

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	75 (2019)
Heft:	4
Artikel:	"Denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde" : zum Widerhall Karl Barths im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts
Autor:	Bodenheimer, Alfred
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-914117

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: 22.01.2026

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

«Denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde»

Zum Widerhall Karl Barths im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts

Karl Barths Theologie und insbesondere sein Römerbriefkommentar hat, was lange übersehen worden ist, auch jüdische Zeitgenossen beschäftigt. Gerade in der Zwischenkriegszeit waren nicht wenige deutsche Juden in vergleichbare Diskurse und Nöte einer Glaubenskrise verstrickt, wie sie auch Barth umtrieben; zugleich aber standen sie zusätzlich noch vor der Klärung jüdischer Positionen in einem nach innen zerklüfteten, gegen aussen hin prekären Umfeld. Mit welcher Schärfe hier entsprechend analysiert und gefochten wurde, dürfte bereits mit dem ersten Zitat klarwerden.

«Wir haben heute, nach langer Dürre, eine Theologie, meist protestantisch, die an Richtigkeit nichts zu wünschen lässt. Wir haben es also nun heraus, dass Gott der Ganz-Andre ist, dass von ihm reden ihn verreden heisst, dass wir nur sagen können, was er an uns tut. Die Folge dieser ungeheuren Richtigkeit ist, dass wir Richtigen heute allesamt wie die Kinder im Kreis stehen, einer sagt eine Richtigkeit, sein Nachbar fährt ihm mit der noch richtigeren, dass seine Richtigkeit eben als Richtigkeit falsch war, über den Mund, und so geht es rundum, bis wieder der erste dran ist. Das Ganze heisst Theologie. Wir Theologen können es eben nicht lassen, aus unsrern Erkenntnissen Vorschriften für Gottes Verhalten zu machen. Wir haben erkannt, dass Gott nur in seiner Gegenwart erkannt werden kann: gleich machen wir daraus ein Gesetz für ihn, sich nicht in seiner Abwesenheit erkennen zu lassen. Wo doch in Wahrheit wir es ihm ruhig überlassen könnten, wann und wie und was er von sich erkannt haben will; und wir nur in aller Ruhe oder in aller Unruhe – aber auch ob Ruhe oder Unruhe ist nicht unsre Sache – zu sagen haben, und zwar so genau wie uns möglich – und diese Genauigkeit ist unsre Sache – was wir wissen.»¹

Mit diesem, an beissender Ironie nicht sparenden Kommentar äusserte sich in den Zwanziger Jahren Franz Rosenzweig zur zeitgenössischen Theologie, insbesondere aber zu Karl Barths Theologie der Krisis. Rosenzweig war bei alleine nicht der einzige, aber einer der prominentesten jüdischen Denker der Zwischenkriegszeit, die sich an Barth arbeiteten. Über die jüdische Ausei-

1 F. Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Jehuda Halevi: fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen, hg.v. R. Rosenzweig, Gesammelte Schriften, Bd. 4,1, Den Haag / Boston 1984, 70.

nandersetzung mit Barth und zuvörderst dessen Römerbriefkommentar im Deutschland der zwanziger und dreissiger Jahre, hat in jüngster Zeit Daniel Herskowitz zwei herausragende Beiträge verfasst.²

Aus ihnen geht vor allem hervor, dass, wiewohl natürlich auch jüdische Denker angesichts des Ersten Weltkriegs und später des aufkommenden Antisemitismus in Deutschland mit der kommoden, vom Kulturprotestantismus geprägten liberalen jüdischen Theologie des 19. Jahrhunderts brachen, der Barthsche Weg den meisten von ihnen einen mit dem Judentum inkompatiblen Weg beschritt. Während Herskowitz im liberalen Rabbiner Max Wiener einen zögerlichen und im notorischen jüdischen Aussenseiter Hans Joachim Schoeps einen enthusiastischen Adepten von Barths Theologie erkennt, zitiert er auch die zahlreicherem vehementen Gegner einer Anwendung dieser Theologie im Judentum, von denen hier die beiden bis heute prominentesten genannt seien: Gershom Scholem, dessen Barth-Kritik indirekt über seine Auseinandersetzung mit Schoeps 1932 laut wird, und eben Franz Rosenzweig.

