

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-961094>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

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

JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

WIE ERKLÄRT ISRAEL SEINE LEIDVOLLE FÜHRUNG

Von GERHARD JASPER, Bethel

Einleitung

«Wir schwinden in der Welt wie Heuschrecken, unser Leben ist wie ein Rauch», so klagt der Schriftsteller der Esraapokalypse IV, Esra. Der Mitherausgeber der süddeutschen Kulturzeitschrift «Die Gegenwart», Bernhard Guttman, knüpft in seinem Buch «Das Ende der Zeiten¹» an dieses Wort Esras an und fragt, wie es sich mit der Gerechtigkeit Gottes vertrage, daß dieses Volk, das aus-ersehen war, die Offenbarung Gottes zu pflegen, zerstampft werde. Für ihn entstammt daher die Esra-Apokalypse «der Verzweiflung über das Dasein», und sein Schriftsteller ist «der in seiner Seele gebeugte jüdische Geistesmensch, der im Entsetzen vor der Wirklichkeit nachts auf dem Lager vor Gott, dem einzigen Freund, sein Leiden ausstöhnt²». Er fügt noch hinzu, da seit Abrahams Zeiten Anfechtung und Bedrückung den Weg des jüdischen Volkes begleiten und seitdem die Zerstreung endgültig sein Los geworden sei, hätten sie «zu zittern, ob man sie in anderen Ländern dulden, mißhandeln und wieder verjagen werde³».

¹ Zähringer-Verlag, Freiburg i. Br. 1948, S. 11.

² Guttman, a. a. O., S. 16.

³ Guttman, a. a. O., S. 19f.

Wenn aber Hiob von Gott die Aufklärung seines Leidens stürmisch fordere, so verweigere Gott, der sich im Wettersturm vernehmen lasse, jede Erklärung. Seine Worte forderten «vor dem obersten Willen nicht unseren Beifall, sondern unsere Unterwerfung... Das ist die nochmalige Vertreibung aus dem Paradiese. Der Mensch wandelt auf Erden nicht wie ein Kind des Hauses, nur als Geduldeter, der mit Ansprüchen nicht kommen darf — das ewige Schicksal Israels⁴». Darum trete auch den Rabbinen in der Auflehnung Hiobs etwas Unheimliches entgegen; denn ein Mensch, der zwischen sich und Gott nach einem unparteiischen Schiedsrichter begehre, vor dem der Allmächtige sich zu verantworten hätte, zeige wenig Geduld und Ergebung, die das Leben des Juden bestimmen sollen. Hiob in seinem Grimm sei gewaltig wie der Titane Prometheus. Den schmalen Raum des Judentums sprengte er fast, meint Guttman⁵.

Schoeps' Buch «Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19. Jahrhundert⁶» stellt auch eine Fundgrube für die Erkenntnis dar, wie das jüdische Volk sich immer wieder mit seiner leidvollen Führung auseinandersetzen mußte. Darum geht auch Schoeps von der Tatsache aus, daß seit dem 5. Jahrhundert «bis heute — und wohl bis zu der Zeiten Ende — die beständige jüdische Position der geschichtlichen Ohnmacht, das heißt innerhalb der Weltgeschichte ohne Macht zu sein, entschieden und offenkundig geworden» sei⁷. Darum führt er auch aus dem Religionsgespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt, das seinerzeit ausführlich in den Theologischen Blättern 1933 zum Abdruck kam, das Wort von Buber an: «Im Talmud (Jebamot 47a) wird gelehrt: Der Proselyt, der in diesem Zeitalter kommt, um ins Judentum aufgenommen zu werden, zu dem spricht man: Was hast Du bei uns gesehen, daß Du dazu übertreten willst? Weißt Du nicht, daß die von Israel in dieser Zeit gepeinigt, gestoßen, hingeschleudert,

⁴ Guttman, a. a. O., S. 99.

⁵ Guttman, a. a. O., S. 100.

⁶ Atharva-Verlag, 1950. Vgl. auch sein Buch: «Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen.» Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

⁷ Schoeps, a. a. O., S. 18.

umgetrieben werden, daß die Leiden über sie gekommen sind? Wenn er dann spricht: Ich weiß und ich bin nicht würdig, dann nimmt man ihn sogleich auf.» Buber selber fügt diesen Sätzen die Bemerkung hinzu: «Es möchte scheinen, das sei jüdischer Hochmut. Es ist keiner. Es ist nichts anderes als die Kundgebung, deren man sich nicht ent schlagen kann. Die Not ist eine wirkliche Not, und die Schande ist eine wirkliche Schande. Aber es ist ein Gottes-sinn darin, daß Gott uns, wie Er verheißen hat (Jes. 54, 10), aus Seiner Hand nicht hat fallen lassen⁸.»

In Anknüpfung an das Pauluswort «als die Sterbenden, und siehe, wir leben» (2. Kor. 6, 9), meint Guttmann, daß ein solches wie aus den Katakomben herauftönendes Wort weder ein Grieche noch ein Römer sprechen konnte, sondern nur ein Jude. Denn ein Sterbender im Leben sei der Jude geblieben⁹.

Tatsächlich stehen wir vor dem Wunder, daß alle Völker, mit denen in der vorchristlichen Zeit Israel zusammen lebte oder in Berührung gekommen war, untergegangen sind. Aber das jüdische Volk lebt bis heute wie eine Versteinerung aus uralter Zeit, und das trotz aller Verfolgungen, die über es hinweggegangen sind, und trotz aller Zerstreung unter alle Völker, und obwohl das Schicksal Israels stets leidvolle Führung gewesen ist. Darum ist die Frage berechtigt, welchen Sinn der «in seiner Seele gebeugte jüdische Geisteshensch» seinem Leiden abgewinnen kann, und wie es möglich ist, daß in allem Leiden dennoch seine Gewißheit ungebrochen bleibt, «Gott zum einzigen Freunde» zu haben, der bei allem Zerschellen Israel doch nicht fallen läßt. —

Israel hat aber bei dieser Grundfrage seiner Existenz stets die Kirche als sein Gegenüber vor sich, mit der es sich auseinandersetzen muß. Denn von ihr wird ihm eine Deutung seines Leidens entgegengehalten, die es bitter bestreitet. Um so dringender wird aus innerer Notwendigkeit für Israel selbst die Frage, was es statt dessen der Kirche zur Erklärung seines Leidens zu sagen hat, um seiner leidvollen Führung einen inneren Sinn abzugewinnen.

Wir versuchen daher, diesen Erklärungen nachzugehen. Dabei

⁸ Schoeps, a. a. O., S. 146.

⁹ Guttmann, a. a. O., S. 18.

werden wir die Entdeckung machen, wie die jüdischen Erklärungen weithin apologetischen Charakter tragen. Dies ist schon damit schicksalhaft bedingt, weil das Verbreitungsgebiet der jüdischen Zerstreuung in erster Linie die christliche Völkerwelt umfaßt, als sei dies unter göttlicher Vorsehung ein Ausdruck dafür, daß Israel und die Kirche sich gegenseitig in Frage setzen.

I. Israels Erklärung seiner Galutleiden

1. Das Galutleiden (die Wegführung der Juden in die Zerstreuung) ist Folge der Versündigung

a) Schoeps schreibt: «Galutgeschichte ist Leidensgeschichte... (Es ist), stets festgehaltenes Axiom des jüdischen Geschichtsbeußtseins, daß die *Galutleiden Sündenfolge und somit erhabener Ausdruck der Strafgerechtigkeit Gottes*» seien¹⁰. So hätten die Juden — eben auch hierin anders als die Weltvölker — sogar Rechtfertigungslehren für ihre Verfolger geschaffen. So werde von R. Jose bar Chalafta (Tanait der 4. Generation um 160) folgende Auslegung von 1. Mose 27, 40 überliefert: «Wenn du (sc. Edom = Rom) siehst, daß dein Bruder (Israel) das Joch der Thora von sich abschüttelt, so verhänge über ihn Religionsverfolgung und beherrsche ihn» (Berischit rabba Par. 67). So wenig also die Völker von sich aus ein Recht hätten, Israel Gewalt anzutun, so gerechtfertigt seien sie vor Gott; denn so groß auch das Unrecht sei, unter dem Israel in der Zerstreuung leiden müsse, sei selbst noch das Unrecht «Rechtsspruch Gottes». — Das sei wahre «jüdische Geschichtstheologie¹¹».

