

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 45 (1989)
Heft: 1

Rubrik: Miscellen

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: 14.01.2026

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

Miszellen

Jahwes unerwarteter Widerstand gegen seinen Beauftragten

Erwägungen zur Episode von Bileams Eselin (Num 22,22–35)

*Herrn Prof. Hans Joachim Stoebe zu seinem 80. Geburtstag
am 24.2.1989*

Die Episode von Bileam und seiner Eselin¹, die von ihrem unwissenden Besitzer dreimal geschlagen wird, ist von den meisten Auslegern in humoristischem bzw. ironischem Sinn verstanden worden. Die Episode wolle zeigen, dass der berühmte Seher Bileam weniger sehe als seine Eselin, welche den Engel Jahwes sieht, wogegen Bileam dafür zuerst von Jahwe die Augen geöffnet bekommen muss.²

Abgesehen von der Schwierigkeit, sich in den wirklichen Humor des alten Israel einzufühlen, werden bei dieser Deutung wichtige Züge der Erzählung zu wenig berücksichtigt: Mit dem gezückten Schwert des Jahwe-Engels (V. 23.31) lässt sich nicht spassen,³ wie auch die weiteren Belege dieses Terminus zeigen (Jos 5, 13; I Chr 21, 16). Jahwe hegt die Absicht, Bileam zu töten (V. 33), entsprechend dem entbrannten Gotteszorn in V. 22.

Nun ist stets aufgefallen, dass dieser Gotteszorn keine logische Vorbereitung im Erzähl-ganzen findet, zumal im vorangehenden V. 20 ausdrücklich Gott Bileam auf die Reise schickt. Man hat darum üblicherweise die Eselin-Episode literarkritisch ausgeschieden,⁴ um keinen

¹ Zur Bibliographie siehe das grosse Werk von H. Rouillard, *La Péricope de Balaam* (Nombres 22–24), la prose et les «oracles», Et. B. N.S. 4, Paris 1985. Von derselben Autorin erschien bereits früher: *L'ânesse de Balaam, analyse littéraire de Nomb. XXII 21–35*, RB 87 (1980) 5–37 und 211–241. Vgl. auch die bequeme bibliographische Zusammenstellung bei Ph. J. Budd, *Numbers, Word Biblical Commentary 5*, Waco (Texas) 1984, 248 f.

² Zwei Beispiele: «Balaam, le magicien, brutal et sûr de lui, est plus «bête» que son ânesse» (J. de Vault, *Les Nombres, Sources Bibliques*, Paris 1972, 271). Die Episode «ridiculise Balaam jusqu'à lui faire donner des leçons par sa propre monture, la plus bornée qui soit» (H. Rouillard 1980, 231). Auf derselben Linie jüngst auch J. D. Safren, *Balaam and Abraham*, VT 38 (1988) 105–113.

³ Anders H. Rouillard 1980, 230: «cette danse légère et amusante qu'est notre épisode». Vgl. hingegen Wenhams Urteil über die ganze Bileam-Perikope: «both very funny and deadly serious» (G.J. Wenham, *Numbers, The Tyndale OT Commentaries 4*, Leicester 1981, 164).

⁴ Dabei wird stets auch auf die auffällige Wiederaufnahme von V. 21 in V. 35 hingewiesen.

«Akt unverantwortlicher göttlicher Willkür»⁵ postulieren zu müssen. Damit wäre eine inhaltliche Härte des vorliegenden Bibeltexes weg vom Tisch. Doch ist zu fragen, ob dies exegetisch verantwortbar ist, – einmal abgesehen von der Verlegenheit, dass die Eselin-Episode dann nur ein Fragment wäre, dessen ursprüngliche Fortsetzung der Phantasie der Exegeten überlassen bliebe.⁶

Ein uns willkürlich erscheinender Zorn Jahwes wird auch an andern Stellen am AT bezeugt, ohne dass wir stets die literarkritische Schere ansetzen und dadurch die Willkür Jahwes ausschliessen könnten. Als Beispiel sei erinnert an Jahwes rätselhaften, aus seinem brennenden Zorn ergehenden Befehl an David, eine Volkszählung durchzuführen (II Sam 24, 1).

Ohne die logische Spannung der Episode im Kontext zu leugnen, soll nun hier versucht werden, die Funktion der Episode gerade vom Kontext her zu verstehen.⁷ Dabei achten wir auch darauf, ob vergleichbare Spannungen sowie Kontexte in andern alttestamentlichen Erzählungen vorkommen. Bileam begibt sich auf eine Reise, zu welcher er einen Auftrag von Gott hat. Unterwegs tritt ihm unerwartet Jahwe durch seinen Engel mit dem gezückten Schwert entgegen und beabsichtigt, ihn zu töten. Der Grund dieser Tötungsabsicht bzw. des entbrannten Gotteszorns wird nicht deutlich.⁸ Auch wenn sich Bileam schliesslich eines Defizits bewusst wird (*hāṭā'tî* V. 34), bleibt offen, ob Bileam damit den tatsächlichen Grund von Jahwes Tötungsabsicht erkannt hat. Mit einer erneuerten, doch grundsätzlich gleichbleibenden Beauftragung zieht Bileam schliesslich weiter seinem Reiseziel entgegen.

Unerwartete göttliche Überfälle finden sich auch sonst im AT. Insbesondere sind zwei Episoden zu vergleichen, wo ebenfalls die Situation einer Reise und eines göttlichen Auftrags begegnet: Jakob wird, nachdem ihn Jahwe in die Heimat zurückreisen heisst (Gen 31,3), unterwegs von einer geheimnisvollen Gestalt ohne Angabe eines Grundes überfallen (Gen 32, 23 ff.). Und Mose, der gemäss Jahwes Auftrag (Ex 4, 19) nach Aegypten zurückkehrt, wird unterwegs überfallen von Jahwe selbst, der ihn ohne Angabe eines Grundes zu töten sucht (Ex 4, 24 ff.).

Diese beiden Episoden Gen 32, 23–33 und Ex 4, 24–26 sind gegenüber ihrem Kontext ähnlich sperrig, wie wir es bei der Eselin-Episode feststellten. Sie machen den Eindruck von sehr alten, ja archaischen Gotteserfahrungen, welche in einem weitem Erzählkontext bewahrt worden sind. Dabei lassen sich diese Episoden nicht literarkritisch aus dem Kontext ausschei-

⁵ M. Noth, das vierte Buch Mose übersetzt und erklärt, ATD 5, Göttingen 1966, 157.

⁶ Mit einer ursprünglichen Heimkehr Bileams rechnet J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963, 109. Weitergeführt z. B. bei H. Holzinger, Numeri, KHC 4, 1903, 114, und bei G. B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, ICC 4, Edinburgh 1903, 336.

⁷ Vgl. zu dieser Methode den fruchtbaren Aufsatz des Jubilaren H. J. Stoebe, Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope, EvTh 14 (1954), 466–474.

⁸ Leider ist der hebräische Text in V. 32 (*kî jaraṭ hadderek*) nicht mehr aufzuhellen; vgl. z. B. H. Rouillard 1980, 218 f. Die alten Übersetzungen raten auf verschiedene Weise, doch stets in moralisierendem Sinn, was letztlich eine Erleichterung gegenüber dem MT bedeutet; dies gilt ebenso von den Textänderungen neuerer Exegeten und auch der Zürcher Bibel.

den, sondern sind wohl beim mündlichen Erzählen mitgewachsen.⁹ Die oben genannte «Sperrigkeit» mag damit zusammenhängen, dass die Geschichten vielleicht einmal ohne die erwähnten Episoden erzählt worden sind. Auf alle Fälle aber ist diese Sperrigkeit auch ein Ausdruck einer bestimmten Gotteserfahrung, welche der Ausleger ernst zu nehmen hat, wenn er die Texte ernst zu nehmen bereit ist. Gott leistet unerwartet Widerstand gegen seinen Beauftragten, der sich auf dem Wege befindet, Gottes Geheiss zu erfüllen.

Dieser göttliche Widerstand wird in der Eselin-Episode mit dem Begriff *šātān* reflektiert. Gleich zu Beginn der Episode wird für den Hörer der Erzählung die theologische Ausgangslage¹⁰ klar formuliert: Der Jahwe-Engel wirkt als «Widersacher» (*l'šātān* V. 22; ebenso in V. 32 bei der Klärung für Bileam). Deutlich ist *šātān* hier ein Funktionsbegriff und nicht eine widergöttliche Macht.¹¹ Bileam hat ähnliche Mühe wie die heutigen Exegeten, zwei entgegengesetzte Willensäußerungen Jahwes zusammenzusehen. Darum bekennt er sich in V. 34 schuldig, dass er Jahwes Widerstand nicht erkannte, und erklärt sich bereit, zurückzukehren, wenn seine Reise Jahwe «missfällt». Doch damit hat Bileam Jahwe noch nicht verstanden, so dass der Jahwe-Engel in V. 35 die Reise zu Balak ausdrücklich nochmals legitimiert, nicht ohne wiederum eindringlich einzuschärfen, dass Bileam nur das sagen werde, was Jahwe ihm sagen wird.