Scholem und Rosenzweig argumentieren unterschiedlich, und doch berühren sich an einem bestimmten Punkt auch ihre kritischen Voten. Scholem kritisiert an Schoeps' Barthianismus die «ausdrückliche Ablehnung der Tradition als der wesentlichen Kategorie religiöser Lebenshaltung im Judentum».³ Diese hinwiederum sei unmittelbar mit der für das rabbinisch geprägte Judentum unverzichtbaren mündlichen Lehre, mithin dem daraus extrapolierten Gesetz, verbunden. Die Übertragung der Offenbarung, die «bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*» sei und «als Absolutes, Bedeutung-Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses, das *Deutbare*, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt»,⁴ diese Übertragung würde erst in der menschlichen Tat auch wirksam.

Scholem bezichtigt Schoeps einer Neigung zum Karäismus, einer vor allem im Mittelalter in Teilen Osteuropas populären jüdischen Version dessen, was protestantischerseits als sola scriptura-Prinzip geläufig ist, also ein Verständnis des Gesetzes, das auf das unmittelbare biblische Wort zurückgreift und

2 D. Herskowitz: Franz Rosenzweig and Karl Barth. A Chapter in the Reception of Dialectical Theology, JR 97 (2017) 79-100; Ders.: An Impossible Possibility? Jewish Barthianism in Interwar Germany, MoTh 33 (2017) 348-368.

3 G. Scholem: Offener Brief an den Verfasser der Schrift «Jüdischer Glaube in dieser Zeit», BIGZ 8 (1932) 241-244, hier: 242.

4 Ebd., 243.

den Talmud als Korpus der Überlieferung verwirft. Damit wirft er Schoeps vor, das Judentum als durch die Überlieferung konstituierte Lebensform und Gemeinschaft faktisch abzuwürgen. Wie unmittelbar Scholem dabei Judentum und Barthianismus zueinander in Opposition führt, lässt sich mit folgendem Zitat aus Scholems Artikel von 1932 belegen:

«Das Residuum der Stimme, als welches im Judentum die Tradition in ihrer schöpferischen Entwicklung ist, kann nicht von ihr getrennt werden – es sei denn im Vakuum, in dem freilich ein Judentum gar schnell ersticken müsste [...], dessen Einheitsbewusstsein nur noch in *Glaubensüberzeugungen* konstituiert wäre.»⁵

Glaube aber ist für Scholem, wiewohl er erklärtermassen kein praktizierender Jude ist, eben nicht der Tradition und damit dem talmudisch fundierten Judentum verhaftet, sondern im Grunde immer nur auf das angeblich unhintergehbare biblische Wort fixiert. Der Glaube ist aus seinem Grundverständnis, anders als die Tradition, auch dezidiert nicht tatenfixiert, sondern wirkt statisch, geradezu immobilisierend. Die Grunddifferenz, die sich aus Scholems über die Auseinandersetzung mit Schoeps formulierter indirekter und Rosenzweigs direkter Barth-Kritik lesen lässt, kann deshalb womöglich so gefasst werden, dass Scholem Barth letztlich auch als Vertreter einer klassischen sola-scriptura-Theologie verstand, während andererseits Rosenzweig stärker auf Barths unmittelbare Radikalität hinzielte, indem er ihn als potentiell neuen Marcioniten las, der die in der Hebräischen Bibel dominante *Interaktion* von Gott und Mensch durch die Entrückung Gottes faktisch deevaluierte, indem er die Bibel, wie Rosenzweig 1925 an Buber schrieb, faktisch auf das Neue Testament und die Psalmen reduzierte.⁶ Dass Rosenzweig, der im «Stern der Erlösung» entschieden für eine Komplementarität von Judentum und Christentum eingetreten war, Barths Theologie als Ausdruck eines Neo-Marcionismus las, wird noch in einem seiner letzten Texte deutlich, den er, schon schwer von seiner Lähmung gezeichnet, 1929 verfasste, in dem es um die adäquate Übersetzung des Gottesnamens ging. Rosenzweig schreibt dort, die «jüdische Ineinssetzung des fernen mit dem nahen, des «ganzen» mit dem «eigenen Gott» sei «das Wesen des Judentums» und durch das trinitarische Dogma, wie sehr auch ge-