Schoeps gesteht, daß die Tempelzerstörung des Jahres 70 und die endgültige Wegführung der Juden in die Zerstreuung «in die Galut Romi, auch genannt das 4. Elend oder die edomitische Gefangenschaft¹²», der kirchlichen Polemik der ersten Jahrhunderte

¹⁰ Schoeps, a. a. O., S. 44 (die Sperrungen stammen von ihm).

¹¹ Schoeps, a. a. O., S. 44f.

¹² Als die erste Wegführung, Galut, gilt die Zeit der Knechtschaft in Ägypten, als 2. die Babels, als 3. die Verknechtung in persischer Zeit,

als besonders eindrucksvolles Argument für die göttliche Verwerfung der Juden gedient habe. Die ersten Jahrhunderte des jüdischen Schrifttums geben nach ihm auf diese christliche Deutung der Geschichtsführung des jüdischen Volkes keine unmittelbare Antwort. Er glaubt, das jüdische Schweigen damit begründen zu können, daß den Rabbinen der Zusammenhang zwischen der Kreuzigung Jesu und der Zerstörung des Tempels wahrscheinlich zu ungereimt vorgekommen sei, «daß sie dazu nur schweigen konnten¹³».

Wir können es dahingestellt sein lassen, ob diese Begründung von Schoeps zureichend ist. Immerhin hat das Tempelgespräch nach den Evangelien, zumal bei der Verurteilung Jesu, eine große Rolle gespielt. Auch Schoeps selbst erklärt, daß die Tempelzerstörung «die Achse des jüdischen Geschichtsschicksals» sei, «weil sie das Zentrum der Religionsübung, den Opferdienst, lahmgelegt» habe. Darum seien auch «an sie anknüpfende Reflektionen der Jahrhunderte kaum übersehbar¹⁴».

b) Tatsächlich haben auch die ersten drei Generationen der Folgezeit den Erklärungen über die Gründe der Tempelzerstörung und ihren Sinn endgültige Prägung gegeben. «Denn alles Bemühen, das *jüdisch legitim* (von Schoeps gesperrt gedruckt), mußte darauf hinauslaufen, die Gründe der Katastrophe in der eigenen und der Väter Schuld nachzuweisen, Gott von der Urheberschaft zu entlasten, aber die Spuren seines Heilsplanes in dem Geschehen festzustellen und die Wiederaufrichtung des Heiligtums und seines Opferkultus als Ereignis der messianischen Zukunft aus den Propheten abzulesen.» So gibt der babylonische Talmud im Sabbattractat 119b acht verschiedene Antworten, um Israels Schicksal mit der Verschuldung der Väter zu begründen. Ihr homiletischer

Buch Esther. Manchmal wird mit ihr oder mit der 4. Knechtschaft die unter Hellas zusammengenommen, und als 4. dann die römische oder edomitische Gefangenschaft, vgl. dazu Schoeps, a. a. O., S. 58.

¹³ Schoeps, a. a. O., S. 40f.

¹⁴ A. a. O., S. 42. Vgl. zum Folgenden auch Schoeps: «Aus frühchristlicher Zeit» den Beitrag: «Die Tempelzerstörung des Jahres 70. Ursachen, Folgen, Überwindung», S. 143 ff., dessen Ausführungen weithin mit seinem Buche «Religionsgespräch» wörtlich gleichlauten.

Zweck liegt offenbar darin, der Lehre der Kirche zu begegnen. Die acht Gründe lauten: Entweihung des Sabbats, Abschaffung des Schemagebets, Vernachlässigung des Unterrichts der Kinder, mangelnde Scheu vor Bösem, Gleichstellung von Klein und Groß, Vernachlässigung gegenseitiger Ermahnung, Verachtung der Schriftgelehrten und schließlich Dahinschwinden der Männer des Glaubens. An anderen Stellen wird als Hauptursache für die Tempelzerstörung angegeben «die grundlose Feindschaft der damaligen Juden untereinander», die die drei Kardinalsünden Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen aufgewogen habe¹⁵.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob alle diese Begründungen ängstlich eine Begründung umgehen, die heimlich im verborgenen sich hervordrängt und mit der man sich fortwährend im Herzen auseinandersetzen muß.

Tatsächlich hebt im Zusammenhang damit Schoeps immer wieder kräftig hervor, daß das Galutleiden und die Tempelzerstörung nach jüdischer Anschauung nichts mit der Kreuzigung Jesu zu tun haben und kein ursächlicher Zusammenhang zwischen beiden bestehe. Wohl seien *Strafen* und Zerstreuung unter die Völker in der Schrift *angedroht*, wenn Israel die Bundessatzung breche und seine Sünden überhand nähmen. Eine solche Stelle sei 5. Mos. 28, 64: «Der Herr wird dich zerstreuen unter alle Völker von einem Ende der Erde bis zum andern.» Eine Besinnung darüber, welche besondere Versündigung schließlich diese Strafe ausgelöst habe, worin etwa der Bruch der Bundessatzung oder das Überhandnehmen der Sünde beruhe, wird von ihm nicht gegeben, wenn wir von den oben angegebenen Punkten absehen, die wenig einleuchtend waren.

Besonders heftig wird von Schoeps auf alle Fälle die Berechtigung der Christen abgelehnt, «mittels ihrer Allegorismen die Schrift gegen den Wortsinn zu deuten, um Israels Verwerfung zu beweisen». Bekräftigend fährt er darum fort: «Aber was offenbart ist, *ist* offenbart — und Gott ist ja ein *Gott der Wahrheit*. In der Thora aber steht: ‚Und auch dann noch, wenn sie in der Feinde Land sind, habe ich sie gleichwohl nicht verworfen und habe ich sie nicht ver-

¹⁵ Schoeps, a. a. O., S. 39.

stoßen, daß es mit ihnen aus sein sollte und ich meinen Bund mit ihnen bräche. Denn ich, der Ewige, bin ihr Gott¹⁶» (3. Mos. 26, 44)¹⁶. Schoeps meint darum sagen zu dürfen: «Das ist es: Bestrafung wohl, aber nicht Verwerfung.»

2. *Das Galutleiden ist Sühnemittel*

Israel erklärt das Galutleiden als Folge seiner Versündigung. Die Frage ist alsdann, wie die Schuld gesühnt werden kann, damit das Galutleiden aufhöre. Es war die Not Israels, daß mit der Zerstörung des Tempels «das Zentrum der Religionsübung, der Opferdienst, lahmgelegt worden war». Denn das wurde zunächst als eine «glatte Heilskatastrophe» empfunden, weil die Frage nach der rechten Versöhnung offenblieb. So trägt R. Schimon b. Gamaliel II. die Mischna im Namen R. Jehoschuas vor: «Seit dem Tage, an dem der Tempel zerstört worden ist, gibt es keinen Tag ohne Fluch; der Tau fällt nicht zum Segen, und den Früchten ist der Geschmack genommen. . . Selbst die Gabe der Prophetie ist seither in Abgang gekommen¹⁷.» In jedem jüdischen Religionsbuch steht zu lesen: «Der Versöhnungstag (Jom Kippur) ist der für unser Heil wichtigste unter allen Tagen, deren Feier uns geboten ist; denn er soll Sühnung aller unserer Sünden bringen und die ursprüngliche Reinheit unserer Seele wieder herstellen.» Wie kann das aber der Versöhnungstag leisten, wenn das Versöhnungsoffer nicht mehr im Tempel dargebracht werden kann? Man half sich damit, daß man die versöhnende Kraft auf die bloße Einrichtung des Versöhnungstages ohne Tempel, ohne Priester und ohne Opfer übertrug. Schon 15 Jahre nach der Zerstörung des Tempels sagt R. Elasar ben Asarja: «Die Vergehen des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, die Vergehen des Menschen gegen seine Genossen sühnt der Versöhnungstag erst, wenn er seine Genossen begütet» (m Joma 8, 9). Also nicht das Versöhnungsoffer, sondern eben die *Einrichtung des Versöhnungstages* ist das Entscheidende.