Der Jahwe-Engel ist auch in dieser Erzählung wie sonst ein Offenbarungsorgan Jahwes. Deshalb tritt in V. 26 bezeichnenderweise der Theophoniebegriff *'br*¹² auf (*wajjōsef mal'ak JHWH 'abôr*). Von da her gewinnt das Bild von der unausweichlich engen Stelle auf Bileams Weg ein besonderes Gewicht und drückt eine Erfahrung göttlicher Offenbarung aus. Immer unausweichlicher tritt Jahwe Bileam entgegen; und am Schluss wird der heidnische Wahrsager gar nicht anders können, als das Wort dieses Jahwe, der die Macht aller Magie bricht (Num 23, 23), wirklich auszurichten.¹³

⁹ Diese Formulierung mag wenig präzise erscheinen, doch weckt sie wohl weniger falsche Assoziationen, wie dies z. B. für den beliebten, aber kaum sachgerechten Ausdruck «redaktionell» gilt.

¹⁰ Zu dieser Eigenart theologischen Erzählens im AT siehe T. Veijola in ZThK 85 (1988), 139 (zu Gen 22, 1): «Es ist üblich in der hebräischen Erzählkunst, dass der Leser und die Hauptperson in dieser Weise auf einen unterschiedlichen Informationsstand gestellt werden.»

¹¹ Wenn man eine einhellige Entwicklung bis zur frühjüdischen Verselbständigung einer negativen Satansgestalt annehmen dürfte, so läge Num 22 näher bei II Sam 24 als bei Hi 1 f., Sach 3 und I Chr 21. Doch reichen m. E. die Grundlagen nicht zu einem Urteil für eine zeitliche Ansetzung der Eselin-Episode, wie dies immer wieder versucht wird: späte Königszeit (siehe H. Rouillard 1985, 120f.) oder gar nachexilisch (so die mir nicht zugängliche hebräische Publikation von A. Rofé, Das Buch Bileam, Jerusalem 1979; siehe den ausführlichen Bericht von Y. Sakowitsch in Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt, 1 (1985), 130–135).

¹² Vgl. THAT II, Sp. 203f. Die Zürcher Bibel verkennt dies mit ihrer Übersetzung «Und abermals ging der Engel des Herrn voraus».

¹³ Vgl. H. Rouillard 1980, 230.

Gegenüber neueren Versuchen (bzw. Versuchungen), biblische Texte psychologisch auszudeuten, ist daran festzuhalten, dass der eigentliche Widerstand in unserer Erzählung nicht vom Beauftragten und dessen Ängsten oder Eigenwillen ausgeht, sondern von Jahwe selber. Dieses Ärgernis ist stehen zu lassen. Bileam läuft immer unausweichlicher dem Jahwe-Engel «ins Messer». An Jahwe kommt auch der heidnische Wahrsager nicht vorbei, – an Jahwe, dessen Worte schliesslich lauter Segen für Israel stiften werden. Bileam erfährt, dass Jahwe – jenseits von jeglichem Automatismus¹⁴ – «tötet und lebendig macht» (I Sam 2,6; Dt 32,39).

Edgar Kellenberger, Liestal

¹⁴ Vgl. E. Kellenberger, *ḥāsād wā'āmāt* als Ausdruck einer Glaubenserfahrung, Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens, AThANT 69, Zürich 1982, 157 f. (zu Hos 6, 1–6).

Jona und die Weisheit – das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit¹

I. Einführung

Die Problematik des Jonabuches lässt sich nicht losgelöst von seiner Einordnung in eine bestimmte nachexilische Zeit- bzw. Geistesströmung bestimmen. Selbst wenn es nicht gelingt, dieses Buch eindeutig einer solchen Gruppe zuzuordnen, so ist es m.E. methodisch immer noch sinnvoller, es hypothetisch zu versuchen und im Kontext dieser Hypothese das Jonabuch auszulegen, als es – sozusagen «neutral» – im luftleeren Raum zu untersuchen.

Die Hypothese für die hier vorgenommene Untersuchung ist, dass das Buch Jona im grossen und ganzen weisheitlichen Kreisen zuzuordnen ist. Der *terminus ad quem* für die Entstehung ist vor 200 v. Chr. anzusetzen, da bei Ben Sira (49, 10) das Zwölfprophetenbuch vorausgesetzt wird. Der *terminus a quo* ist schwieriger zu bestimmen, aber vielfach auftretende Aramaismen sowie Berührungen gedanklicher wie motivlicher Art mit spätpersischer wie frühhellenistischer Epoche lassen eine Entstehungszeit zwischen der 2. Hälfte des 4. Jh. v. Chr. und Anfang des 3. Jh. v. Chr. vermuten.

Der Name der Propheten Jona («Tauben»=flatterhaft?), Sohn des Amittai, («Treue», «Zuverlässigkeit») ist aus II Kön 14, 25 bekannt.² Er ist dort ein Heilsprophet aus dem Gebiet Sebulon zur Zeit Jeobeams II. (786–746) und im Sinne von Dtn 18, 18 ff. auch ein wahrer Jahwepphet.³

II. Die Wahrnehmung der Zweideutigkeit dieser Welt – die Weisheit nachexilischer Zeit

Man wird zunächst allgemein feststellen können, dass das Buch Jona mit seiner universalistischen Ausrichtung in bezug auf das Heilshandeln Jahwes in Spannung zu der Abgrenzungspolitik eines Esra und Nehemia, aber auch zur beginnenden Apokalyptik steht. Es lässt sich weder eindeutig theokratischen noch eschatologischen Strömungen zuordnen.⁴ Eher ist es im Kontext individualisierender und teilweise auch skeptischer Theologie zu sehen. Skepsis meint hierbei nicht die Fragwürdigkeit der Existenz Gottes, sondern die Fragwürdigkeit des

¹ Die Anregung zur Beschäftigung mit diesem Thema verdanke ich Herrn Prof. Dr. G. Sauer.

² H. W. Wolff, Dodekapropheten 3: Obadja und Jona, BK XIV/3, Neukirchen 1977, 76. Vgl. auch H. J. Zobel, Art. Jona/Jonabuch, in TRE XVII, Berlin, New York 1987, 229–234 (230).

³ H. Gese, Jona ben Amittai und das Jonabuch, Theol. Beitr. 16 (1985) 256–272 (258).

⁴ Beide Strömungen betonen, trotz aller Gegensätzlichkeit, die Sonderstellung des Gottesvolkes Israel. Dazu: O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2 (1959) 129 ff., vor allem 140.

Heilshandeln Gottes an den Menschen innerhalb der Geschichte. Dem muss man zugrundelegen, dass weisheitlich denkende Kreise einen Prozess der Emanzipation von alten Glaubensvorstellungen (Heilshandeln Gottes mit seinem Volk in der Geschichte) hin zur Reflexion und Lehre in Verbindung mit radikaler Individualisierung des Glaubenslebens eingeleitet haben.⁵

Diese eher theologisch ausgerichtete Weisheit steht dabei in der Tradition alter profaner Erfahrungsweisheit, von der vor allem ihre universalistische Betrachtungs- und schöpfungsbezogene Argumentationsweise herrührt. Im Vordergrund weisheitlicher Reflexion über Jahwe steht nun z. B. dessen unbegreifliche Freiheit (Hi 9, 32 f.). Die Herrlichkeit seiner Schöpfung und ihre Erhaltung werden Garant für die Gerechtigkeit Gottes. Auch die Weisheit selbst wird zum Gegenstand des Forschens und Fragens (Hi 28), sie wird zum göttlichen Offenbarungsmittler (Prov 8, 22 ff.; Ben Sira 24), das Augenmerk richtet sich auf die Phänomene der Welt bzw. der Natur mit ihren Schöpfungsgeheimnissen.

Daraus ist aber nicht eine Hybris des Menschen ableitbar, sondern im Gegenteil: die Uneinsichtigkeit bzw. Unverfügbarkeit der Bereiche menschlichen Lebens wird anerkannt. Ganz entscheidend damit verbunden ist der Abschied vom «Tun-Ergehen-Dogma» – man könnte fast meinen – von einer Art von «Werkgerechtigkeit»: Man sieht ein, dass es dem Guten schlecht und dem Bösen gut ergehen kann (vgl. z. B. Qoh. 7, 15). Damit wird aber nicht schlechterdings die Gottverlassenheit des Menschen und der Welt postuliert, sondern es ist gerade ein weiteres Charakteristikum weisheitlich beeinflusster Theologie, dass Gott seine Kreatur nicht vergisst, ihr treu bleibt (vgl. Hi 14, 15; 16, 19–21).⁶

Es wird sich nun zeigen, dass das Buch Jona an dieser schmal aufgezeigten Charakteristik weisheitlichen Denkens partizipiert.

III. Das Verlangen nach Eindeutigkeit des Gotteswortes bei Jona

Es wird vorausgesetzt, dass der Stil des 4. Kapitels, also die Dialogsituation zwischen Jahwe und seinem Propheten, einer weisheitlich konstruierten Lehrerzählung entspricht,⁷ – in der logisch stringent Jonas Unrecht gegenüber seinem Gott offengelegt wird. Damit ist theologisch aber noch nichts ausgesagt.

Allen Interpretationen des Jonabuches liegt eine bestimmte Fragestellung zugrunde, unter der man den Text betrachtet. Diese Frage, die von vorneherein schon die Charakterisierung Jonas und der Bevölkerung Ninives bedingt, kann der Gefahr einer Engführung des im Jonabuches angelegten thematischen Potentials unterliegen. Unsere Aufmerksamkeit muss sich also auf diese jeweils grundsätzliche Frage richten und wir werden entscheiden müssen, ob

⁵ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I., München ⁸1982, 124. Ähnlich ders. *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 267.

⁶ G. v. Rad., *Weisheit in Israel*, 291.

