

B Das Selbstverständnis der »Ekklesia Israël« und seine Voraussetzungen

Was im vorigen Kapitel zur allgemeinen Charakterisierung religiöser Überlieferungsgemeinschaften gesagt worden ist, trifft auch auf jene konkrete historische Gemeinschaft zu, die in der Bibel »Qahal Jisrael«, griechisch »Ekklesia Israel« genannt wird. Insofern stellen sich für eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie Israels« die gleichen Aufgaben, von denen soeben schon die Rede war: die Aufgabe, die Funktion von Traditionen und Institutionen bei der »Oikodomé« der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu bestimmen und ihr Verhältnis zum eigenverantwortlichen Zeugnis der einzelnen Gemeindemitglieder zu beschreiben. Denn die Einberufung des Volkes zum Gottesdienst, die Verlesung kanonischer Texte und der über die Gemeinde ausgerufene Segen sind ausgezeichnete Fälle eines institutionellen, auf Nachfolge ausgerichteten religiösen Verhaltens, durch das immer neue Generationen in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft eingegliedert werden. Und diese Eingliederung bewährt sich dadurch, daß die so Einberufenen fähig werden, auf das ihnen zugesprochene Wort die angemessene Antwort zu geben: das Gotteslob, durch das sie ihre eigenen Erfahrungen als neue Gegenwartsweisen jener »Großstätten Gottes« deuten, die ihnen in den kanonischen Texten in Erinnerung gerufen und im Segenswort wirksam zugesprochen werden. (Im Hebräischen kommt dieses Verhältnis von Wort und Antwort dadurch besonders deutlich zum Ausdruck, daß sowohl für den über die Gemeinde ausgerufenen Segen als auch für das von der Gemeinde antwortend gesprochene Gotteslob die gleiche Vokabel gebraucht wird: »Berachah«.) Das der Gemeinde zugesprochene, in der Überlieferung weitergegebene Wort wird so zur Ermächtigung immer neuer Hörer, antwortend ihr eigenes, eigenverantwortliches Zeugnis zu geben und dadurch ihre eigenen Erlebnisse so zu »buchstabieren«, daß sie in einen Kontext einrücken, in welchem sie als religiöse Erfahrung »gelesen« werden können.

Die Merkmale jedoch, die innerhalb des Genus »religiöse Überlieferungsgemeinschaften« die spezifische Differenz der Ekklesia Israel erkennen lassen, werden deutlich, sobald man versucht, sowohl den Ursprung als auch die Eigenart dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu bestimmen.

1. Das Selbstverständnis Israels als Thema einer religionsphilosophischen Reflexion

a) *Die spezifische Differenz der »Ekklesia Israel«*

Viele andere religiöse Überlieferungsgemeinschaften führen sich auf einen Vater oder Gründer zurück, der ein Zeitgenosse der kosmogonischen Ereignisse gewesen ist. So galt der babylonische Stadtgott Marduk als Sieger über die Meeres- und Chaosgottheit Thiamath; und die Stadtgöttin Athene wurde wegen ihres maßgeblichen Anteils an der Besiegung der Giganten gefeiert. In Ägypten galt der »Welt-Töpfer« Ptah zugleich als »Hervorbringer seiner selbst«, weil er sich durch die Vereinigung der beiden Reichsteile Ober- und Unterägypten seinen eigenen Leib geschaffen habe. Demgegenüber ist sich die Ekklesia Israel dessen bewußt, daß sie keineswegs so alt ist wie die Welt, sondern daß ihr Ursprung mitten in die Geschichte der Menschheit fällt. Ihre Gründung geschah dadurch, daß sie »mitten aus einem anderen Volk herausgezogen« wurde; dadurch unterscheidet sie sich von allen anderen ihr bekannten religiösen Überlieferungsgemeinschaften: »Wo ist es jemals gesehen oder gehört worden, daß ein Gott [...] hineingegangen ist, um sich mitten aus einem Volk ein Volk herauszuholen durch Zeichen und Wunder, durch Macht und mit starkem Arm, wie der Herr, euer Gott, dies getan hat in Ägypten vor deinen Augen?«¹.