Es heißt ferner, daß einst R. Jehoschuah in tiefe Trauer verfiel,

¹⁶ Schoeps, a. a. O., S. 41.

¹⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Schoeps: «Aus frühchristlicher Zeit, S. 169ff.

als er das Trümmerfeld des Tempels sah. «Wehe uns, daß der Ort verwüstet ist, an welchem die Sünden Israels gesühnt wurden», rief er aus. Aber dann tröstet ihn, wie es heißt, R. Jochanan mit den Worten: «Mein Sohn, laß es dich nicht bekümmern; wir haben eine Versöhnung, die der des Tempels gleich ist. Welche nämlich? Die *Vollbringung von Liebestaten*; denn es heißt im Buche des Propheten Hosea: ‚An Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht am Opfer‘» (Abot des R. Nathan)¹⁸.

Tatsächlich wurden seit ältester Zeit die Erweisungen von Liebestaten als ein vollgültiger Ersatz der Opfer angesehen. Ihre hauptsächlichste Form war das Almosengeben. So lehrte R. Elasar bar R. Jose: «Alle Wohltaten und Liebeswerke, die Israel auf dieser Welt übt, sind große Friedensmittler und bedeuten Fürsprecher zwischen Israel und dem Vater im Himmel.» Das hat schließlich seinen Ausdruck darin gefunden, daß der Versöhnungstag der *Tag des Almosengebens* wurde.

Da mit dem Hoseawort die Liebestat als Substitution für das Opfer gerechtfertigt erschien, war damit der Anstoß zur Entwicklung einer weiteren spiritualisierenden Substitutionslehre gegeben, die an Stelle der Opfer verschiedene Äquivalente als möglich anerkannte. Schoeps redet gar von einer «Entmagisierung des Heilsgesetzes¹⁹». So lehrte R. Jischmael, daß auch *Buße, Züchtigung und Tod* versöhnende Kraft habe, mindestens meinte man, daß sie die Sühnekraft des Versöhnungstages erhöhten. Heute ist allgemein anerkannt, daß die *Buße* zum Versöhnungstag gehöre, damit er Versöhnung bringe. Immerhin sind auch jene Stimmen aus alter Zeit nicht verstummt, die die Zugehörigkeit der Buße zum Versöhnungstag als Beeinträchtigung seiner Sühnekraft empfanden.

Ein anderer Ersatz für das Tempelopfer war dann auch das *Thorastudium*. R. Schimon ben Laqisch (Mitte des 3. Jahrhunderts) sagt: «Es steht geschrieben: ‚Dies ist die Lehre über Brandopfer, Gabenopfer, Sühnopfer und Schuldopfer.‘ Das bedeutet, daß jeder, der sich mit der Thora befaßt, anzusehen ist, als habe er Brandopfer, Gabenopfer usw. dargebracht.» Rabba (um 300) setzt dazu den

¹⁸ Kosmala, Jom Kippur, Judaica 1950, I, S. 1 ff. — vgl. zu der Hosea-stelle auch Matth. 9, 13 und 12, 7.

¹⁹ Aus frühchristlicher Zeit, S. 172.

Schlußstrich, wenn er sagt, daß derjenige, der die Thora lernt, keines dieser Opfer mehr brauche, weil das Gesetzesstudium seine Sünden sühnt.

Als weiterer Ersatz für die Opfer wurde das *Fasten* angesehen. Denn schon in der Thora heißt es: «Dies soll für euch eine ewige Satzung sein: Im 7. Monat am 10. Tage sollt ihr eure Leiber kasteien und kein Werk tun. . . . Denn an diesem Tage geschieht eure Versöhnung.» Ende des ersten Jahrhunderts lehrte so R. Elieser, daß das Fasten größer als das Almosengeben sei, weil beim Fasten der Körper leide, beim Almosengeben handle es sich aber nur um eine Geldfrage.

Auch das *Gebet* wurde Ersatz für das Opfer. Ursprünglich waren ja auch die Opfer am Tempel von Ausrufen und Gebeten umrahmt und begleitet. Das Gebet war tatsächlich die einzige Kulthandlung, die nach der Tempelzerstörung übrig blieb.

Zusammenfassend können wir sagen, daß nach dem Verlust des Tempels und des Versöhnungsopfers immer neue Mittel ausfindig gemacht wurden, die als Ersatz für das Opfer dienen konnten. Daß man nicht bei einem Ersatz stehen blieb, zeigt, daß hier eine offene Wunde ungeheilt blieb.

Wir verstehen daher auch, daß schließlich darum die *Züchtigungen des Leidensverhängnisses der Galut* als Ausgleich für die Opfer eintreten konnten. Tatsächlich wurde der Opfercharakter der Galutleiden immer stärker betont. Schoeps bezeichnet sie als das «hervorragendste und am meisten evidente Sühnemittel» und führt dafür den Ausspruch R. Jochanans an: «Galut ist Sühne für alles» (Sanh. 37b) und «Galut und Leiden gelten eben als das den Israeliten gewährte Sühnemittel.» Davon sprach aber auch schon ein Schüler R. Aqibas, nämlich R. Nehemja, wenn er sagt: «Beliebt sind die Leiden, denn wie Opfer Wohlgefallen erwerben, so erwerben heute die Leiden Wohlgefallen²⁰.»

Der Vollständigkeit wegen sei auch noch die Begründung des Galutleidens aus der jüdischen Mystik gebracht, die die Kabbalisten aus dem biblischen Bericht von Jakob und Esau herauslasen. So nennt der Jalqut Chadrasch (1648) als Grund des Galutleidens:

²⁰ Schoeps, a. a. O., S. 43 und 45, und Aus frühchristlicher Zeit, S. 174.

«Der Golus komme wegen Esaus Tränen.» Schoeps bemerkt dazu, daß diese Begründung sich offenbar auf eine mündliche Überlieferung beziehe, wie sie auch der Midrasch Tehilim 80, 8 wiedergibt: «Herr der Welt! Für Esaus drei Tränen hast du ihm die Weltherrschaft erteilt und ihm Wohlstand gegeben. Um wieviel mehr solltest du bereits die Schmach deiner Kinder und die endlosen Tränen Israels sehen²¹.» Auch hier wird letzthin das Galutleiden als Sühnemittel angesehen. Ebenso führt Schoeps noch ein anderes Wort an: «Ich züchtige dich durch Leiden in dieser Welt, um dich von deinen Sünden freizumachen für die zukünftige Welt.»

Dieser Begründung des Galutleidens als Sühnemittel und somit als Substitution für das versöhnende Opfer liegt meines Erachtens bereits eine ältere Gedankenreihe zugrunde; denn schon zu Jesu Zeiten hatte zum Beispiel die Hinrichtung (Steinigung) eines Gottlosen dann sühnende Kraft, wenn der Verurteilte vor seinem Tode ein Sühnebekenntnis ablegte. So heißt es in Sanh. 6, 2: «Wenn der Verurteilte vom Steinigungsplatz noch zehn Ellen entfernt ist, dann sagt man ihm: Lege dein Sündenbekenntnis ab; denn so gehört es sich, daß alle Hinzurichtenden vorher ihre Sünden bekennen, da jeder, der seine Sünde bekennt, teilhat an der zukünftigen Welt²².» Es liegt auf der gleichen Linie, wenn später das Galutleiden von den Juden in derselben Weise gedeutet wurde, weil eine Versöhnung durch das Tempelopfer nicht mehr möglich war.

3. Galutleiden ist Bezeugung der Liebe Gottes und darum Wohltat

Wenn Galutleiden Sühnemittel ist, liegt auch der Gedanke nicht fern, daß die weltliche Ohnmacht und das Leidensverhängnis der Galut Gottes Liebe bezeugen. Die Galut wird für Israel damit zur Wohltat.

