als eine Wahlmöglichkeit des Menschen gibt es nicht» (S. 311).

Können wir nun einstimmen, wenn Schoeps sagt: «Aber genau dies ist die Gottesfurcht, die *den* (vSh) Platz im Judentum einnimmt, den der Glaube in der christlichen Kirche hat?»

Einen Unterschied hebt Schoeps selbst hervor. Für ihn ist die Gottesfurcht eine «Seinsmöglichkeit» des Menschen. «In der Freiheit seiner Wahl. . . Dies ist letztlich deshalb möglich, weil für den jüdischen Glauben die Gottesebenbildlichkeit des Menschen entgegen dem christlichen Dogma auch in der Verdunkelung durch die Sünde noch bestehen bleibt als die Möglichkeit des Menschen, sich von seinem Ursprung her als Geschöpf und den Ursprung der Welt als Schöpfer zu verstehen.» . . . «Das Gesetz bindet nicht den Juden an Gott, sondern ist Ausdruck dafür, daß Gott in der *Berith* sich den Juden verbunden hat. Und der Bund beruht auf der *jirat adonai* (auf der Gottesfurcht). Sie ist die von Gott dem Menschen bestimmte Haltung der Kreatur, in der der ferne Gott zum fernen *und* (vSh) nahen Gott wird.» Diese Ansicht bezeichnet Schoeps selbst als die jüdische «Gegenposition gegen das christliche Dogma des Mittlers, der zwischen Geschöpf und Schöpfer steht» (S. 312f.).

«Immer bleibt die Gottesfurcht eine Möglichkeit des Menschen» (S. 313). Damit stellt Schoeps uns als Christen die Aufgabe, das innere Verhältnis von Gottesfurcht und christlichem Glauben neu

zu durchdenken. Sein Buch ist ein einhelliges Zeugnis dafür, daß das letzte Verständnis des Paulus nur dem aufgeschlossen sein kann, dem das Geheimnis Christi offenbar geworden ist. Nur von da aus wird die letzte entscheidende Antwort gegeben werden können, ob bei dem Apostel gottgegebenes Verständnis oder das «Mißverständnis» die letzte Wurzel ist für seinen Satz, daß Christus des Gesetzes Ende und Ziel ist.

SABBAT UND SONNTAG

VON ANDOR SZABÓ, Hencida (Ungarn)

In einem in Ungarn erscheinenden Calvin-Kalender wurde der Sonntag schon seit einigen Jahren als der siebente Tag angegeben. Diese Auffassung hat hier eine Tradition. Ihr biblischer Grund ist das 4. Gebot, wonach: «...der siebente Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht¹» (Ex. 20, 10). Demgegenüber stellt unsere Studie auf Grund biblisch-heilsgeschichtlichen Überlegungen die Gültigkeit des «ersten Tages der Woche» heraus. Diese Studie erschien zuerst ungarisch², wir aber halten es für nützlich, sie auch in deutscher Übersetzung erscheinen zu lassen, denn sie enthält einige, bisher nicht genug berücksichtigte biblische und historische Gesichtspunkte.

Der Sabbat im Alten Testament

Die auf den Sabbat bezüglichen bedeutenden alttestamentlichen Abschnitte können wir in zwei Gruppen teilen³. Die eine Gruppe ist mit der Ruhe Gottes, die andere ist mit der Ruhe des Menschen,

¹ Die Zitate sind aus der *Zürcher Bibel* genommen.

² *Református Egyház*, 1959/11/Nr. 7, S. 136—139.