Die Herausführung aus Ägypten als der maßgebliche Inhalt der Erinnerung bestimmt jedoch nicht nur den Ursprung, sondern auch die Eigenart dieser Überlieferungsgemeinschaft. Als Erweis der Macht Gottes über die Gottmächte der Ägypter (wie später über die der Babylonier) wird diese Tat als Zeichen der universalen Weltherrschaft dieses Gottes verstanden; denn nur diese universale Weltherrschaft macht es möglich, daß dieser Gott in freier Wahl Israel zu seinem

¹ Dt 4,34f., vgl. 2 Sam 7,23.

»Sondergut« gemacht hat. »Du sollst mir sein ein Sondergut aus allen Völkern, ... denn mein ist die ganze Erde«². Dabei ist diese freie Wahl Gottes nicht in einer ihr vorangehenden Qualität Israels begründet, sondern die besondere Qualität Israels ist umgekehrt die Folge dieser freien göttlichen Wahl³. Nicht weniger als die fremden Völker haben auch die eigenen Vätern, als sie »jenseits des Stromes« wohnten, »fremden Göttern gedient«, ehe Gott in freier Entscheidung den Vater Abraham »gegriffen« hatte⁴. Diese freie und ungeschuldete Erwählung des Volkes will freilich durch die ebenso freie Gotteswahl dieses Volkes beantwortet sein. »Gefällt es euch aber nicht, dem Herrn zu dienen, so müßt ihr wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt«⁵. Die Ekklesia Israel hat ihr Entstehen wie ihren Bestand durch dieses Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit. »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«⁶. Und durch dieses Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit unterscheidet sich der Gott Israels von anderen Göttern und das Volk Israel von anderen Völkern, die einander nicht auf geschichtliche, sondern auf naturhafte Weise zugehören, so wie die Sippengötter mit ihren Sippen, die Götter des Landes mit dessen Bewohnern zusammengehören. Sippengötter und Landesgötter, näherhin die »fremden Götter«, denen »die Väter jenseits des Stromes gedient haben«, und diejenigen, denen die »Sippen des Landes« dienen, stellen deswegen die Alternativen dar, die gewählt werden können, wenn es dem Volk »nicht gefällt, dem Herrn zu dienen«⁷.

Für eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie« des Alten wie des Neuen Bundes stellt sich darum eine dreifache Aufgabe: Erstens gilt es, die Bedeutung der Freiheit und mit ihr die Bedeutung der Geschichte als einer Abfolge freier Entscheidungen für das Gottesverhältnis einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu klären; zweitens ist die Eigenart derjenigen Überlieferungsgemeinschaft herauszuarbeiten, für die dieses Bewußtsein von der Geschichtlichkeit ihres Gottesverhältnisses charakteristisch ist. Nur von hier aus kann auch drittens der sonst oft als anstößig empfundene Begriff der »Er-

² So die »Bundesformel« Ex 19,5.

³ Vgl. Dt. 7,6.

⁴ Jos 24,2.

⁵ Jos 24,15.

⁶ Jes 7,9.

⁷ Jos 24,15.

wählung eines Volkes aus allen Völkern«, aber auch der ebenso anstößig erscheinende Begriff der »Erwählung eines Gottes aus allen Göttern« verständlich gemacht werden. Denn erst dann kann geprüft werden, ob eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie dazu führen muß, ein solches Selbstverständnis des »erwählten und wählenden Volkes« zurückzuweisen, weil es mit der philosophischen Einsicht von der universalen Heilswirksamkeit des einen Gottes unvereinbar sei, oder ob es auch philosophische Gründe dafür gibt, die Geschichte des Dialogs mit dem Wirklichen und seinem spezifisch religiösen Anspruch als eine Geschichte religionshistorischer Krisen zu verstehen, die den Gedanken einer solchen Erwählung als sinnvoll erscheinen läßt.

Ehe die hier vorgelegte Untersuchung sich diesen drei Fragen zuwendet, sei eine methodische Zwischenbemerkung erlaubt: In methodischer Hinsicht ist die Erörterung der genannten Fragen ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie sich in der Religionsphilosophie historische und transzentalphilosophische Probleme gegenseitig durchdringen. Die Transzentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären hat, findet ihren Gegenstand nur dadurch, daß sie zunächst diejenigen Erfahrungen zur Kenntnis nimmt, die in der Geschichte tatsächlich gemacht worden sind, um sie sodann, in einem zweiten Schritt, aus den Strukturen des Anschauens und Denkens, die derartigen Erfahrungen zugrundeliegen, begreiflich zu machen. Transzentalphilosophische Theorien, z. B. eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, bewähren sich, indem sie die tatsächlich gemachten und bezeugten Erfahrungen auf ihre strukturellen Bedingungen zurückführen. Die kantische Transzentalphilosophie hat diese Bewährungsprobe dadurch bestanden, daß sie sich auf die bezeugte Erfahrung der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaften, bezog und die Gründe dafür freilegte, daß diese Erfahrung möglich ist und objektive Geltung in Anspruch nehmen kann.