Schoeps führt dafür in einer Anmerkung auch den Ausspruch des R. Hoschaja (Palästina um 200) an: «Der Heilige, gepriesen sei Sein Name, erwies Israel eine Wohltat, indem Er es durch alle Völker hin zerstreut hat» (Pesachim 87b). Ebenso beruft er sich

²¹ Schoeps, a. a. O., S. 42.

²² Vgl. Bornhäuser, Studien zur Apostelgeschichte, S. 71 ff., bes. S. 82f.

auf Jesaja 48, 10: «Ich will dich auserwählt machen im Ofen des Elends.» In gleicher Richtung liegt auch die Berufung auf das Zitat aus Schemot rabba zu 2. Mos. 2, 32: «Wenn auch alle Völker der Erde sich versammeln würden, die Liebe Gottes zu Israel aufzuheben, sie vermögen es nicht.» Dazu lesen wir bei Schoeps noch die Bemerkung, die Hoschaja zu seinen Sätzen als Ergänzung hinzugefügt habe: Wenn auch wirklich an einem Orte des Exils Verfolgung ausbreche, dann werde Israel zwar wegen seiner Zerstreuung verstümmelt, aber es könne nicht vernichtet werden. «Historisches Erfahrungsmaterial deckt diese Überzeugung zur Genüge²³.»

Zusammenfassend können wir sagen, daß so für Israel auf die Galut ein versöhnender Schimmer fällt. Das Gericht, das sich in ihr offenbart, wird verbürgendes Zeichen dafür, daß Gott sein Volk nicht aufgegeben hat.

4. Dauer und Heftigkeit des Galutleidens stärkt die Erlösungsgewißheit

Die Wohltat der Galut besteht darin, daß sie gleichsam die Ewigkeit des Volkes sichert. Und wenn nun die Spötter kommen und fragen, wo denn die Macht Gottes sei, daß er die Verfolger der Israeliten nicht bestraft, so erwidert R. Jehoschua ben Levi (Amoräer der ersten Generation um 320): «Gerade dies ist seine Macht, daß er sich in seiner Erregung besänftigt und langmütig ist gegen die Frevler. Gerade dieses sind seine Furchtbarkeiten; denn wie könnte sonst ohne die Furchtbarkeit des Heiligen, gepriesen sei sein Name, das eine Israel unter all den weltlichen Völkern bestehen? (Joma 69b). Denn was die Leiden anlangt, die den Israeliten hier aufgebürdet werden, so sind ihnen als Lohn für die Heimsuchungen Gottes Verheißungen geworden: die göttliche Lehre, das Heilige Land und die kommende Welt» (Mechilta zu 2. Mose 20, 3). Und aus diesem Bewußtsein kann derselbe Jehoschua ben Levi sogar den Satz wagen: «Selbst eine eiserne Scheidewand kann keine Trennung erwirken zwischen Israel und seinem Vater im Himmel» (Pesachim 85b)²⁴.

²³ Schoeps, a. a. O., S. 38 ff.

²⁴ Schoeps, a. a. O., S. 39 f.

So verbürgt das Galutleiden die Ewigkeit des Volkes, und weiterhin werden die Leiden aufgewogen durch die Verheißungen. Darum ist auch Israel nicht in seiner Gewißheit schwankend geworden, wenn die Galutleiden andauerten. Die Fortdauer wird erklärt durch das Anhalten der Sünden: «Würde Israel auch nur einen Tag Buße tun oder würde es auch nur einen Sabbat halten, wie es sich gebührt, so würde der Messias gekommen sein», so lehrte der Amoräer R. Levi und Midr. zu Ps. 95, 7. Ebenso antwortete Isaak Troki (1533—1594) einem christlichen Gelehrten gegenüber auf dessen Frage, ob nicht die prophetischen Verheißungen bereits zur Zeit des zweiten Tempels in Erfüllung gegangen seien und warum die römische Galut im Vergleich zu früheren Exilen schon so lange dauere: «Erst diese vierte gegenwärtige, langdauernde, drückende und schwere Galut kann unsere Sündhaftigkeit und Unreinheit tilgen, so daß wir hernach keine fernere Galut mehr zu erdulden haben werden, wie auch geschrieben steht Klagelieder 4, 22: ‚Getilgt wird deine Sünde, Tochter Zion. Dann wird Er dich nicht mehr austreiben!‘» Der Eintritt der Erlösung aber sei von der Besserung abhängig, weswegen der Termin des Endes von Gott verborgen gehalten werde. Wenn die Juden jetzt schon über 1500 Jahre in der Galut schmachteten, so beweise das gar nichts; denn von der Schöpfung der Welt bis zum Auszug aus Ägypten seien 2448 Jahre vergangen²⁵.

Alle Worte verraten, daß für die Juden die Erklärung der Galutleiden als das Israel gewährte Sühnemittel «nicht Gottes letztes Wort» ist. Denn nie verschwand die Erlösungszuversicht. Im Gegenteil, je größer die Leiden wurden, desto stärker wurde die messianische Erwartung. Es wurde darum auch tief verankerte Glaubensüberzeugung, daß der weltgeschichtliche Verlauf der Zukunft «nicht im Zunehmen von Glück und Frömmigkeit, sondern im Zunehmen von Leiden, Verhängnissen und Gottfeindschaft bestehen» wird, bis dann wirklich die «Zeit erfüllet ist», das heißt die Tage des Messias hereinbrechen werden. Diese Überzeugung fand auch den Ausdruck in einer anonymen Deutung, wie Schoeps schreibt: «Der Sohn Davids kommt nicht eher, bis daß die Israe-

²⁵ Schoeps, a. a. O., S. 77.

liten an der Erlösung verzweifelt sind.» Dabei ist die Frage erhoben, ob Buße und Guttaten auf das Kommen des Messias Einfluß haben oder ob es allein auf Gottes Gnade beruhe. Die Meinungen waren geteilt. R. Eliezer ben Hyrkanos setzt für die Erlösung die Umkehr voraus, während Jehoschua ben Chananja sie vom Menschenwerk unabhängig sein läßt²⁶.

5. Das Galutleiden ist Komplement der Erwählung durch Gott

Schoeps sagt: «Die Zerstörung des Tempels wie die Zerstreuung unter die Völker hat auch noch ihren Ursprung in der Erwählung und liegt im göttlichen Plan. . . und dauert, bis sich durch göttliches Erbarmen in zukünftiger Zeit unser Geschick wendet²⁷.»

In seinem Gespräch mit dem Judenchristen Eugen Rosenstock erklärt in gleicher Weise Franz Rosenzweig, daß der Zorn Gottes nicht erst mit dem Exil eingesetzt habe, sondern als Komplement zur Erwählung aus ihr folge. Immerhin bilde das Jahr 70 insofern einen Einschnitt, als seitdem die wiederherstellende Endzeit konkret erwartet werde. «Von hier ab sind wir gezwungen, nicht mehr nach individuellem Abfall einzelne Versöhnung zu hoffen, sondern nur noch die eine große Versöhnung des letzten Tages. Vorher kamen zu einzelnen Zeiten einzelne Propheten, seitdem erwarten wir keine Propheten mehr, sondern nur den am letzten Tag.» Warum diese vierte Galut gegenüber den vorhergehenden diesen endgeschichtlichen Charakter trägt, wird merkwürdigerweise nicht weiter begründet. Aber Rosenzweig fährt fort: «Entscheidend aber bleibt der innere Zusammenhang zwischen der jüdischen Weltohnmacht als durch die Geschehnisse erwiesener ‚Geschichtstatsache‘ und der Auserwählung als der zweiten ‚Geschichtstatsache‘, in der Bibel berichtet und vom jüdischen Selbstbewußtsein der Jahrhunderte glaubend bekannt²⁸.»

Dieses Glaubensbewußtsein findet schon in früheren Jahrhunderten sich in ähnlichen Gedankenbewegungen des Judentums.

²⁶ Schoeps, a. a. O., S. 45f.

²⁷ Schoeps, a. a. O., S. 39.

²⁸ Schoeps, a. a. O., S. 126.