5 Ebd., 244.

6 F. Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher, Gesammelte Schriften*, hg.v. R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann, Bd. 1,2, 1918-1929, Den Haag 1979, 1055.

brochen und in Gefahr des Rückfalls in die vor- und ausserjüdische Spaltung, auch das Wesen des Christentums», um in Klammern anzufügen: «(den Ernst und die Aktualität dieser Gefahr zeigen in der Gegenwart wieder Barth und Gogarten).»⁷ Nicht zuletzt unter dem Aspekt dieses Eintretens gegen die kanonische Aussortierung des Judentums muss Rosenzweigs Engagement im Projekt der «Verdeutschung der Schrift» verstanden werden, das er bis zu seinem Tod gemeinsam mit Martin Buber betrieb.

Der Kampf des Judentums gegen theologische Delegitimierung, gerade aufgrund von Abkoppelungsversuchen des Christentums von der Hebräischen Bibel, wie sie sich in – von unterschiedlichen Haltungen getragenen – Werken von Theodor Fritsch, Friedrich Delitzsch und Adolf von Harnack (gerade durch sein Marcion-Buch von 1921) äusserte, ist prägend für die Zeit der Zehner und Zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts – von den unseligen Ausläufern des Neo-Marcionismus in die Bewegung der späteren Deutschen Christen nicht zu reden. Barth in die Nähe Marcions zu rücken war zudem durchaus nicht ein privater Spleen Rosenzweigs – einige Jahre vor ihm hatte dies explizit auch schon ein prominenter Theologe wie Adolf Jülicher getan. Doch für Rosenzweig war, weit mehr als für die evangelische Theologie selbst, eine Frage der Verortung dieser zeitgenössischen Theologie existentiell. Betrachten wir, in welch unterschiedliche Richtungen wenige Jahre später anlässlich der unumgänglichen Selbstverortung ab 1933 sich die von Rosenzweig genannten Barth und Gogarten bewegten, so gibt es Anlass zur Vermutung, dass Rosenzweig, was Barth betraf, aus der Sicht der Zwanziger Jahre keinerlei Gewähr dafür sah, dass dieser sich einer allfälligen politischen Indienstnahme des Christentums gegen das Judentum verschliessen würde. Dass Barth genau dies konsequent tat, wissen wir heute, doch dass er ein so entschlossener Gegner aller völkischen Vereinnahmung des Christentums würde, war für die Zeitgenossen des Erscheinens des Römerbriefkommentars offenbar nicht immer klar – wie ihnen zugleich natürlich unausdenkbar war, was eine solche Vereinnahmung in der Realität der Dreissiger und Vierziger Jahre bedeuten würde. Es erscheint mir wichtig, dies zu betonen, weil auch die spätere jüdische Barth-Kritik Barth oft auf seine – von impliziten Bekehrungsmahnungen nicht freie – Solidarität mit den Juden in den Jahren des Dritten Reiches hin las und gerade dies im Römerbriefkommentar nicht imminent ist.