⁷ L. Schmidt, *De Deo. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18, 22 ff. und von Hi 1*, BZAW 143 (1976) 33. – Zur Problematik einer Gattungsbestimmung überhaupt, vgl. H.J. Zobel a. a. O. 231 f.

diese Frage unserem Text gerecht wird. Vordem gilt es, die Problematik der ersten drei Verse des 4. Kapitels zu betrachten.⁸

An Vers 1 schliessen sich verschiedene Verständnisfragen an: Warum überkam Jona dieser heftige Zorn? Worin gründet dieser Zorn? In Verzweiflung, Angst, Ärger? Darüber, dass das von ihm verkündete Gotteswort nicht eintraf? Nein!

Vers 2 macht es deutlich: Jona wusste, dass sein Wort nicht eintrifft, er wusste, dass sein Gott ein gnädiger, ein barmherziger Gott ist, der sich des Bösen erbarmt (eine bekannte Formulierung, vgl. Ps 86, 15; 103, 8; vor allem aber im neuerlichen Bundesschluss Ex 34, 6). Dieses Wissen war der Grund für die Flucht.

Die Spannung des Problems zeichnet sich gerade in dem Widerspruch zwischen Vers 1 und Vers 2 ab: Jona ist zornig über das Handeln Jahwes, aber er steht zu seinem Herrn im Bekenntnis. Das ist die Tragik, die das Jonabuch nicht mehr zu lösen vermag. Vers 3 drückt die Folge der charakterisierten Spannung aus: Jona will sterben! Und darüber sollte man – gleich ob man das Jonabuch einer Lehrerzählung oder einer Prophetenlegende näher stehen sieht – nicht hinweggehen.⁹ Warum verlangt nun Jona nach Einlösung des ergangenen Gotteswortes? Gehört Jona zu denen, die innerhalb der nachexilischen Gemeinde fragen: Wo bleibt der Gott des Gerichts (vgl. Mal 2, 17)? Ist Jona rechthaberisch wie ehemals Israel in der Wüste (Ex 14, 12), verzweifelt er – aus seinem Vorzug heraus, ein Hebräer zu sein (vgl. 1, 9) – darüber, dass Jahwes Heil auch den Heiden zukommt (so grösstenteils Wolff¹⁰)? Unter diesen Umständen haben wir es, wie oft angenommen, mit einer «Lehrerzählung» zu tun, die Israels Glaube in Hinsicht eines alleinigen Heilsanspruches kritisiert, einem Glauben, in dem man lieber zugrundegeht, als den eigenen Gott auch als den Gott der anderen Völker anzuerkennen.¹¹

Diesem Interpretationsansatz liegt folgende Fragestellung zugrunde: Warum ist Jona so starrsinnig? Und in der Antwort kann Jona nur zur «Negativschablone» werden, von der sich die Matrosen aus Kap. 1 und die Bevölkerung Ninives positiv abheben. Als einziger Trost wird Israel gewährt, dass ohne einen Gottesmann aus dem eigenen Volke die Heiden keinen Zugang zum Glauben haben. Die Engführung dieser Fragestellung ist m. E. deutlich einsehbar: Jona selbst muss der «Lehrerzählung», bzw. der didaktischen Ausrichtung des Buches geopfert werden.

Gese knüpft hier differenzierter an: Er kommt der Tragik (sollte man Tragödie sagen?), die in 4, 1–3 angelegt ist, ungleich näher. Der Prophet will sterben! Nicht wie Elia, dessen Erzählungen stilistisch gesehen Kap. 4 in manchem folgt (vgl. Kön 19), sondern weil Jona den

⁸ Die Problematik, die mit den ersten drei Versen des 4. Kaps gegeben ist, wird keiner Lösung mehr entgegengeführt. In diesen Versen ist die Klimax des 4. Kap., wenn nicht des gesamten Jonabuches zu sehen. Die «Rizinusszene» (4, 6–11) mit der erneuten Frage Jahwes an Jona und der gleichen Antwort ist der ersten Szene (4, 1–4) nachgebildet und soll die gleiche Erfahrung Jonas charakterisieren: Jahwe steht nicht mehr zu seinem Wort. (Das Wachsen- und Verdorrenlassen der Rizinusstauden ist ein Sinnbild für diese Aussage.)

⁹ H. W. Wolff, a. a. O. (A. 2) 63; 136 u. ö. Vgl. dazu die sehr differenzierte Kritik von S. Herrmann, Hans Walter Wolffs Verständnis des Buches Jona. Eine Anfrage, in: *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, TB 75 (1986) 221–231.

¹⁰ H. W. Wolff, a. a. O. 139; 143 f.

¹¹ Einen Abriss der Geschichte der antijüdischen Auslegung bietet: W. Golka, Jonaexegese und Antijudaismus, in *KuI* 1.86 (1986) 51–61

Sinn für seinen Auftrag verloren hat, einen Sinn, der für uns als «Hörer des Wortes» sofort einsichtig war, ja dessen Erfolg wir geradezu begrüßten. Dürfen wir diesen Erfolg (sc. die Bekehrung der Heiden) bejahen, angesichts dessen, dass der Prophet sterben will? Wessen Argumentation übernehmen wir dabei? Wollen wir auf die Seite Jahwes treten? Haben wir überhaupt das Recht, uns vom widerständigen Propheten zu distanzieren?

Untersuchen wir nun Geses Gang der Fragestellung: er knüpft konsequent unsere Jonafigur an den Propheten aus II Kön 14, 25 an. Aus der einfachen «Lehrerzählung» wird damit eine konkrete Prophetengeschichte. Der Jona des Jonabuches wird mit dem berühmten Propheten Jona, dem letzten wahren Heilspropheten Israels gleichgesetzt.¹² Zeitlich stehen wir so kurz vor der Eroberung des Nordreiches durch Assyrien. Nun entsendet Jahwe seinen Propheten und Assur (bzw. Ninive) leistet eine staatlich verordnete Busse.¹³ Der Prophet Jona weiss, dass Jahwe angesichts der Busse Mitleid haben und sein Gerichtswort zurücknehmen wird, und er erkennt, dass damit der Untergang Israels (722 v. Chr.) bevorsteht. Unter diesem Aspekt sind Jonas Flucht, Angst und Verzweiflung einsichtig.

Die Verfasser des Jonabuches nahmen damit Bezug auf das dtr-jeremianische Prophetenverständnis und zwar in dem Sinne, dass der eigentliche Auftrag eines Propheten die Umkehrbotschaft ist.¹⁴ Vgl. Jer 23, 22; 25, 4; vor allem aber Jer 18, 7–10, dessen ungeachtet, dass eine heilsuniversalistische Ausrichtung wie im Jonabuch vollzogen, noch nicht vorliegt.¹⁵ Das Verständnis von Dtn 18, 18 ff. zeigt sich damit relativiert.

Bei Gese also hat unsere Geschichte einen konkreten historischen Bezug, ihr liegt damit eine Erzählstruktur im Sinne des «*vaticinium ex eventu*» zugrunde. Die Fragestellung, die uns vor allem interessiert, kristallisiert sich ohne Probleme heraus: Warum will Jona sterben (nun nicht rhetorisch, sondern existentiell gefragt)? Gese verwies uns auf entscheidende Punkte der Interpretation, der Horizont des Jonabuches ist aber noch nicht abgesteckt.

Schmidt legt einem entscheidenden Teil seiner Untersuchung die Frage zugrunde: Warum nimmt Gott die Reue Ninives an? Und nochmals zeigt sich die Wichtigkeit der richtigen Fragestellung für eine tiefergehende Interpretation. Schmidt sieht im Jonabuch, oder genauer in einer Grundschrift, zu der auch in weitem Masse Kap. 4 gerechnet wird, eine Lehrerzählung, die das göttliche Handeln erklären will.¹⁶ Der Scopus ist schnell einsichtig: Der Gott der Jonageschichte hat Mitleid und dieses Mitleid gründet in der Hilflosigkeit der Menschen und des Viehs (vgl. 3, 10 und 4, 11). Hierbei wird eindeutig auf Aussagen über Gott als Schöpfer und Erhalter alles Geschaffenen rekurriert. Der *creator* steht zu seiner *creatura*. (Die Parallelen zum theologischen Denken der Weisheit, die weniger heilsgeschichtlich als vielmehr schöpfungstheologisch argumentierte, sind einsichtig.) Schmidt meint, dass die dtr-jeremianische Umkehrtheologie, wie in Jer 18, 7–10 beschrieben, über weisheitliche Kreise weiterentwickelt worden ist und so ihre Universalisierung, d. h. dass letztlich das Heil der Völker nicht an Israel gebunden bleibt, unter Loslösung von der Heilsgeschichte erhielt. Die völlige Freiheit des

¹² H. Gese, a. a. O. 258.

¹³ Diese Busse ist nicht als eine Bekehrung zum Jahwismus zu verstehen, sondern als eine moralische Umkehr. Vgl. H. Gese, a. a. O. 263.

¹⁴ Ebda. 261.

¹⁵ L. Schmidt, a. a. O. 44 f.

¹⁶ Ebda. 47.

Handelns Gottes unter Ausschluss einer möglichen Willkür sollte damit gerechtfertigt werden.¹⁷ Deshalb argumentieren die Verfasser des Jonabuches mit der Treue, die Gott mit seiner Kreatur verbindet. Eine theoretische Frage der Gotteslehre wird dabei geklärt.¹⁸

Deutlich ist damit der Gegensatz zum jüdischen Partikularismus, wie zur beginnenden Apokalyptik zu spüren. Die Erwählung Israels tritt hinter Jahwes Schöpfungstat thematisch zurück. Sie wird zugunsten eines Gottes der gesamten Welt zurückgezogen.