Es fand seine ausgeprägte Gestalt in entscheidenden Erörterungen des Kuzari, der um 1140 von dem Dichter und Denker Jehuda Halevi (1080—1145) geschrieben wurde. Den historischen Hintergrund bildet die legendäre Erzählung von der Bekehrung des Königs von Kuzar und seines Volkes der Chasaren. Schoeps hebt hervor, daß der Kernpunkt des Gespräches zwischen dem König und dem jüdischen Gelehrten «die spezifische Begründung der jüdischen Geschichtswahrheit in dem übernatürlichen Charakter des Auserwähltseins» des jüdischen Volkes bilde, deren hohe historische Funktion für das Galutschicksal außer Zweifel stehe²⁹.

So sträubt sich der königliche Gegner als Nichtjude, die Bevorzugung Israels durch seine Erwählung vor der gesamten Menschheit hinzunehmen. Die Vorsehung erstreckte sich doch auf alle Menschen. Vor allen Dingen könne er es darum nicht anerkennen, «weil doch gerade die Juden das gedrückteste und am wenigsten geachtetste Volk der Welt seien». Darauf rollt Halevi das Galutproblem auf und bringt auf diese Weise das Glaubensbewußtsein des jüdischen Volkes jener Tage zum Ausdruck. Seine Antwort an den König lautet ungefähr so: Einmal können weltliches Elend und Schande Glanz und Ruhm vor Gott bedeuten, eben «Wohltat» sein. Wenn ferner die Juden aus der erzwungenen Unterdrückung eine freiwillige machten und mit Demut ertrügen, «ja, ertragen wir Verbannung und Druck im Namen Gottes, wie es uns gebührt, dann wären wir die Zierde des Zeitalters, das wir mit dem Messias erwarten, und würden das Kommen der zukünftigen Errettung beschleunigen». Der gegenwärtige Zustand Israels aber gleiche einem «Körper ohne Kopf und Herz». Er denkt dabei an Hes. 37. Das Herz stellt dabei den Tempel dar und der Kopf die Priester und Propheten. «Der uns aber in diesem Zustand in der Zerstreung und Verbannung aufrecht erhält, ist der lebendige Gott.» Der König von Kuzar stimmt dem zu, denn sonst könne er sich nicht erklären, daß ein Volk diese Verbannung ertragen könne, ohne in einem anderen Volk aufzugehen. Darauf wird von Jehuda Halevi weiter erklärt, daß die Bemerkung, «ein Körper ohne Kopf und Herz» zu sein, keineswegs das Zugeständnis bedeute, «daß

²⁹ Schoeps, a. a. O., S. 68.

wir eine tote Sache seien. Im Gegenteil, wir stehen noch in Verbindung mit jenem göttlichen Geist durch die Gesetze, die er als einen Bund zwischen uns und ihm eingesetzt hat». Dabei weist er hin auf Beschneidung und Sabbat. «Also nicht einem Toten sind wir zu vergleichen, sondern einem Kranken, an dessen Heilung alle Ärzte verzweifeln, während er selbst von einem Wunder, von einem außergewöhnlichen Ereignis Heilung erhofft, wie es heißt: Können diese Gebeine wohl aufleben?» So sei «Israel unter den Völkern wie das Herz unter den Gliedern das kränkste von allen und zugleich das gesündeste. Das kränkste, weil es allen Anfällen und Stürmen der Weltgeschichte ausgesetzt ist, und das gesündeste, weil es kraft der Erwählung auf Weltzeit schlagen wird.» So ist das über die Juden hereinbrechende Straf- und Leidensverhängnis ein Anzeichen großer Gnade. Wir sehen, wie Jehuda Halevi die Erniedrigung des jüdischen Volkes aus dem göttlichen Weltplan und vor allen Dingen aus seiner Auserwählung durch Gott zu begreifen sucht³⁰.

6. Das Galutleiden ist in der Schrift vorgezeichnet als im göttlichen Heilsplan verordnet (Jes. 53)

Die Gewißheit, daß das Galutleiden im göttlichen Heilsplane vorgezeichnet ist, schöpft Israel aus der Schrift, insbesondere aus Jesaja 53. Selbstverständlich wird die christliche Deutung dieser Schriftstelle auf Jesus abgelehnt, daß in ihm die Weissagung vom leidenden Gottesknecht durch sein Leiden und Sterben in Erfüllung gegangen sei. Die Rabbinen beziehen sie auf das ganze Volk Israel, dessen historisches Leidensschicksal hier vorgezeichnet sei. Es sei daher weder von Jesus noch überhaupt vom Messias an dieser Stelle die Rede, so argumentiert auch Schoeps. Denn mit der christlichen Deutung hätte das jüdische Volk seinem Bewußtsein nach «den eigentlichen Sinn und Gehalt der monotheistischen Offenbarungsreligion preisgegeben». Die Vorstellung, daß Gott Mensch wird, freiwillig ein eigenes Leidensschicksal hat und vor der Schlechtigkeit der Welt unterliegt, sei jüdisch eine Unmöglichkeit. Dadurch

³⁰ Schoeps, a. a. O., S. 69 ff.

leide die Souveränität und schlechthin die Jenseitigkeit Gottes Schaden und dadurch werde die Welt zerstört. Aus dem Pathos dieser Glaubenshaltung heraus zerriß der sadduzäische Hohepriester im Entsetzen vor der Behauptung einer Menschwerdung des ewigen Gottes seine Kleider. . . . Und aus dem gleichen Glaubenspathos heraus heißt es in dem freilich späteren homiletischen Midrasch: «Menschenmund ist es nicht erlaubt, zu sagen: der Heilige, gepriesen sei er, habe einen Sohn. Wenn Gott es vor Schmerz schon nicht mit ansehen konnte, daß Abraham seinen Sohn schlachtete — hätte er seinen eigenen Sohn wohl töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören?» (Agada Berischit c 31)³¹.

Schoeps führt zur Deutung von Jes. 53 auf das Volk Israel auch noch einen späteren Midrasch an. Aber es ist zu fragen, wie denn tatsächlich das spätere palästinensische Judentum die Gottesknechtsaussagen, insbesondere Jes. 53, verstanden hat. Hier ist nach Professor Jeremias, Göttingen, zwischen dem hellenistischen und dem palästinensischen Judentum streng zu unterscheiden. Für das hellenistische Judentum bis 120 nach Christus ist die Septuaginta die Heilige Schrift. Mit ihren abweichenden Lesungen hat das hellenistische Judentum auch abweichende exegetische Traditionen herausgebildet. Zu Jes. 42, 1 hat die Septuaginta das Wort «Jakob» hinzugefügt. Daraus ergab sich eine Gabelung des Verständnisses der Gottesknechtsstellen im palästinensischen und hellenistischen Judentum. Dieses kam auf die Deutung des leidenden Gottesknechtes auf Israel, während das palästinensische Judentum an der Deutung auf den Messias festhielt. So ist in ihm im ersten Jahrtausend die kollektivistische Deutung auf das ganze Volk nicht zu belegen. Sie begegnet uns erstmalig erst bei Raschi. Vom hellenistischen Judentum aber sagt bereits Origenes, daß nach Jes. 53 der leidende Gottesknecht «als Person gefaßtes Volk» auf das gesamte jüdische Volk gedeutet werde. Die gleiche Deutung finden wir auch in der Weisheit Salomo. Jeremias hebt auch hervor, daß die Anfertigung neuer Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische im 2. Jahrhundert auch darin ihren entscheidenden Grund habe, weil die Septuaginta den Christen für ihren christologischen Schrift-

³¹ Schoeps, a. a. O., S. 31f., 33f.

beweis, zum Beispiel in der Deutung von Jes. 7, 14 zuviel Handhabe geboten habe. Schließlich werde die ganze Geschichte der jüdischen Auslegung von Jes. 53 vom Gegensatz gegen das Christentum charakterisiert. Man habe nach Möglichkeit Jes. 53 überhaupt nicht benutzt, und die messianische Deutung dieser Stelle sei schließlich ganz ausgemerzt worden. Die Spärlichkeit der Bezugnahme auf Jes. 53 sei daher nicht darauf zurückzuführen, daß man die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht nicht gekannt habe, sondern weil man sie in einer bewußt antichristlichen Haltung vermieden habe³².