7 F. Rosenzweig: Der Ewige, in: Ders.: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 192.

Das Problem ist hier ein anderes, und ich habe es nirgends so scharf umris- sen gefunden wie in der Studie Katherine Sondereggers zu Barths Israel-Dok- trin von 1992. Indem sich Paulus zu Beginn des 5. Kapitels seines Römerbriefs in Israel einreicht, mithin in die Tradition, oder vielmehr den unveränderlichen Ruf, der über den Täufer hin zu den Propheten reicht, öffnet sich scheinbar eine Tür, um die Dichotomie zwischen dem «Spätjudentum» bzw. den Pharisä- ern und dem Christentum zu durchbrechen. Doch das Gegenteil zu beweisen ist Barths Ziel, wie Sonderegger hervorhebt:

«Not that pharisees are «culture-Protestants» or types of «religious socialists», but that «ethical monotheists» of all stripes are types, reenactments of the pharisees.»⁸

Damit aber, so Sonderegger, sei gerade jenes Erbe der Propheten beschädigt, auf das die Pharisäer selbst verwiesen und das dem liberalen Protestantismus An- dockstellen für eine Verständigung mit dem Judentum auf der Basis bib-lischer Übereinstimmungen geboten hätte. Das, was Barth die «unentschieden die Mitte haltende trauernde Solidaritätserklärung des Paulus mit Israel» nennt,⁹ sieht er als Analogon dessen, was dem Christen seiner Zeit gegenüber dem Israel seiner Zeit (sprich: der Kirche) geblieben ist: Die Anhänglichkeit an jene, die immerhin ihren recte geschriebenen «Gott» meinen, ohne an den kursiven «*Gott*» je heran zu gelangen. Doch gerade hier wird die sich substitutionsgestützter Dogmatik gewisse Übertragung des Begriffs «Israel» von den Juden hinweg auf die Kirche wieder relevant, wo Barth nämlich erklärt: «dass also das *Thema* der Kirche *so* wahr ist, dass es als Thema der Kirche *nie* wahr sein kann – es geschehe denn das Wunder! –, das ist ihre eigentliche Not.»¹⁰ Ernst Bloch spricht denn auch in seinem Spätwerk *Atheismus im Christentum*, bei ausdrücklicher Würdigung des «festen Antifaschisten» Barth, angesichts der von ihm gezogenen «schroffste[n] Grenze zwischen Mensch und Oben, Zeit und Ewigem» von dem «merkwürdigen Menschenfeind-Menschenfreund» Barth, der «die menschliche Tätigkeit, samt der in Staat und Kirche, als bloss kreatürlich aufs Äusserste vor der göttlichen herab[setzt]».¹¹ In

8 K. Sonderegger: That Jesus Christ was Born a Jew. Karl Barth's «Doctrine of Israel», Pennsylvania 1992, 34.

9 K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Karl Barth Gesamtausgabe, hg.v. H.A. Drewes, II. Akademische Werke 1922, Zürich 2010, 465.

10 Ebd., 466.

11 E. Bloch: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a.M. 1968, 73f.

der strengen Scheidung des eigentlichen Ab-Gottes, den sich die «kreatürlich» geprägten Institutionen zurechtgezimmert haben und dem eigentlichen, unfassbaren Gott liegt das von Rosenzweig beargwöhnte Marcionitentum Barths. Ersterer Gott ist derjenige des Alten Testaments, dessen Charakter zwar gelegentlich durchbricht (etwa wenn er durch den Propheten Maleachi verkünden lässt, dass er Esau hasst und Jakob liebt, was Paulus, zumindest gemäss Barth, als souverän voraussetzungslosen Akt interpretiert),¹² doch der erst in Christus als entrückter Gott des Mysteriums verwirklicht wird. Die Kirche verdient also insofern den Namen «Israel», weil sie der alttestamentlichen Gemeinschaft dieses Namens darin folgt, den richtigen, unverfügbaren Gott zu verehren und dem falschen, selbstgemachten zu folgen, indem sie fälschlicherweise diese unfassbare, aus sich heraus agierende Instanz in einen Kokon von Ursache und Wirkung einzuspinnen versucht, den Barth mit dem herabsetzenden lutherischen Begriff der «Werke» bedenkt. Ihre Not wie ihre Schuld sind das Verkennen des eigenen epistemologischen Irrwegs – doch gerade weil sie *Institutionen* (somit notgedrungen «Werke») sind und als solche zu fungieren und zu funktionieren haben, bleibt ihnen der Weg in das Wunder, die Überwindung jener «schroff-sten Grenze» natürlicherweise versperrt, und sie beziehen ihre Berechtigung allein aus der Rolle, immerhin Sachwalter jenes in Christus sich offenbarenden Gottes zu sein, den sie damit als Potential in der Welt bewahren. Dies auch unterscheidet das kirchliche Israel gemäss Barth von den Juden – letzteren fehlt dieser alles entscheidende Bekenntnisschritt.