Es stellt sich hierbei die Frage, ob mit der universalistischen Tendenz des Jonabuches nicht einer der Orte gefunden ist, an dem der Monotheismus konsequent vertreten wurde, bzw. verwirklicht worden ist.

Aber ist Schmidt nun auch weiter zu folgen, wenn er in Jona eine grundsätzliche Rebellion gegen einen Gott, der *immer* gnädig ist, erkennt? Zuzustimmen ist ihm zwar, dass es in unserer Geschichte nicht mehr darum geht, *ob* es richtig ist, dass Gott sich der Heiden erbarmt, sondern um den Erweis der Aussage, *dass* es richtig ist.¹⁹

Aber sind wir damit schon Jona gerechtgeworden, dem existentiell betroffenen Propheten, der in Konflikt mit seinem Gott steht und sterben will, dem sein Gott zwar im Gespräch die Torheit seines Verhaltens vor Augen führt, der aber als letztes nicht mehr antwortet?

Jona ist *nicht* überzeugt. Die Stille am Schluss des Buches ist so grausam wie die Tragik im Verlangen nach dem Tod. Jona wehrte sich nicht dagegen, dass sein Gott ein gnädiger Gott war, sondern dass sein Gott das an ihn ergangene Wort nicht einlöste. Eine Bedrohung wurde anscheinend so übermächtig, dass Jona keinen anderen Ausweg als seinen Tod mehr sah.

Gegen welche Bedrohung richtet sich Jona? Dies ist nun unsere Fragestellung.

Warum konnten die bisherigen Fragen und Antworten nicht befriedigen, dass wir noch eine weitere Frage hinzufügen müssen? Weil es sich die vordem skizzierten zu einfach machten. Die Antworten sollten sich vorschnell mit unseren Vorstellungen und Wünschen decken. Dafür waren wir auch bereit, Jona als Querulanten zu opfern. Wir verlangten, dass Gottes Wort und das Resultat innerhalb der Wirklichkeit sich sinnvoll zueinanderfügten, einsichtig waren, mithin ein eindeutiges Ergebnis darstellten. Aus unserer Sicht – der Sicht der Unbetroffenen (!) – ist dies geschehen, aber unser Verlangen gleicht dennoch dem Verlangen Jonas, mehr wollte auch er nicht, als die Eindeutigkeit des Gotteswortes! Jonas Problem ist in Hinsicht auf sein Verlangen zu unserem Problem geworden.

IV. Die Rechtfertigung der Zweideutigkeit dieser Welt

Worin besteht das Verlangen Jonas konkret? Gott soll sein Wort halten! Es geht Jona nicht darum, dass Ninive zerstört werden soll, es bleibt aber die unausweichliche Konsequenz seines Verhaltens, für die er nicht mehr die Verantwortung übernimmt. Darum der Begriff der «Tragödie»: schuldlos verstrickt sich der Held in den Netzen des Schicksals und geht wider

¹⁷ S. Herrmann fragt gegen Wolffs Auslegung: «Ist das Theodizee-Problem wirklich nur eine vorgeschobene Theorie? Erhebt es sich nicht in ungebrochener Schärfe?» (a.a.O., 229).

¹⁸ L. Schmidt, a.a.O. 47; 113.

¹⁹ Ebda. 109.

besseres Wissen zugrunde! Wer Jona für schuldig erklären wollte, nähme ein schweres Richteramt auf sich.

Wenden wir uns dem Problem der Treue zu: Ist Jona in seinem Verhalten treu gegenüber seinem Herrn? Ist es der Herr gegenüber seinem Knecht? Der Herr fragt ihn: Ist es recht, dass du zürnst (4, 4.9)? Er verlässt seinen Knecht nicht, er fragt. Aber der Bund zwischen beiden ist nicht mehr intakt: einer will sterben! Also muss doch Jona seinen Herrn verraten haben. Wenn dies stimmt, dann liegt der Verrat darin begründet, dass Jona genau das fordert, was Jahwe gesagt hat. Er verlangt nach dem Wahrheitserweis seiner prophetischen Verkündigung und damit nach der Bewahrheitung des Gotteswortes.

Es ist einerseits deutlich, in welcher auswegloser Situation, in welchem tragischem Lichte die Jonafigur gezeichnet wird, andererseits, wie die Verfasser des Jonabuches dieses Stilmittel einer tragischen Erzählung dazu benützten, ein grundsätzliches Problem ihres Glaubens zu erörtern.

Wenn dieses Verlangen den Verrat bedingt, dann liegt der Verrat in seiner Treue begründet, oder besser gesagt, Jonas Treue schliesst den Moment des Verrates mit ein. Aber wie kommt es zum Verrat des Bundes? Durch Angst? Angst wovor?

Heinrich stellt die These auf, dass jeder Mensch in seinem Leben auf die drei Bedrohungen: Identitätslosigkeit, Sprachlosigkeit und Selbsterstörung als die drei Momente der Angst vor der Sinnlosigkeit reagiert.²⁰ Jona verliert nun in dem Moment, in dem Gott aus seiner Freiheit heraus handelt, den Sinn für seine Aufgabe wie sein Leben und will sterben. Er bindet seine Identität an die eindeutige, damit aber auch verengende Identität von Gottes Wort und Tat, von Vorstellung und Wirklichkeit. Er sieht die gegenseitige Treue zwischen Jahwe und ihm selbst nur durch diese Identität gesichert. Andernfalls müsste sein Glaubenssystem zusammenbrechen.²¹

Wir hatten festgestellt, dass Jahwe die Treue zu Jona hält, warum wahrt er aber nicht diese eindeutige Identität? Der Angelpunkt einer möglichen Lösung liegt im letzten Vers des Buches begründet. Wer sind die mehr als 120.000 Menschen, die nicht wissen, wo rechts und wo links ist (4, 11)? Sind einfach nur unwissende Heiden im Gegensatz zum Gottesvolk gemeint, so bliebe weiters die Gefahr bestehen, Jona als Querulanten und Vertreter eines partikularistischen Israels zu sehen.

Die, die da nicht wissen, wo rechts und wo links ist, sind Menschen in der Situation des Schwankens²²: nicht unwissend, vielmehr wissend und trotzdem nicht handelnd, sind sie wie Kinder, unfähig sich zu entscheiden und müssten so mit der Stadt Ninive untergehen. Das Entscheidende dabei ist nun, dass Jahwe denen, die ihn verraten, die Treue hält.

Heinrich geht noch einen Schritt weiter und nennt dies Schwanken Zweifel und spricht in Anschluss an Paul Tillichs Rechtfertigungslehre von der «Rechtfertigung des Zweiflers».²³ Zweifel hier verstanden als Ausdruck der Angst vor der Sinnlosigkeit, Angst, in der zweideu-

²⁰ K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt 1966, 63–128 (67f.). Heinrichs Thesen basieren hierbei auf Aussagen P. Tillichs.

²¹ So schon E. Haller, *Die Erzählungen von dem Propheten Jona*, TEH NF 65 (1958) 43. Auf dessen Exegese bezieht sich Heinrich in seinem Buch.

²² K. Heinrich, a. a. O. 73; 107.

²³ Ebda. 111 f.

tigen Wirklichkeit²⁴ nicht bestehen zu können, wie Jona, der sich verliert, in der Folge seinen Herrn wie die 120.000 Menschen verrät, mithin sich selbst verrät. Jahwe stellt dem Verrat seine Treue gegenüber, seine Treue zu all denen, die ihn verraten: er bleibt Jona treu, den 120.000 Menschen und sich selbst, indem er zu seinem Bund steht.

Jonas Fehler ist es, dass er sich angstvoll an das Wort des Herrn klammert – er nimmt ihm die lebendige Wirklichkeit. Er wird zum Verräter (nicht zum Querulanten²⁵), aber der Verrätende geht nicht auf in den Verrat, er bleibt ein Bundesgenosse durch die Treue Gottes.²⁶ Es kommt aber zum Verrat, weil Jona nicht erkennt, dass das eindeutige Gotteswort in einer zweideutigen Wirklichkeit zur Sprache gebracht, entweder in seiner Eindeutigkeit vernichtend wirken, oder aber der Zweideutigkeit dieser Welt Rechnung tragen müsste, damit es fähig wäre, sich je und je zu wandeln. Dieser lebendigen Gestalt bedarf das Gotteswort, andernfalls würde es sich gegen die Schöpfung wenden.

Um es nochmals modern zu sagen: wenn Gott mit seiner Schöpfung solidarisch bleiben soll, muss sich sein Wort, das in seiner eigenen Wirklichkeit unbedingt und unwandelbar ist, in unserer Wirklichkeit – um unseretwillen – relativieren, d.h. dem Gerichtswort muss die Heilszusage folgen können.

Die Verfasser des Jonabuches vertreten eine Theologie, in der die zweideutige Wirklichkeit, trotz Verrates, um ihrer Zweideutigkeit willen, gerechtfertigt wird. In seiner unbegreiflichen Freiheit hält Gott den Bund mit dem Menschen, der ihn verrät.

Es ist nun einsichtig, wie entscheidend die richtige Fragestellung für die Analyse war. Nicht Jonas Verhalten in der Hinsicht, dass er starrsinnig bleibt, ist entscheidend, sondern dass er sterben will und wogegen er sich damit wehrt! Der weisheitliche Horizont unserer Geschichte ist damit zu erkennen. Der Theologie wurden entscheidende Schritte eröffnet: Nicht nur vertraten die Verfasser entgegen partikularistischen Strömungen innerhalb des Volkes einen Universalismus, der andere Völker nicht mehr in dem Masse an Israel binden sollte wie sonst (Zionsglaube!), andererseits begründeten sie dies auch schöpfungstheologisch: Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt steht zu dieser Welt als Welt im Ganzen. Dieser Möglichkeit Gottes muss Jona Wirklichkeit zukommen lassen.