Heute ist es für das liberale und neureligiöse Judentum Lieblingsidee geworden, Jes. 53 auf das jüdische Volk zu deuten. Auch hier verrät die Deutung stark antichristliche apologetische Tendenz. Dennoch bricht die messianische Deutung von Jes. 53 immer wieder durch. So heißt es bei Nathan Birnbaum, daß einmal ein «Ende der Tage» kommen müsse, das den Menschen ein neues Herz verleihen werde. Und dann schreibt er: «Es kann auch nicht anders sein, ein *Mensch* wird es sein müssen, *ein* Mensch, der den Menschen das Heil bringt, ein Gipfelmensch, dem Gott die einzige ewige Aufgabe der Weltgeschichte überträgt, die mit nie überbotener seelischer Macht die Seelen von Millionen Menschen und aller ihrer nachgeborenen Geschlechter bezwingt, jede in ihrer Sonderheit erlöst und aus allen den Bund der erlösten Menschheit schafft. Und es kann nicht anders sein: Dieses Werk des Einen, den der Einzige schicken wird, muß in Beziehung zu all den Jahrtausenden des Menschheitskampfes mit der Sünde stehen.» Man empfindet stark, wie der Schriftsteller im Hintergrund Jes. 53 sieht. Er weiß sich darum auch von den «Heidenjuden» getrennt, die «diese wunderbare Messiaslehre mißhandeln, wenn sie anstelle des von Gott gesandten persönlichen Messias . . . die blutlose Fiktion der ganzen jüdischen Gemeinschaft als Messias setzen; wenn ihnen aus der ersehnten sicheren Ewigkeitslehre und einer Israels Erhebung verknüpften Messiasstat der Erlösung eine Art liberal atheistisches Kulturprogramm wurde». Er beklagt dann, daß dem Bewußtsein

³² Notizen nach einem Vortrag von Professor Jeremias auf der «Theologischen Woche» in Bethel 1950.

und Gefühl Israels «die Verknüpfung des Messiasglaubens mit den übrigen Glaubensgehalten des Judentums nicht mehr gegenwärtig ist, und zwar sowohl seine Beziehung zu der Lehre von der Auserwählung als, im Zusammenhang damit, diejenige zur Lehre von Lohn und Strafe. Sie überblickt nicht mehr die ganze mit herrlicher Deutlichkeit vorgezeichnete Bahn Israels: Von und mit dem Gesetz durch Heiligkeit zum Messias.»

So sieht er Israel auserkoren, «den Weg der Messiasreife zu bereiten», und glaubt einen Weg zu sehen, eine heiße, fruchtbare Messiassehnsucht zu wecken, in der freudigen Gewißheit, sich den Messias selber verdienen zu können. Er endet damit in zionistischen Bahnen, im «Bunde der Aufsteigenden» (Olim)³³.

Immerhin ist die Stimme Birnbaums ein Beleg dafür, daß die Deutung der Gottesknechtsstelle auf Israel als Gesamtheit und damit die Deutung von Jes. 53 als Schriftbeleg für das Galutleiden auch heute noch sich kreuzt mit altjüdischer messianischer Deutung von Jes. 53.

7. Die Heilsgewißheit über die Fortdauer der Auserwählung zum Gottesbund, trotz aller Galutleiden, liegt begründet im Gesetz als seiner «Konstitutionsakte» und hat ihre Bürgschaft in der Abrahamskindschaft

Wenn wir feststellten, daß die Deutung von Jesaja 53 im Judentum als Weissagung nicht eindeutig auf das Galutleiden Israels bezogen wird, und wenn wir ebenso feststellten, daß die Vielheit der Substitutionen für das Versöhnungsoffer eine gewisse Unsicherheit in der Wertung der Galut als Versöhnungsmittel verrät, entsteht die Frage, ob die Verbindung von Galutleiden und Erwählungsbewußtsein zureichend ist. Was antwortet Israel auf die Frage der Christen, ob nicht doch die Zerstörung des Tempels und damit die Unterbrechung des Versöhnungsoffers ein Zeichen dafür sei, daß der Gottesbund mit Israel aufgehoben ist, gleich aus welchen Gründen das auch geschehen sein möge? Schoeps antwortet darauf: «Für die Juden gibt es kein anderes Heil als

³³ Nathan Birnbaum, Gottes Volk, Löwitt-Verlag, Wien und Berlin 1921, S. 30 ff.

im Gesetz der Berith, des Bundes, den Gott mit den Vätern geschlossen hat, und der nicht mehr rückgängig gemacht oder zu-nichte gemacht werden kann, wenn Gott der Gott der Wahrheit ist, was selbst Paulus wider seine Theorie gestehen muß (Röm. 11, 29: ‚Gottes Gaben und Berufungen können ihn nicht gereuen‘). Darum konnte dieser Bund weder durch die Erscheinung Christi noch durch die Zerstörung des Tempels aufgehoben werden; denn er ist ja ein Weltzeitbund, wie Gott selber am Sinai erklärt (5. Mos. 29, 13f.).»

Das Zeichen dieses Bundes sei aber das Gesetz, das Paulus völlig mißverständlich als Mittel, vor Gott Gerechtigkeit zu erlangen, darstelle, «dies alles, weil Paulus nach seinem Erlebnis von Damaskus nicht mehr verstehen konnte — christlich gesehen freilich mit göttlicher Notwendigkeit —, was er als Lehrhausschüler vordem sicherlich gewußt hat, daß das Gesetz der Thora nicht dazu gegeben ist, um die Juden vor ihrem Vater im Himmel gerecht und angenehm zu machen, sondern deshalb gegeben ist, weil es den heiligen *Willen* eben dieses Vaters kundtut. Nur in dem Sinne des göttlichen Willensvollzuges und niemals in dem irgend einer — wie immer gearteten — Verdienstethik sind die Lobpreisungen des Gesetzes zu verstehen. . . . Denn das Gesetz des Bundes soll ja nicht mit Gott versöhnen — Gott selber ist der Versöhner —, sondern mit Gott verbinden, indem es Israel heiligt; denn Gott steht kraft seines freien Willens seiner Offenbarung und Verheißung mit Israel im Bunde³⁴».

Schoeps sucht auch seine Beurteilung des Gesetzes durch andere Stimmen zu erhärten. So legt er Rosenzweigs Ansicht vom Gesetz in folgender Weise aus: «Denn das Gesetz der Juden ist ja keine Brücke zu Gott — unverstehbar schlechthin, wenn man es vom christlichen Mittlerbegriff aus verstehen will —, sondern es ist ein Institut der Heiligkeit, das weder mit Gerechtigkeit noch mit Verdienstvorstellungen etwas zu tun hat, vielmehr den, der es befolgt, im Tun geheiligt (nicht heilig) werden läßt. Das Sein am Ziel ist die reinste Erfüllung des Gesetzes, seine Befolgung durch die Juden vermittelt diesen eine Vorahnung der zukünftigen Welt

³⁴ Schoeps, a. a. O., S. 47 ff.

und schärft gleichzeitig ihr Auge für die Gefahr falscher Vermittlungen und Überbrückungen innerhalb der Geschichtszeit³⁵.»

Er hebt weiter hervor, daß die Rabbinen in bewußter Absicht den «Zaun um die Thora» zogen, indem sie das Gesetz um und um wandten. «Denn die Thora ausschließlich und allein gibt dem Juden das Heil und seine Bewährung für diese Welt und die Verheißung für die zukünftige Welt. . . . Diese Schätzung der Thora ist die jüdische Antwort an Paulus gewesen. Die Thora ist darum der einzige Weg zu Gott.» Darum läßt er auch noch den Midrasch Tehillim 17, 7 sprechen, wo Gott dem Sinne nach selber sagt: «Meine Thora ist in eurer Hand, eure Erlösung in meiner Hand. Bewahrt ihr meine Thora. Ich führe eure Erlösung herbei³⁶.»