Scheint also aus dogmatischer Sicht der Weg zwischen bekennendem Judentum und bekennendem Christentum versperrt, so eröffnen sich, wenn man die Dogmatik durch Phänomenologie ersetzt, neue Verbindungen.¹³ Rosenzweig lehnte Barth ab, weil er sich dem interaktiven Moment zwischen Gott und Mensch verschloss, das für Rosenzweig eminent mit der Würdigung der Hebräischen Bibel verbunden war. Scholem, in seiner indirekten, an Schoeps gerichteten Barth-Kritik nannte das Gesetz und damit die Tradition als irredu-

12 Barth: Römerbrief (Anm. 9), 525.

13 Martin Leiner hat jüngst auf die «Getrenntheit der Diskurse» aufmerksam gemacht, die im Verhältnis Barths zur jüdischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu beachten seien: «Sie betrifft zunächst den Umstand, dass Barth als Theologe schreibt und die jüdischen Religionsphilosophen als Philosophen». M. Leiner: Karl Barth und die jüdische Religionsphilosophie, in: S. Henecke (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene, Göttingen 2018, 129-150, hier: 129.

zible Herzstücke des Judentums, deren Verdrängung gleichsam einer Entkernung des Judentums gleichkäme. Bei einem dritten jüdischen Denker, der nach dem Holocaust zu einer eigenwilligen, nichtsdestoweniger aber sehr einflussreichen Instanz jüdischer und spezifisch auch israelischer Selbstreflexion wurde, Jeschajahu Leibowitz, liesse sich der Abstand zu Barth womöglich auf die ungenaue, aber vielleicht gerade deshalb eingängige Formel verkürzen: Don't call it theology, call it anthropology.

Dass Leibowitz, nicht als einziger mit der jüdischen Orthodoxie der Nachkriegszeit verbundener Philosoph, Barth'sches Denken internalisiert hat, ist seit längerem bekannt – unter anderem hat die israelische Philosophin Rivka Horwitz es in den neunziger Jahren eher beiläufig thematisiert.¹⁴ Leibowitz macht, wie Scholem auch, das Gesetz, und vor allem dessen Befolgung, als unabdingbares Kriterium des Judeseins stark. Zugleich aber gibt er sich weit rigider als dieser in der Grenzziehung zwischen Gott und Mensch. So spricht er gerade im Zusammenhang mit den «auszuübenden Geboten», über die von Grund auf unveränderliche und unüberbrückbare Distanz zu Gott. Einerseits sei das Erfüllen der Gebote die Pflicht der Juden und in ihnen äussere sich zugleich unmittelbar auch der Sinn ihrer Religion, zugleich aber veränderten die Gebote als solche nichts am Verhältnis zwischen Mensch und Gott: «Denn nach jeder Ausübung bleibt der Status des Menschen wie er vor der Ausübung war. Der Mensch kann das Ziel der Annäherung an Gott, der von ihm unendlich weit entfernt ist, nicht erreichen: *Denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde.*»¹⁵ Es ist, hier mag eine erste Differenzlinie zwischen Barth und Leibowitz verlaufen, für Letzteren sicher nicht der Glaube, der die Bindung des Menschen gegenüber Gott dokumentiert – Glaube ist für Leibowitz weitestgehend irrelevant. Es sind aber auch nicht die «Werke». Die Erfüllung der Gebote hat keinen weiteren Charakter als den der Pflichterfüllung, eine moralische Implikation im Sinne «ethischer Handlungen» hat sie nicht, darf sie nicht haben,