Wie nun reiht sich das Buch Jona und Jona der Prophet in die atl Prophetie ein? Es ist natürlich bedeutsam, dass sich im Jonabuch das Gotteswort gegen den Propheten des Herrn wendet. Interessant ist aber auch der Doppelsinn, der im Sterbenwollen Jonas liegt: der, zumindest wohl literarisch, letzte Prophet will sterben. Könnte damit im Jonabuch eine Erklärung für das notwendige (?) Ende der Prophetie zu finden sein? Wie ist die Verkündigung des Prophetenwortes zu denken unter einer Welterfahrung, in der Wort und Tat Gottes, bzw. Gottes- und Welterfahrung nicht mehr zur offensichtlichen Deckung gelangen (wie z.B. noch

²⁴ Vgl. dazu J. Ebach, *Kassandra und Jona. Über den Umgang mit dem Schicksal*, Frankfurt 1987. Er definiert die Zweideutigkeit im Jonabuch (78): «Der Untergang ist gewiss – der Untergang kann abgewendet werden.» Aber Ebach verkennt die Figur Jona und ihre (literarische) Gestaltung: Jona ist weder «Moralist» (113), noch hat er «Weltschmerz» (115). Mit einer solchen Sicht nähert sich Ebach dem von ihm kritisierten Wolff.

²⁵ Es ist ein grundsätzlicher Unterschied, ob Jona aus (verständlicher!) Angst heraus zum Verräter wird, oder aus Trotz heraus zum Querulanten!

²⁶ K. Heinrich a.a.O. 117; 120.

in der dtr Geschichtsbetrachtung)? Kann der Hörer, also Jona (aber auch wir selbst), dem zweideutigen Gotteswort Glauben schenken, diesem Wort, welches sich scheinbar sogar gegen einen selbst richtet?

Obwohl sich das Gotteswort nur dann gegen einen wendet, wenn man es verabsolutiert, es an seine Vorstellungen (fest-) bindet – aber wollen wir klüger als Jona sein?! Jedenfalls Jona, der Prophet Jona, ertrug das Wissen um das Auseinanderbrechen einer einheitlichen Welterfahrung, einer eindeutigen Welt, nicht, er vermochte sein Leben nicht mehr zu tragen, erkannte es als «sinnlos» und bat um den Tod.

Vielleicht sind Antworten auf die oben aufgeworfenen Fragen zu finden: Eine mögliche liesse sich m. E. im Prozess der Säkularisierung der Welt erkennen. Ein Beispiel: wenn die Geschichte nicht mehr als Raum des Handelns Gottes verstanden wird, bleibt das prophetische Wort leer. Wenn eine Geschichtsschau wie das «*vaticinium ex eventu*» ihre Autorität verliert, wird Gott nicht mehr in seinem konkreten Handeln in der Welt erkannt. Dann aber ist Raum für die Frage – gerade um der schleichenden Säkularisierung entgegenzutreten zu können: worin liegt Gottes Treue begründet? Und genau darauf könnte das Buch Jona versuchen zu antworten. Weisheitliche Kreise vermochten hier den Erweis der Treue Gottes in einer sich immer mehr säkularisierenden Welt zu bringen.

Entscheidend dabei ist dann aber auch Jona als Einzelgestalt in seinem Konflikt mit Gott. Ein Murren und ein Fragen ist nicht mehr in einer Gruppe oder einem Volke, sondern in der Einsamkeit des Einzelnen zu finden. Hier ist der Ort der Skepsis (vgl. Hiob) und angesichts dieser – in bezug auf das Heilshandeln Gottes in der Geschichte – bot der Rekurs auf Gottes Schöpfermacht und seine Treue eine Möglichkeit, Tendenzen, die Welt und menschliche Erkenntnis als sinnlos in Frage stellten, entgegenzutreten.

Man wird es dem Buche Jona anrechnen müssen, welch schwere Anfechtungen sich hinter diesem verbergen. Der Problematik, die die implicit gestellten Fragen des Jonabuchs aufwarfen, war aber nicht mehr mit einer Satire oder einer nur didaktischen Lehrerzählung zu begegnen. Das Buch Jona zeichnet eine «tragische Geschichte» mit dem Helden Jona im Mittelpunkt. Wäre er der Held eines klassischen Dramas, so müsste er am Ende sterben.

Stefan Schumann, Wien

Geldwechsler im Tempel – von der Mischna her erklärt

Im Mittelpunkt gegenwärtiger Debatten über Jesus und das Judentum steht das Thema: Jesus und der Tempel. Dabei wird besonders der Abschnitt Mk 11, 15–19 Parr. behandelt, nach dem Jesus die Tische der Geldwechsler umstösst und die Geldwechsler aus dem Tempel vertreibt¹. In diesem Zusammenhang wird die zutreffende Annahme geäussert, dass die Geldwechsler einen unentbehrlichen Dienst ausübten: «Die Geldwechsler waren wohl die Leute, die das von Pilgern mitgebrachte Geld in die Währung umtauschten, die von der Tempelbehörde zur Bezahlung der allen Juden auferlegten Halb-Schekel-Steuer akzeptiert werden konnte.»² Für diesen Dienst erhoben sie eine Gebühr. Auch für den Kauf von Opfertieren mussten die Pilger den Preis in der angemessenen Währung bezahlen, und der Geldumtausch machte dies möglich. Dazu wieder Sanders: «Die Geschäftseinrichtungen im Tempelbezirk waren notwendig, wenn die Vorschriften erfüllt werden sollten». Sanders legt die Tempel-Aktion Jesu als Handlung aus, die Zerstörung symbolisierte: «Dies ist eine der offenkundigsten Bedeutungen, die das Umstossen als solches hat».³ Die Interpretation von Sanders lautet folgendermassen:

«So kommen wir zu dem Ergebnis, dass Jesus die Zerstörung des Tempels öffentlich vorhersagte oder androhte, dass die Intention seiner Handlung durch die Erwartung des nahen Eschaton geprägt war, dass er wahrscheinlich auch einen neuen Tempel erwartete, den Gott vom Himmel her geben würde, und dass er eine Zeichenhandlung vornahm, die das kommende Ereignis in prophetischer Weise darstellte.»⁴

Die folgenden Ausführungen wollen der Interpretation von Sanders in keiner Weise widersprechen, sondern lediglich eine alternative Erklärung anbieten, die in ihren Grundlagen durchaus mit der Ansicht von Sanders übereinstimmt und diese nur präzisiert.

Fragen wir die Autoren der Mischna um Auskunft darüber, weshalb sich die Geldwechsler im Tempel aufhielten, so erhalten wir eine einfache Antwort:

«A. Am 15. (Tag) desselben Monats (Adar, vor Nisan) wurden Tische (für Geldwechsler) in der Provinz (= im Land ausserhalb Jerusalems) aufgestellt.

B. Am 25. (Adar) wurden sie im Tempel aufgestellt.

C. Sobald sie im Tempel standen, begann man Pfänder zu fordern (von denen, welche die Steuer nicht *in specie* bezahlt hatten).

D. Von wem fordert man ein Pfand?

E. Von Leviten und Israeliten, Proselyten und freigelassenen Sklaven, aber nicht von Frauen, Sklaven und Minderjährigen...»

(m Sheqalim 1,3).

Geldwechsler waren dazu da, die verschiedenen Währungen in Schekel-Währung umzutauschen, die für die Tempelsteuer vorgeschrieben war. Sie pflegten ein Pfand von dem zu nehmen, der seine Steuer noch nicht bezahlt hatte, und ihm den geforderten Halb-Schekel zur Verfügung zu stellen. Sie waren für das Einsammeln der Steuer unerlässlich. Warum? Ich

¹ Ich verweise auf die ausgezeichnete Erörterung dieses Themas durch E. P. Sanders, *Jesus and the Temple*, in: *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 61–76.

² Ebda. 64.

³ Ebda. 70.

⁴ Ebda. 75.

erkläre mit Nachdruck: Weil diese Steuer, die von allen dafür in Frage kommenden Israeliten bezahlt wurde, das kommende Jahr hindurch dazu diente, die öffentlichen täglichen Ganzopfer, die im Namen der Gemeinde dargebracht wurden, zu finanzieren. Wer zur Zahlung der Steuer nicht verpflichtet war, konnte sie freiwillig entrichten, z.B. Frauen, Sklaven und Minderjährige. Aber ein Heide oder Samaritaner durfte die Steuer nicht bezahlen. Diese Leute konnten freiwillige Spenden beitragen, aber sie konnten sich nicht an der Zahlung der Tempelsteuer von einem halben Schekel beteiligen. Bis hierhin habe ich den bekannten Konsensus wiedergegeben, wie er von Sanders zutreffend dargestellt wurde. Aber wenn wir die kultische Wirkung des täglichen Ganzopfers verstehen, werden wir auch das verstehen, was ich für die tiefere Bedeutung der Aktion Jesu halte, und damit auch deren entscheidenden Platz in dem grösseren Zusammenhang von Jesu Leben und Lehre.

Die Sache, um die es beim Geldwechseln ging (nur für männliche Israeliten war sie obligatorisch, für die anderen Israeliten freiwillig), war eine sehr gewichtige und bedenkenswerte Angelegenheit. Und worum ging es hier? Um die Aufgabe der Geldwechsler im Tempel zu verstehen, brauchen wir eine Antwort auf diese Frage. Sie wird uns von den Verfassern der Tosefta gegeben, einer Ergänzung zur Mischna, die etwa 333 n. Chr. abgeschlossen wurde, also ein Jahrhundert nach dem Abschluss der Mischna.⁵

«A. Sobald sie (die Tische) im Tempel standen, begann man Pfänder zu fordern (von denen, die noch nicht bezahlt hatten) (m Sheqalim 1, 3 C).