Die Auseinandersetzung mit der Auffassung der Kirche vom Gesetz verführt tatsächlich die Juden zu einer Glorifizierung und Verabsolutierung des Gesetzes schlechthin: «Das mosaische Gesetz ist über jeden Mangel erhaben und aller möglichen Vollkommenheit teilhaftig», so schreibt Albo (gestorben 1644) in seinem Iqqarim und begründet die Allgenugsamkeit und Unabänderlichkeit des Gesetzes als Folgesatz der Offenbarung durch Gott³⁷. Ebenso war es für den Begründer der jüdischen mittelalterlichen Religionsphilosophie, Gaon Sa' aija (882—942), im Blick auf christliche Gedankenbewegungen ein abwegiger Gedanke, daß das Gesetz abrogierbar sei. Er schreibt dazu: «Die Kinder Israels haben eine allgemeine Tradition überliefert, daß die Propheten ihnen von dem Gesetz der Thora gesagt haben, sie würde nicht aufgehoben. Darauf habe ich die Schrift deutlich verstanden und darin als Beweisgrund gefunden: 1. daß bei vielen Gesetzen geschrieben steht ‚ewiger Bund‘ und ‚für eure nachfolgenden Geschlechter‘, 2. daß die Thora selber sagt: ‚Das Gesetz hat uns gegeben Moses, einen Erbesitz für die Söhne Jakobs‘ (5. Mose 33, 4) usw.» Daran schließt er weitere Ausführungen, in denen er gegen die christliche Auslegung bestimmter Schriftstellen streitet. Dabei schreibt er in Auslegung von Jer. 31, 30 ff.: «Seht doch, was darnach folgt. Denn er hat ja deutlich ausgesprochen, daß der neue Bund die Thora

³⁵ Schoeps, a. a. O., S. 131f.

³⁶ Schoeps, a. a. O., S. 58.

³⁷ Schoeps, a. a. O., S. 62.

selbst ist, wie es heißt: ‚Ich werde meine Thora in euer Inneres senken und auf ihr Herz schreiben.‘ — Und der Unterschied vom ersten Bündnis besteht nur in dem Punkt, daß es in diesem Zeitalter nicht mehr gebrochen werde, wie es mit dem Väterbund beim Auszug aus Ägypten geschehen ist.» Unter den Einwänden und Zweifeln, die er noch erörtert, ist die Besprechung des 11. Zweifels interessant, den Schoeps anführt. Er fragt, wie denn das göttliche Gesetz gut und wahr sein könne, wenn das bekennende Volk so gedemütigt und verächtlich sei. Die Antwort darauf: «Der Allmächtige hat die Völker erhöht, und sie glauben doch nicht an ihn, so daß das Argument zuschanden wird. Und die Israeliten hat er erniedrigt, und sie verleugnen doch nicht das Gesetz, so daß die Wahrheit offenbar auf ihrer Seite ist... Dieses denen zur Antwort, welche sagen, daß die Juden vom Gesetz Wohlstand und Vorteil haben wollen und die Heiden es darum nicht halten, weil sie bereits Wohlstand haben³⁸.»

Abschließend faßt einmal Schoeps den Sinn des Gesetzes so zusammen, daß man in ihm die «Konstitutionsakte des Bundes» besitze, und es erwirke dem Menschen, der es hält, als Erweis der Erwählungsgnade, Gottes Heiligung³⁹.

Demgegenüber meint er, daß die christlichen Einwände dagegen ein erschreckendes Unwissen von dem, was «Bund» und was «Gesetz» ist, verraten. «Der Bund ist einem Menschenstamm aus freier Erwählungsgnade Gottes widerfahren, der von nun ab, nicht kraft seiner Leiblichkeit, sondern kraft göttlichen Willens, ein unmittelbarer Königsbereich (mamlakha) geworden ist, ausgesondert (qadosch) aus allen Völkern⁴⁰.» «Das Gesetz ist gegeben, um dem einzelnen Individuum des Bundesvolkes das Joch des Himmelreiches auf die Schultern zu legen, ihm die Herrschaft Gottes vor Augen zu führen alle Tage seines Lebens... Seit aber Paulus Bund und Gesetz wider ihre Wirklichkeit verstand, also mißverstanden, ist es christliche Meinung geworden, daß es für den Menschen unerfüllbar sei. — Das ist jüdisch selbstverständlich, nämlich der Erweis seiner Göttlichkeit für den Menschen. — Und

³⁸ Schoeps, a. a. O., S. 67f.

³⁹ Schoeps, a. a. O., S. 150.

⁴⁰ Vgl. Martin Buber, «Königtum Gottes», Berlin 1936, S. 125.

daß es darum auch den *Juden* nicht mehr mit Gott verbinden könne — das ist die zentrale Verkennung. Denn der Bund steht *vor* dem Gesetz, und schon die Intention des Juden auf die Erfüllung *ist* Verbindung⁴¹.»

Cohen erklärt daher das Gesetz kurz «als die notwendige Form für den Vollzug der Korrelation zwischen Gott und Mensch.»

Erwähnt sei aber, daß orthodoxe Urteile über das Gesetz dahin gehen, daß es selbstverständlich erfüllbar sei; denn Gott gebe doch kein Gesetz, das die Kräfte des Menschen übersteige⁴².

In der Auseinandersetzung mit dem Versöhnungsoffer Christi heißt es einmal bei Schoeps: «Ganz anders ist das alles im Judentum, das deshalb nicht durch eine sühnende Opfertat erlöst zu werden braucht, weil es bereits von Gott erwählt worden ist, seit der Annahme und Zurechnung des Opferwillens Abrahams im Bunde steht, so daß selbst der abtrünnig gewordene Jude — in der Teschuba — nur in die Kreatursituation Abrahams zurückzukehren braucht. Denn mit Isaak sind alle Juden als Same Abrahams (des Vaters einer großen Menge) Kinder der Verheißung geworden, deren Inhalt die stete Rückkehrmöglichkeit ist — in Abrahams Schoß. Die Rückkehr zur Bestimmung der ersten Geburt verlangt nicht, wie beim Christen, das Umgebrochenwerden zur zweiten Geburt, der Neugeburt im Geist. Dem Volke Israel ist der Glaubensumweg erspart worden. Und dieses alles nur, weil Abraham Gott gehorsam gewesen ist. Die Erwählung des Abrahamssamens hat alle Wege schon ans Ziel gebracht, indem der, der als Israelit geboren wurde, seiner Psychologie nach schon im Bunde ist. So ist der Same Abrahams zera qodesch, heiliger Same (Esra 9, 2) geworden... (Dies ist der) seinshafte Befund, den die Rede von der Auserwählung letztthin meint⁴³.»

Es ist merkwürdig, wie das jüdische Denken um Abraham kreist, der, wie wir sehen, fast eine Mittlerstellung zugesprochen erhält, indem seinem «Opferwillen» solche Folgen für den «Samen Abrahams» zuerkannt werden. Auch Rosenzweig antwortet

⁴¹ Schoeps, a. a. O., S. 152.

⁴² So noch Studienrat Dr. Nothmann, Nürnberg-Fürth, in dem Rundgespräch der Tagung «Kirche und Judentum» in Kassel 1950.