14 R. Horwitz: Zum Begriff der Heiligkeit im modernen jüdischen Denken, in: E. Goodman-Thau und M. Daxner: Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 2018 (Reprint der Originalausgabe von 1995), 49-70, hier: 65; Nebst Leibowitz wird auch Joseph Dov Soloveitchik als Barth-Rezipient erwähnt.

15 שמי יהו יובבי: הדרות, עם יהוד ומדינת ישראל, Tel Aviv 2005, 25. Zugleich aber zeigt Barth gerade im Erlösungsaspekt des Christentums, das im Kreuz symbolisiert ist, dass gerade hier, in der auch nur schon perspektivischen Erlösung als Glaubensversprechen, der fundamentale Unterschied zwischen Christentum und Judentum liegt (Ebd., 23f.).

Ethik ist für Leibowitz nicht religiös geprägt, sondern philosophisch definierbar. Der Gott, dem bei Barth die Kirche dient, ist für Leibowitz nicht ein Abgott, der mit dem entzogenen Gott wenigstens noch den Namen gemeinsam hat, sondern eben eine Fiktion. Hier verläuft die Grenze zwischen Theologie und Anthropologie – denn das Wesen Gottes, an dem Barth sich abarbeitet, interessiert Leibowitz nicht, ihn interessiert ausschliesslich das Denken und Verhalten der Menschen, genauer gesagt: des jüdischen Kollektivs. Dieses nämlich sieht er als nicht nur für die Einhaltung, sondern auch für die Definition des göttlichen Gesetzes verantwortlich. Insofern ist die Rechtsdiskussion und Rechtsanpassung, ja sogar der Akt der Kanonisierung und damit die eigentliche Verfügungsgewalt über die Eingrenzung des autoritativen Schrifttums der menschlichen Handhabe überlassen. Die Schranke zwischen Gott und Mensch reisst das Gesetz nicht ein und soll dies auch nicht tun. Dies aber gereicht ihm nicht zum Mangel – zumal nicht dann, wenn die, die es einhalten, nicht der Illusion verfallen, damit mehr erreichen zu können als dies: Eben das Gesetz einzuhalten, damit ein jüdisches Kollektiv zu erhalten und Gott, gerade durch den Verzicht, irgendeinen Anspruch damit zu verknüpfen, in der für Menschen am authentischsten möglichen Weise zu dienen. Nicht Glauben noch Wunder, nicht Geschichte noch Heiligkeit spielen dabei eine tragende Rolle.

Es mag demnach kein Zufall sein, dass Barth gerade für Leibowitz Relevanz gewonnen hat. Denn Leibowitz sah sich ganz bewusst als Angehörigen einer Generation, wie sie sich in der Geschichte des entwickelten jüdischen Rechtsdenkens seit der Niederschrift der Mischna im 2. Jahrhundert u.Z. bisher nie gefunden hatte, die nämlich mit der Präsenz eines jüdisch dominierten Staatswesens zuretzukommen hatte. Für Leibowitz war dies ein existentieller, aber keineswegs ein theologisch bedeutsamer Ausnahmezustand. Jeglicher historiosophischen oder gar theosophischen Interpretation der Staatsgründung oder 1967 der Eroberung des Tempelberges und weiterer umfangreicher Gebiete im Sechstagekrieg verschloss er sich dezidiert. Gleichzeitig sah er die Halacha, die sich zuvor immer nur unter Bedingungen zu bewähren hatte, in denen Juden weder über die Macht noch die Verantwortlichkeiten eines Staatsvolkes verfügten, angesichts der radikal veränderten Herrschaftsverhältnisse als dringend ergänzungsbedürftig an. Denn, wie er zweifellos zu Recht festhielt, weder die Praktiken der biblischen Vergangenheit noch deren im Grunde rückwärtsgewandter Vorentwurf in eine utopisch-messianische Zeit jüdischer Souveränität bot eine ausreichende Instruktion für eine in der Realität der Moderne ad-