B. Sie fordern Pfänder von Israeliten für ihre Schekel, damit die Opfer der Gesamtgemeinde aus ihnen (diesen Geldern) dargebracht werden können.

C. Dies ist vergleichbar einem Mann, dem an seinem Fusse eine Wunde anschwellt, und der Arzt band ihn fest und schnitt in sein Fleisch (andere Leart: in seinen Fuss), um ihn zu heilen. So hat auch der Heilige – gelobt sei Er – gesagt: Die Israeliten sollen ein Pfand geben für ihre Schekel, damit die Opfer der Gesamtgemeinde davon dargebracht werden können.

D. Denn die Opfer der Gesamtgemeinde schaffen Versöhnung und Sühne zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel.

E. Ebenso finden wir es bei dem Hebopfer der Schekel, welche die Israeliten in der Wüste bezahlten, wie geagt ist: «Du sollst das Versöhnungsgeld von den Söhnen Israels nehmen und sollst es für den Dienst am Zelt der Begegnung bestimmen, damit es die Söhne Israels vor dem HERRN in Erinnerung bringe, um Sühne für Euch zu schaffen» (Ex 30, 16).

(Tosefta Sheqalim 1, 6).⁶

Der Belegtext Ex 30, 16 verknüpft ausdrücklich die Schekelabgabe in der Wüste mit der Schekel-Steuer oder -abgabe im Tempel. Beide erwirkten Sühne für Sünde. Und nicht nur dies – vielmehr macht der Vergleich (C) den Sachverhalt vollends deutlich: Der Arzt muss ins Fleisch schneiden, um den Patienten zu heilen. Die Sünde ist die Wunde am Fuss. Der Arzt muss den Kranken festbinden und ihm ins Fleisch schneiden. Der Heilige muss das Pfand des Halbschekels fordern, um alle Israeliten für die täglichen Ganzopfer verantwortlich zu machen, welche die Sünde Israels sühnen. Die Erklärung für die Entrichtung der Schekelsteuer bildet ein Kapitel in dem grösseren theologischen Entwurf über die täglichen Ganzopfer – ein

⁵ Dies scheint mir in der verfügbaren Literatur, gut zusammengefasst von Sanders, noch nicht ausreichend gewürdigt zu sein.

⁶ Die vollständige Textwiedergabe bietet mein Werk: *History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, Leiden 1982. III. Sheqalim, Yoma, Sukkah. Translation and Explanation, 8–15.

Kapitel, das mit der ausdrücklichen Angabe von Ex 30,16 beginnt, das tägliche Ganzopfer schaffe Sühne für die Sünde eines jeden Israeliten und des ganzen Volkes. Diese täglichen Ganzopfer finanzieren sich – soviel ist klar – aus Gemeindefonds, zu denen jeder Israelit gleich viel beisteuert. Sie dienen allen Israeliten – dem Einzelnen und der Gesamtheit – zur Sühne für die Sünde. Und um diesen heiligen Zweck zu erfüllen, waren die Geldwechsler eben tatsächlich unentbehrlich. Sie bildeten einen integrierenden Bestandteil in dem System der Sühne und Tilgung der Sünde.

Die ausdrückliche Begründung der Halb-Schekel-Abgabe lautet deshalb, dass sie es allen Israeliten ermöglichte, an der Finanzierung des täglichen Ganzopfers teilzuhaben, welches die Tilgung von Sünde für das heilige Volk als ganzes bewirkte. Das erklärt, weshalb Heiden und Samaritaner den Schekel nicht entrichten dürfen, während dies Frauen, Sklaven oder minderjährigen Israeliten gestattet ist (m Sheqalim 1,5 A-B). Denn Heiden und Samaritaner gehören nicht zu «Israel» und haben deshalb keinen Anteil an der Sühne, die durch das tägliche Ganzopfer bewirkt wird.

Einige Ausleger behaupten, jedermann werde die Bedeutung der Aktion Jesu verstanden haben. Ich denke aber, es war genau das Gegenteil der Fall. Jeder, der jene theologische Konzeption vom täglichen Ganzopfer verstand, wird eine Aktion, bei der die Tische der Geldwechsler umgestossen wurden, unbegreiflich und unverständlich gefunden haben. Solch eine Handlung wird Befremden ausgelöst haben, denn sie wird die ganz einfache Tatsache in Frage gestellt haben, dass das tägliche Ganzopfer Sühne schuf und Tilgung der Sünde bewirkte und dass Gott Mose in der Tora in diesem Sinne unterwiesen habe. Demgemäss konnte nur jemand, der die ausdrückliche Lehre der Tora über das Ganzopfer ablehnte, die Tische umgestossen haben – oder aber, wie ich behaupten werde, jemand, der die Absicht hatte, einen anderen Tisch aufzustellen und für einen anderen Zweck: Denn die Aktion übermittelt die gesamte Botschaft, sowohl die negative als auch die positive.

Können wir damit rechnen, dass der Inhalt einer die Mischna ergänzenden Aussage der Tosefta im ersten Jahrhundert in weiten Kreisen bekannt war – also eines etwa 300 n. Chr. abgefassten Textes, der sich auf ein Dokument aus der Zeit um 200 n. Chr. bezieht? In diesem Falle glaube ich die Frage bejahen zu können, und zwar aus einem einfachen Grunde: Da Ex 30,16 in der Sache durchaus klar ist, möchte ich nicht bezweifeln, dass die Interpretation der tilgenden Kraft und sühnenden Wirkung des täglichen Ganzopfers im ersten Jahrhundert unter der Bevölkerung bekannt war. Im Gegenteil: Wenn die Schriftaussage klar ist, dann werden die Leute auch die Bedeutung des Ritus gekannt haben; sie war ihnen selbstverständlich. Und eben deshalb sehe ich auch keinen Grund dafür, zu bezweifeln, dass die Leute im allgemeinen begriffen, warum die Geldwechsler da waren. Sie erleichterten ja offensichtlich einfach die Ausführung eines lebenswichtigen Ritus des ganzen Israel. In der Tat ermöglichte ihre Gegenwart die Teilnahme jedes Israeliten am Kult, und sie war nicht nur kein Makel für den Kult, sondern ein Teil seiner perfekten Durchführung. Aus diesem Grunde bezweifle ich, dass irgend jemand verstehen konnte, was Jesus tat – ausgenommen natürlich Jesus selbst und seine Jünger. Die Zeichenhandlung war in diesem Zusammenhang einfach völlig unbegreiflich.

Dies führt uns zurück zu der Darlegung von Sanders und ihrer von mir gebotenen Präzisierung. Der Grund und Sinn der Aktion Jesu ist jedoch – in dem von den Gestaltern der Mischna definierten und von den Autoren der Tosefta interpretierten Kontext – nicht eigentlich Zerstörung im engen und strengen Sinne (obwohl ich mit Sanders übereinstimme, wenn man sie in einem allgemeineren Sinne versteht). Der besondere Grund ist die Überzeugung, dass das tägliche Ganzopfer nicht bewirkt, was die Leute von ihm sagen, dass es also unnötig ist, dafür zu bezahlen, und dass folglich auch die Geldwechsler im Tempel keine sinnvolle Aufgabe zu erfüllen haben. Sanders hat aber sicher recht, wenn er die Zeichenhandlung als eine

im weiteren Sinne gemeinte Ankündigung der Zerstörung des Tempels versteht. Denn wenn der Kult aufgrund seiner Nutzlosigkeit abgeschafft würde, hätte konsequenterweise auch das tägliche Ganzopfer, das von jedem Mitglied Israels durch seine oder ihre Halbschekel-Abgabe unterhalten wurde, keine Aufgabe mehr in dem System der Sühne und Tilgung von Sünde zu erfüllen.

Meine Präzisierung besteht einfach in dem Vorschlag: Wir sollten vom Zweck des täglichen Ganzopfers ausgehen und uns von da aus den Weg zurückbahnen zur Aufgabe der Geldwechsler, um zu verstehen, was Jesus mit seiner Aktion sagen wollte. Und daraus muss, wie schon erwähnt, folgen, dass kein damaliger Jude den Sinn der Aktion Jesu verstanden haben kann, weil fast alle Juden – sowohl im Lande Israel als auch im Exil – es als selbstverständlich erachteten, dass die täglichen Ganzopfer die Sünde tilgten und so die Beziehung zwischen Gott und Israel wiederherstellten, welche die Sünde verdarb. Aber ich muss auch hinzufügen: Jeder, der den Kontext der Aktion Jesu begriff, wird auch das, was diese Aktion besagen wollte, richtig eingeschätzt haben. Dieser Kontext war die Einsetzung der Eucharistie, des Ritus der Sühne und Tilgung der Sünde, den Jesus dann innerhalb derselben Passionserzählung einsetzte, zu der die Tempelaktion einen Prolog – aber auch ein Gegenstück – bildet.