⁴³ Schoeps, a. a. O., S. 150.

in seinem Gespräch mit Eugen Rosenstock auf dessen Hinweis, daß Israel der Gefahr erliege, die Opfer Abrahams und Agamemnons in Parallele zu stellen, anstatt das Abrahamsopfer richtig mit der Opfertat Christi zu vergleichen: «Sie haben Abraham und Agamemnon verwechselt; der freilich opferte, was er *hatte*, um eines anderen willen, was er wollte, oder meinetwegen, was zu wollen seine Pflicht war; ja er opferte nicht einmal selber, er gab nur her und stand mit verhülltem Haupte dabei. Abraham aber opferte nicht *etwas*, nicht *ein* Kind, sondern den ‚einzigsten‘ Sohn, und was mehr ist, den Sohn der Verheißung, und dem Gotte dieser Verheißung (die traditionelle jüdische Kommentierung liest dieses Paradoxon sogar in den Text hinein), deren Inhalt nach menschlichen Begriffen unmöglich wird durch dieses Opfer. Nicht umsonst gehört diese Perikope unseren höchsten Feiertagen und das prototypische Opfer nicht der eigenen Individualität (Golgatha), sondern der völkischen Existenz ‚des Sohnes‘ und aller zukünftigen Söhne. Denn wir berufen uns vor Gott auf dieses Opfer oder vielmehr auf diese Opferbereitschaft, und zwar die des Vaters, nicht die in der Erzählung doch sehr betonte des Sohnes. Der Sohn wird wiedergegeben: Er ist nun *nur* noch der Sohn der Verheißung. Nichts aber geschieht. Kein Ilion fällt, nur die Verheißung bleibt bestehen; um keines Ilion willen wäre der Vater bereit gewesen, sondern ‚grundlos‘. Agamemnon opferte etwas, ‚was er hat‘; Abraham alles, was er — sein konnte, Christus alles, was er ist. . . Dem ‚naiv‘ in Anspruch genommenen unveräußerlichen Recht an Gott entspricht, was Sie vergessen, das ebenso ‚naiv‘ aufgenommene Joch der unveräußerlichen Leiden, von denen wir — naiv? — wissen, daß sie uns aufgelegt sind. . . Isaaks Opfer bekommt gerade durch seine von der Tradition stark betonte Unnachahmlichkeit seine für uns ewige Bedeutung. Kein Jude darf auf seinen Sohn, den Sohn der Verheißung, verzichten. Abrahams Verzicht geschah eben ‚für‘ alle kommenden Generationen, damit hinfort keiner mehr ihm nachtun müsse, so wie der Kreuzestod für alle folgenden Christen geschah, damit sie leben können.»

Schoeps erklärt Rosenzweig recht, wenn er sagt: «So wird in dem für Israel prototypischen Abrahamsopfer, das konkret-leiblich die Sonderstellung der Juden vor Gott und Menschen begründet,

ganz traditionsgemäß der Ursprung der Erwählung und Verheißung gesehen, die laut gnädiger Zusage des Ewigen physisch verknüpft bleibt an dem Samen Abrahams. Und nicht wie durch das Christusopfer des Kreuzesbundes wird den Heiden durch den Glauben ein Weg geöffnet, sondern seit Gottes gnädigem Gefallen am Opferwillen Abrahams ist Israel als Gottessohn ja immer schon (durch das Gesetz) in realer Verbindung mit Gott oder hat vielmehr — als Erbbesitz — die latente Möglichkeit zu ihr...» So heißt es dann bei ihm abschließend: «Der Blutzusammenhang wird also nicht um seiner selbst willen sakralisiert, sondern er wird um der *Verheißung* willen mit wachem Bewußtsein aufrechterhalten, damit das jüdisch geborene Individuum die physische Berufung in die Sphäre der metaphysischen Verwurzelung (Joch des Himmelsreiches) erleben kann — um des *messianischen* Heils willen...⁴⁴.»

8. *Galutleiden ist Wissen um die vorbehaltene Erlösung*

In dem Religionsgespräch zwischen Karl Ludwig Schmidt und Martin Buber sagt Buber: «Wir wissen um Israel anders. Wir wissen (hier kann ich nicht einmal mehr ‚sehen‘ sagen, denn wir wissen es ja von innen her und auch nicht mit dem ‚Auge des Geistes‘, sondern lebensmäßig), daß wir, die wir gegen Gott tausendfach gesündigt haben, tausendfach von Gott abgefallen sind, die wir diese Jahrtausende hindurch diese Schickung Gottes über uns erfahren haben — dies Strafe zu nennen zu leicht ist, es ist etwas Größeres als Strafe —, wir wissen, daß wir doch nicht verworfen sind. Wir wissen, daß das ein Geschehen nicht in der Bedingtheit der Welt, sondern in der Wirklichkeit des Raumes zwischen Gott und uns ist. Und wir wissen, daß wir eben darum in dieser Wirklichkeit von Gott nicht verworfen sind, daß uns in dieser Zucht und Züchtigung Gottes Hand hält und nicht losläßt, in dieses Feuer hineinstellt und doch nicht fallen läßt... Wenn wir die Scheidung zwischen Juden und Christen, zwischen Israel und Kirche auf eine Formel bringen wollen, können wir sagen: Die

⁴⁴ Schoeps, a. a. O., S. 129—131.

Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir, Israel, vermögen das nicht zu glauben. Die Kirche sieht unsere Aussage entweder als ein Nicht-glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit in einem sehr bedenklichen Sinne, oder als einen Wahn, als eine fundamentale Eingeschränktheit des Erkennen-Könnens der Wirklichkeit gegenüber, als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen. Wir, Israel, wissen um unser Nicht-annehmen-Können jener Botschaft in anderer Weise. Wir verstehen die Christologie des Christentums durchaus als wesentliche Begebenheit zwischen oben und unten. Wir sehen das Christentum als etwas, dessen Kommen über die Völkerwelt wir in seinem Geheimnis zu durchdringen nicht imstande sind. Wir wissen aber auch, wie wir wissen, daß Luft ist, die wir in unsere Lungen einatmen, daß Raum ist, in dem wir uns bewegen, tiefer, echter wissen wir, daß die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, daß die Welt noch nicht erlöst ist. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt. Eben dieses unser Spüren kann oder muß die Kirche als das Bewußtsein unserer Unerlöstheit verstehen. Wir wissen es anders.

Erlösung der Welt ist uns unverbrüchlich eins mit der Vollendung der Schöpfung, mit der Aufrichtung der durch nichts mehr behinderten, keinen Widerspruch mehr erleidenden, in all der Vielfältigkeit der Welt verwirklichten Einheit, eins mit dem erfüllten Königtum Gottes. Ein Vorwegnehmen der vollzogenen Welterlösung zu irgend einem Teil, etwa ein Schon-erlöst-Sein der Seele, vermögen wir nicht zu fassen, wiewohl sich auch uns in unserer sterblichen Stunde Erlösen und Erlöstwerden kundtut. Eine Zäsur nehmen wir in der Geschichte nicht wahr. Wir kennen in ihr keine Mitte, sondern nur ein Ziel, das Ziel der Wege Gottes, der nicht innehält auf seinem Wege⁴⁵.»

Dieses Wissen um die vorbehaltene Erlösung hat auch den Schrei nach dem Kommen des Messias ausgelöst, der das Ende aller Galutleiden bringt. Es sei darum noch eine ergreifende Stimme aus dem Ostjudentum dafür angeführt:

⁴⁵ Schoeps, a. a. O., S. 139 ff.

Hörst du, eine Stimme schreit
von den stillen Sternen:
Wein' nicht, 's ist Messiaszeit,
bald wird Haß aufhören.

Das ruft Gott zu dir herab.
Horch! Die Himmel summen:
Wein' nicht, wisch die Tränen ab,
bald wir Er ja kommen.

Führen wird Er bald ins Land
dich auf Adlers Flügeln,
wie einst deiner Mutter Hand
dich gelegt ins Wiegel.

Wein' nicht, klag' nicht, liebes Kind,
wenn die Völker streiten,
die letzte Träne fließt dir jetzt,
's sind Messiaszeiten.

Fortsetzung folgt

DER ALTJIDDISCHE MIDRASCH WOJOSCHAH

VON HANS NIEDERMEIER

Die altjiddische Literatur, zu der auch der Midrasch Wajoschah zählt, hat ihre Wurzeln in religiösem Boden. Die Bücher des Alten Testaments waren zunächst Gegenstand des ganzen Denkens und Fühlens der Juden. Es war daher natürlich, daß sie in einer Zeit, wo sie eine neue Sprache wie das Jiddische schrieben, zunächst auf ihre heiligen Schriften zurückgriffen.

Jiddisch ist eine Sprache, die die Juden des Mittelalters von ihrem deutschen Wirtsvolk übernommen und unter der Einwirkung der veränderten Lebensumstände nach der Übersiedlung