äquate, halachisch abgestützte Staatsführung. Das ist das letztlich schlagendste Argument Leibowitz' für die menschliche Kompetenz bei der Gestaltung des religiösen Gesetzes. Dies immer unter der Vorgabe, dass der Mensch zwar die entscheidende Interpretationsinstanz, aber keinesfalls Sinngeber der göttlichen Gebote ist.

Dabei sind die Differenzen zwischen Leibowitz und Barth zu beachten: Eine «Kirche», wie sie Barth, in was für abstrakter Form auch, kennt, gibt es im Judentum nicht, die für Barth eminente Rolle des Glaubens spielt im Judentum und schon gar bei Leibowitz eine allenfalls ephemerale Rolle und die in Christus gefundene Synthese Barthscher Dialektik zwischen vollkommener Unanschaulichkeit Gottes und seiner begrifflichen Vermittelbarkeit ist für das Judentum ohnehin keine Option. Ein Kollektiv, das, zumindest darin der «Kirche» Barths ähnlich, nach Adäquanz von Realität und Gesetz sucht, kennt Leibowitz hingegen durchaus. Dass dieses Kollektiv an Gottes Erkenntnis nie heranreichen wird, ist aber für ihn kein epistemologisches Versagen, sondern der nie zu bestreitenden Unüberwindbarkeit der Schwelle zwischen Gott und Mensch geschuldet. Deshalb ist die epistemologische Grundlage wie auch Zielvorgabe des Judentums ein dauernd zu vermehrendes und zu optimierendes Studium der Gesetze. Mehr kann, will und soll der jüdische Mensch als jüdischer Mensch und die jüdische Gemeinschaft als Gemeinschaft nicht leisten.

Auf eine weitere, aus Sicht der politischen Philosophie vielleicht entscheidende Analogie bei Barth und Leibowitz, die sich aus gemeinsamen Zugängen zum Göttlichen ergibt, aber weit über theologische Belange hinaus ins Gesellschaftliche wirkte, hat vor einigen Jahren der amerikanisch-israelische Historiker Paul Mendes-Flohr hingewiesen – auch wenn seine zumindest theoretisch ausgesprochene Hypothese, Leibowitz könnte während seines Aufenthalts an der Universität Basel, wo er sich in Chemie habilitierte, Vorlesungen von Barth besucht haben, keine Grundlage in der Realität hat. Nicht nur verwechselt Mendes-Flohr Basel mit Bern,¹⁶ vielmehr haben sich die beiden in Basel auch zeitlich verpasst. Denn Leibowitz habilitierte sich hier 1934 und reiste noch im selben Jahr nach Palästina ab, während Barth bekanntlich erst im Juni 1935, nach erfolgtem Unterrichtsverbot in Deutschland, nach Basel berufen wurde.

16 P. Mendes-Flohr: Maimonides in the Crucible of Zionism. Reflections on Yeshayahu Leibowitz' Negative Theology, in: I. Dobbes-Weinstein / L.E. Goodman / J.A. Grady: Maimonides and his Heritage, New York 2019, 181-192, hier: 186.