Denn das Umstossen der Geldwechseltische stellt einen Akt der Verwerfung des wichtigsten israelitischen Kultritus, nämlich des täglichen Ganzopfers, dar und besagt deshalb, es gebe ein anderes Sühnemittel als das tägliche Ganzopfer, das jetzt null und nichtig sei. Was sollte dann an die Stelle des täglichen Ganzopfers treten? Es sollte der Ritus der Eucharistie sein: Tisch für Tisch, Ganzopfer für Ganzopfer. Darum scheint mir, dass der richtige Kontext, in dem man das Umstossen der Geldwechseltische sehen muss, nicht die Zerstörung des Tempels, sondern die Einsetzung des Eucharistieopfers im besonderen ist. Es ergibt sich ferner: Das Gegenstück zu Jesu negativer Handlung, die darin bestand, einen Tisch umzustossen, ist die positive Handlung des Aufrichtens oder Aufstellens eines anderen Tisches – mit anderen Worten: Ich wende mich den Passionserzählungen zu, in deren Mittelpunkt das Abendmahl steht. So jedenfalls würde ich – als Aussenseiter auf diesem Gebiet der Wissenschaft – empfehlen, die Zeichenhandlung zu verstehen. Negativ will sie besagen, dass die durch das tägliche Ganzopfer erwirkte Sühne für die Sünde nichtig ist, positiv, dass Sündenvergebung durch die Eucharistie erlangt wird: Ein Tisch wird umgestossen, ein anderer statt dessen aufgestellt, und beide dienen demselben Zweck, nämlich der Sühne und der Tilgung von Sünde.

Wenn wir uns klarmachen, wie die Handlungen Jesu, denen die heutige Wissenschaft zentrale Bedeutung zuweist, nämlich 1. die Vertreibung der Geldwechsler und 2. die Einsetzung der Eucharistie, einander entsprechen, und wenn wir daran denken, wie weit verbreitet das Verständnis des täglichen Ganzopfers unter den Juden allgemein gewesen sein wird, dann erkennen wir, wie höchst unbegreiflich das Christentum in seinen Anfangsstadien und -ausagen im Rahmen des Judentums gewesen sein muss. Die beiden religiösen Traditionen, Christentum und Judentum, vermitteln in ihren ersten Äusserungen wirklich den Eindruck: hier reden ganz verschiedene Leute mit ganz verschiedenen Leuten über ganz verschiedene Dinge.

Jacob Neusner,
(Übersetzung von Isolde Betz, Tübingen)

Ethik im Zeichen von Tao und Kreuz

Diese Formulierung des Themas meines Beitrages zur Erörterung des Problems der Ethik* hat zwei Gründe: einen objektiv aufweisbaren historischen und einen zu persönlicher Stellungnahme herausfordernden systematischen Sachverhalt. Für den ersteren kann uns unser Gastland dienen, indem es nicht nur das am meisten christianisierte Land Ostasiens darstellt, sondern zugleich auch stark von der Kultur des alten China geprägt ist. Die Bedeutung, die dem Christentum hier zukommt, zeigt sich nicht zuletzt in dem von der christlichen Akademie Koreas im Zusammenhang mit der Olympiade in Seoul veranstalteten Weltkongress, an dem wir hier teilnehmen. Die Prägung durch die alte chinesische Kultur aber haben wir – neben vielem anderen – im Wappen dieses Landes vor Augen, das aus dem mit den Zeichen von Yin und Yang gefüllten Kreis des Tao besteht. Aber dieses Über- und Miteinander von christlichem Kreuz und Tao bzw. T'aichi ist nicht nur für Korea charakteristisch, sondern es durchzieht nicht weniger die jahrhundertlange wechselreiche Geschichte der Begegnungen des Westens mit dem Fernen Osten. Auch diese stehen im Zeichen von Tao und Kreuz, indem es sich darin um zwei zentrale Symbole der beiden Kontinente handelt.

Bei aller Unterschiedlichkeit bzw. Gegensätzlichkeit in Herkunft und Inhalt haben beide Symbole aber auch drei wesentliche Gemeinsamkeiten: *Erstens*, treten sie je in zwei verschiedenen Formen auf: Kreuz als Symbol von Leiden bzw. allgemeiner Sinnproblematik und zugleich als Symbol von Überwindung und Sinnerfüllung – Tao als Symbol für das Weltgesetz und – diesem entsprechend – vom Menschen einzuschlagender Weg einerseits und Tao als nicht in Worte zu fassendes Ursprungsgeheimnis des Seins bzw. des Nichts andererseits. *Zweitens*: Wie schon in diesen einander entsprechenden Doppelgestalten von Kreuz und Tao deutlich wird, geht es darin je um das Wesen von Sein und Sinn – was das Sein betrifft, um die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, und in bezug auf Sinn um Sinn als entweder erklärbare oder aber verstehbare Bedeutung.

Aus beiden Aspekten ergibt sich als *dritte*, für unser Thema besonders wichtige Gemeinsamkeit von Kreuz und Tao, dass beide Symbole sowohl von metaphysisch-kosmischer als auch von ethisch-menschlicher Bedeutung sind.

Bevor wir diese systematischen Wesenseigentümlichkeiten unserer beiden Symbole zum Zwecke einer Klärung der heutigen weltweiten Problematik der Ethik näher erörtern, ist es am Platze, vorab einen Blick auf die Geschichte und die verschiedenen Rollen zu werfen, die sie darin angenommen haben.

Da beide Symbole – das Tao wie das Kreuz – in je verschiedenen Formen mit dem Verhalten des Menschen und den Verhältnissen von dessen Umwelt zu tun haben, ist schwer zu sagen, welches von beiden das ältere sei – ob das Tao im Osten, oder das Kreuz im Westen – und ob und inwiefern es hier wie dort nicht schon von jeher ihnen entsprechende Ur- oder Frühformen gegeben habe. Zu den Menschheitssymbolen, als die wir sie aus der Geschichte kennen, sind sie jedenfalls in China durch K'ung-tse bzw. in den durch ihn gesammelten kanonischen Schriften bekannt geworden, in Israel dagegen durch die Überlieferung, in der

* Die folgenden Ausführungen waren dazu bestimmt, in englischer Fassung an dem im Zusammenhang mit der Olympiade in Seoul vom 21. August – 8. September 1988 veranstalteten Weltkongress über «The World community in Post-Industrial Society», bzw. in deren den Problemen der Ethik gewidmeten III. Sektion vorgetragen zu werden.

Jesus gelebt hat, und die von ihm als erwartetem Messias und am Kreuz gestorbenem Christus berichtet. Voraufgegangen sind diesen geschichtsprägenden Ausgestaltungen des Tao- bzw. des Kreuzessymbols andere Formen der beiden Symbole: das Tao in der einen Form als Wille des Opfer fordernden Himmelsherrn (Shang-ti), der von K'ung-tse zum Willen des Himmels entmythologisiert wurde, und in der anderen als in der Ekstase zu erfahrende geheimnisvolle Macht, der später als Weltursprung durch Wu-wei (Geschehen-lassen) Rechnung getragen wurde – das Kreuz als Marterwerkzeug und damit als Symbol des Übels und Leidens, jedenfalls als eine wertnegative Grösse, die aber dadurch, dass Christus zur Erlösung der Welt am Kreuze starb, zu einem Symbol höchster Sinnerfüllung wurde.

Während das Tao in seinen beiden Formen, d. h. sowohl durch die fünf bekannten sozialen Beziehungen wirkende sittliche Weltordnung, als auch als in keine Begriffe fassbares Geheimnis über Jahrhunderte in Geltung stand, erfuhr das Symbol des Kreuzes alsbald nach Proklamierung des am Kreuz Gestorbenen zum Welterlöser eine einschneidende Veränderung, indem durch das Ausbleiben des Weltendes nur die negative Seite des Kreuzsymbols in Kraft blieb, während die positive eine neue Deutung des Heilsgeschehens notwendig machte. Dahin gehende Versuche liegen denn auch schon in den Dokumenten der Urchristenheit in verschiedenen Formen vor und haben in den folgenden Jahrhunderten zu reichlichen Fortsetzungen Anlass gegeben. Am einflussreichsten ist diejenige der katholischen Kirche geworden, derzufolge an die Stelle des ausgebliebenen Gottesreiches die Kirche als Vermittlerin des Heils für die Gläubigen im Jenseits tritt. Nach vielfachen Wandlungen dieser Lösung des Sinnproblems erfuhr es im Verlauf einer zunehmenden Säkularisierung seiner mythologisch-magischen Formen eine radikale Lösung in der Ersetzung eines übernatürlichen Glaubens durch die natürliche Vernunft und der göttlichen Heilsgeschichte durch den Fortschritt der menschlichen Wissenschaft und Technik.

Was den Missionaren des christlichen Glaubens während Jahrhunderten in Ostasien nicht gelang, das erreichten binnen kurzem die Vertreter der westlichen Wissenschaft und Technik mit allerdings nicht sehr humanen, geschweige denn christlichen Mitteln und Methoden. Aber nachdem China ebenfalls während Jahrhunderten das Heil vergeblich im Zeichen der beiden Formen seines Tao gesucht hatte, war es offenbar reif für das eine Säkularisierung des Christentums darstellende Evangelium des Fortschrittglaubens der westlichen Technik und – willentlich oder nicht – bereit zu dessen Übernahme. Von einer Christianisierung konnte keine Rede sein – nicht nur wegen der schlechten Erfahrungen, die man mit der Politik des Westens machte, sondern aus dem tieferen Grunde, weil das Symbol des Kreuzes – in sich selber brüchig geworden – sich mit dem Tao nicht vereinbaren liess. Wohl aber entsprach – trotz anderen Inhalts – die Begründung der Ethik in der Technik derjenigen im Tao. Vollends zeigte sich diese Entsprechung im Sieg des Marxismus Maos als der Konsequenz der Säkularisierung des urchristlichen Reichsgottesglaubens.

Ob allerdings damit der im Kreuzessymbol gemeinten Antwort auf die Sinnfrage entsprochen ist, und ob deren marxistische Lösung dem Tao K'ung-tses und des Tao-te-king zu entsprechen vermag, ist eine andere Frage. Aber dieser systematischen Frage müssen wir uns nach diesem historischen Rückblick nunmehr zuwenden und dazu persönlich Stellung nehmen, um dann aber auch in einzelnen Bereichen der Ethik die Probe aufs Exempel zu machen. Zunächst nun aber – vor ihrer praktischen Anwendung – die Theorie der Ethik: Was ist Ethik?

Ethik gründet in der Besinnung auf sinngemäßes Verhalten im Vollzug des Selbstverständnisses eines sich zur Verantwortung bestimmt wissenden Personwesens und zielt auf dessen Realisierung im Rahmen der dazu in den Verhältnissen seiner Umgebung zur Verfügung stehenden Möglichkeiten. In dieser Definition einer Ethik der Verantwortung ist sowohl dem

Wesen des Tao als auch demjenigen des Kreuzes Rechnung getragen, und zwar beider zweifachen Bedeutung: dem Tao sowohl als Seinsordnung als auch als Seinsgeheimnis, und dem Sinnrätsel des Kreuzes und dessen wenigstens partialen Überwindungsmöglichkeiten in einem sinnvollen Verhalten gegenüber dem Sinnwidrigen. In allen vier Aspekten kommt aber auch das im Sich-zur-Verantwortung-bestimmt-Wissen durch eine in dessen Immanenz sich offenbarende Transzendenz zur Geltung.

Es war die ebenso einsichtige wie mutige Massnahme K'ung-tses, die personale Transzendenz des mythischen Shang-ti durch den unpersönlichen Himmel zu ersetzen und den Menschen die Verantwortung für die Realisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu überweisen. Dass mit dieser Ordnung Probleme verbunden waren, zeigt sich bei seinen unter sich verschiedenen Zeitgenossen und Nachfahren zur Genüge. Um vor Erstarrung bewahrt zu werden, bedurften die verschiedenen konfuzianischen Gesellschaftsstrukturen aber auch der anderen Auffassung des Tao als des mystischen Seinsgeheimnisses, wie sie im Tao-te-king von Chuang-tse und dem legendären Lao-tse vertreten wurde. Hier drohte freilich auch das Absinken des Tiefsinns in Aberglauben und Zauberei. Dass und wie beide Seinsauffassungen und die ihnen entsprechenden Ethiken verbunden werden können, zeigte sich im sogenannten Neukonfuzianismus teils in mehr rationalistischen und teils in mehr mystischen Systemen – ersteres bei Chu-Hsi, letzteres bei Wang Yang-ming.

Ähnliche Erscheinungen gab es zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Formen auch im Westen, von Nestorius und Mani, deren Anhänger bis China gelangten, über andere, spätmittelalterliche und neuzeitliche Ketzler und Kirchnerneuerer bis zu Schleiermacher und dem sogenannten Neuprotestantismus im 19. Jahrhundert. Mit wenigen Ausnahmen ging es hier nicht um das Symbol des Tao, sondern um neue Deutungen der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi. Während das Tao hauptsächlich am Sein bzw. am Nichts interessiert ist und seine Vertreter sich daran für ihre Ethik orientieren, geht es im Symbol des Kreuzes – so sehr es sich auch mit der Schöpfung als Überwindung der Chaosmacht in Verbindung bringen lässt – doch vorwiegend um die Erlösung des Einzelnen und die universal-kosmische Sinnvollendung in der Zukunft, wobei beide Aspekte auch durch die gesellschaftliche Struktur des Leibes Christi bestimmt sind. Aber während das Tao zum vornherein das ganze Sein umfasst, handelt es sich im Universalismus des Kreuzsymbols um Sinnmöglichkeiten, die sich überall da eröffnen können, wo Menschen sich selber und einander in seinem Sinne verstehen und ihr Leben und Zusammenleben dementsprechend zu gestalten versuchen. Obschon auch das Tao sozial-ethische Züge aufweist, trägt es doch vorwiegend und grundlegend kosmischen Charakter, während das Kreuz vom Einzelnen zu übernehmen ist und von da aus in der Geschichte zur Wirkung gelangt, wie dies schon bei Jesus der Fall ist. Während der Verehrer des Tao sowohl in dessen konfuzianischer wie in dessen taoistischer Gestalt sein Verhalten nach dem Wesen des Tao, und das heisst nach dem Sein oder dem Nichts richtet, weil es, wie es ist, sinnvoll ist, weiss sich der Kreuzträger sowohl in der Person Jesu als auch in dessen Nachfolge und in der damit verbundenen Bereitschaft zum Opfer des eigenen Willens und Lebens im Gegensatz zum Sein und Geschehen und auf dessen Überwindung und Vollendung in einer Überwelt oder einer Neuen Welt ausgerichtet.

Eine gewisse Verbindung beider Arten von Metaphysik und damit zusammenhängender, sich aus ihnen ableitender oder sie erzeugender Ethiken liegt sowohl im Neukonfuzianismus als auch im Neuprotestantismus vor, indem im ersteren Geist (li) und Materie (Chi) ins T'aichi, und im letzteren der Geist und die Triebe in den Menschen – gelegentlich auch in Gott – verlegt worden sind. Während der Neukonfuzianismus darin dem Einfluss des Taoismus stattgegeben hat, erweist sich der Neuprotestantismus in seiner kulturethischen Einstellung eher dem Konfuzianismus verwandt.

Einmal mehr zeigt sich darin, dass Metaphysik der Ethik nicht ohne weiteres förderlich ist, indem sie der letzteren mit ihren Spekulationen ein bequemes Ruhekissen verschaffen und sie in die Versuchung bringen kann, es bei Utopien und Illusionen bewenden zu lassen, statt die Probleme in der Wirklichkeit der Praxis in Angriff zu nehmen. Eine legitime Funktion kommt der Metaphysik in der Ethik nur zu, wenn sie in der Verinnerlichung des Selbstverständnisses zum Appell an Verantwortung wird, die von einer anderen Universalität ist als jede spekulative Metaphysik, nämlich von nicht reglementierbarer Unbedingtheit und Grenzenlosigkeit, wie dies je auf ihre besondere Weise K'ung-tse in seinem Tao und Jesus in seinem Kreuz in exemplarischer Weise erfahren und bezeugt haben.

Als Sinnbilder für eine solche Einstellung, wie sie heute – im Unterschied zu Julia Ging¹ und Hans Küng², oder auch zu Hans Jonas³ – von Tu Wei-ming⁴ vertreten wird, könnte ein Kreuz dienen, das von einem durchbrochenen Kreis umgeben ist. Von diesem Tao-Kreuz könnte man sagen, was dem Kaiser Konstantin an Hand einer Vision des Christuskreuzes verheissen wurde: In hoc signo vinces, und was ihn veranlasste, es zu seinem Feldzeichen zu erwählen. Wie im Westen, so könnte auch im Fernen Osten das – statt mit dem Natursymbol von Yang und Yin – mit dem Kreuz als dem Symbol der zu übernehmenden Verantwortung gefüllte Tao als Symbol für ein Verhalten dienen, in dem den uns hier wie dort bedrohenden Gefahren erfolgreich begegnet werden könnte.

Als Beispiel für ein solches im Rahmen des Möglichen Erfolg versprechendes Verhalten seien zum Abschluss wenigstens stichwortmässig einige der grossen Welt- und Menschheitsprobleme aufgezählt, um thesenmässig auf die Möglichkeiten hinzuweisen, die sich zu ihrer Behandlung aus einer im Zeichen von Tao und Kreuz zu entwerfenden Ethik der Verantwortung ergeben:

Das Kreuz der Ambivalenz der Technik in ihrem Verhältnis zur Natur kann zum Symbol werden für eine Möglichkeit ihrer Überwindung durch ein Verhalten als Übernahme von Verantwortung.

Das nämliche gilt von den Wohltaten und Grenzen ärztlicher Kunst, die sich ohne Verantwortung in ihr Gegenteil verwandeln.

Eine besondere Ausprägung dieser Problematik bildet die Einstellung zur Geschlechtlichkeit und das Verhältnis der Geschlechter, indem die darin wirksamen Triebe nur im Rahmen von Verantwortlichkeit Menschen zu Menschen werden lassen.

So wichtig die Rolle der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen für die Entstehung und den Bestand seiner Kultur ist, so unterscheidet sich diese von allen anderen Formen des Lebens doch gerade dadurch, dass es in ihr nicht nur um das geht, was ist und wird, sondern auch um dessen Sinn und Sein-Sollen oder Nicht-Sein-Sollen.

Wie sich in solcher Weise Tao und Kreuz als Symbole des Wesens und Schicksals von Kultur erweisen, so treten sie in spezifischen Formen auch in deren besonderen Bereichen, in Wissenschaft, Kunst und Religion, Recht, Wirtschaft und Politik in Erscheinung – und dies stets je in der doppelten Gestalt von Tao als Seinsordnung bzw. Seinsgeheimnis und von Kreuz als universale Sinnproblematik und deren Überwindung in ihrer Übernahme in der Verantwortung einzelner. An der illusionslosen Realisierung dieses messianischen Selbstverständnisses entscheidet sich unsere Zukunft.

Fritz Buri, Basel

¹ Julia Ching, *Confucianism and Christianity* 1977 (21978).

² Hans Küng und Julia Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, 1988.

³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979.

⁴ Tu Wei-ming, *Humanity and Selfcultivation*, 1979.