Doch diese Ungenauigkeit beiseite gelassen, finden wir bei Mendes-Flohr eine konzise Darstellung des wohl wichtigsten Punktes, in dem er eine wichtige Parallele zwischen beiden feststellt. Als Beiträger in einem Band über den mittelalterlichen jüdischen Philosophen Maimonides ein Publikum ansprechend, das mit dem Namen Leibowitz, seiner unnachgiebigen Kritik eines jüdischen Nationalismus und seiner von Maimonides' negativer Theologie hergeleiteten Definition des Judentums weit besser bekannt ist als mit Karl Barths dialektischer Theologie, erklärt er:

«Both men [Leibowitz and Barth] held radically theocentric views anchored in negative theology, and both were alarmed by the frightful implications of a political ethic that failed to eschew the nostrification of the divine and the consequent idolatry of politics and the institutions of governance. Where Barth grounded his theology in Christology, Leibowitz turned to Maimonides.»¹⁷

Es ist bemerkenswert, dass zwei Denker, die gerade mit ihrer Überzeugung von der strikten Trennung des Göttlichen vom Menschlichen auch den Moralbegriff dem Göttlichen entzogen, umso kompromisslosere Verfechter einer unkorrumptbaren Ethik wurden. Während Rosenzweig, der Judentum und Christentum als komplementäre historische Kräfte zur Wirkung bringen wollte, mit Barth nichts anfangen konnte, ja, ihn sogar als latent gefährlich ansah, entwickelte Leibowitz, der dem Christentum überhaupt nichts abgewinnen konnte, zumindest in der politischen Ethik eine auffallende Nähe zu Barth.

So enden diese Ausführungen mit der Erkenntnis, dass Karl Barth und das jüdische Denken im 20. Jahrhundert in komplexer Weise aufeinander bezogen sind. Bemerkenswert ist dabei gerade auch, dass eben nicht nur die von Her-skowitz sorgfältig analysierte jüdische Beziehung zu Barth in den Zwanziger und Dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts beachtet werden muss, und auch nicht nur die Perspektive, die sich durch Barths Widerstand gegen die NS-Politik ergibt – vielmehr ist Barth ein dauernder, oft halb versteckter Begleiter der jüdischen Moderne geblieben.

17 Ebd.

Abstract

Karl Barths Römerbriefkommentar hat auch im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts Widerhall gefunden. Der vorliegende Artikel zeigt, dass in der Zwischenkriegszeit vor allem Gershom Scholem und Franz Rosenzweig kritisch auf Barth reagierten. Insbesondere Rosenzweig, dem eine dialektische Verklammerung von Judentum und Christentum vorschwebte, erblickte in Barths Paulusrezeption ein neues Marcionitentum, was ihn hinsichtlich möglicher antijüdischer Auswirkungen von Barths Werk beunruhigte. Demgegenüber hat ein späterer Barth-Leser, der orthodoxe, explizit christentumskritische israelische Philosoph Jeschajahu Leibowitz, Barth als Inspiration verstanden. Der Begriff eines Gottes, der dem Wirkungsbereich des Menschlichen radikal entzogen ist, hat Leibowitz' Forderung einer radikalen Trennung von Religion und Staat in Israel nachhaltig beeinflusst.

Karl Barth's commentary on the Letter to the Romans was also echoed in the Jewish thinking of the 20th century. This article shows that in the interwar period it was mainly Gershom Scholem and Franz Rosenzweig who reacted critically to Barth. Rosenzweig in particular, who had in mind a dialectical interweaving of Judaism and Christianity, saw a new Marcioniteism in Barth's reception of Paul, which worried him about the possible anti-Jewish effects of Barth's work. In contrast, a later Barth reader, the orthodox Israeli philosopher Jeschajahu Leibowitz, who was explicitly critical of Christianity, understood Barth as inspiration. The concept of a God radically removed from the sphere of human activity has had a lasting influence on Leibowitz's demand for a radical separation of religion and state in Israel.

Alfred Bodenheimer, Basel