Da sich aber gezeigt hat, daß die naturwissenschaftliche Empirie nur eine von mehreren Arten der Erfahrung ist, gilt das Gesagte auch für die speziell religiöse Erfahrung und ihre strukturelle Eigenart. Eine Religionsphilosophie, die sich transzentalphilosophischer Methoden bedient, muß sich zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, um sodann diejenigen Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. In Ab-

wandlung einer bekannten Aussage von Kant (»Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind«) kann man daher sagen: Ohne den Bezug auf die Selbstzeugnisse der Religion bleibt eine transzentalphilosophisch argumentierende Religionsphilosophie »leer«, d. h. ohne den für sie charakteristischen Gegenstandsbezug. Aber ohne transzentalphilosophische Reflexion bleibt die bloß historische Betrachtung derjenigen Erfahrungen, die in der Religionsgeschichte bezeugt werden, »blind«, d. h. ohne Einsicht in die Gründe, aus denen die Möglichkeit solcher Erfahrungen begriffen werden kann, und darum auch ohne Kriterien, an denen die unverkürzte Vollgestalt dieser Art von Erfahrung von ihren möglichen Fehlformen unterschieden werden kann.

Nun wird aber eine genauere Betrachtung zeigen: Selbst auf dem speziellen Felde der Religion sind nicht zu allen Zeiten strukturell gleichartige Erfahrungen gemacht worden. Es hat hier – ebenso wie auf dem Felde der Wissenschaft – Erfahrungen gegeben, die die Weise des Anschauens und Denkens verändert haben; und dadurch ist ein neuer Gesamtkontext entstanden, innerhalb dessen alle konkreten Inhalte der Erfahrung ihre Stelle finden mußten. Für die Geschichte der Wissenschaft ist in diesem Zusammenhang auf Kants Aussagen über Galilei und Torricelli zu verweisen⁸. Entsprechendes gilt für die Geschichte der Religion. Es wird sich zeigen, daß gewisse Krisen in der Religionsgeschichte des werdenden Europa eine Veränderung des religiösen Anschauens und Denkens bewirkt haben, aus der der Gesamtkontext religiöser Erfahrung verändert hervorging, und daß deswegen im Gefolge solcher Erfahrungen auch die Kriterien zur Unterscheidung zwischen dem objektiv Gültigen und dem bloß subjektiv Vermeinten auf neue Weise gesetzt worden sind. Daraus ergab sich für die, die diese Erfahrungen gemacht hatten, aber auch für die Mitglieder derjenigen Überlieferungsgemeinschaften, in denen die Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergegeben wurden, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kritik an der überlieferten Religion. Diejenigen religiösen Überlieferungsgemeinschaften, die aus dieser Krise hervorgegangen sind, z. B. die Mysteriengemeinden in Ägypten und Griechenland, aber auch die auf Zarathustra zurückgehende Gemeinde der »Liebhaber der Weisheit«, grenzten sich deshalb gegenüber den Anhängern der traditionellen »Volksreligionen« ab und gewannen so, wenigstens in Ansätzen, ein historisches Selbst-

⁸ Kant, KdrV B XII/XIII.

verständnis. Wer transzentalphilosophisch nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung fragt, wird auch diese strukturellen Veränderungen des Erfahrungskontextes nach ihren Möglichkeitsbedingungen und Folgen zu befragen haben (s. u. S. 104 ff.).

Weiterhin wird sich zeigen, daß auch das Selbstverständnis Israels als des »erwählten Volkes«, religionshistorisch gesehen, in diese kritische Phase in der Religionsgeschichte des werdenden Europa einzurordnen ist, freilich gerade bei dem Versuch dieser Einordnung seine individuelle Unverwechselbarkeit erkennen läßt.

- b) *Die Bedeutung der Freiheit für das Verhältnis des Menschen zum Heiligen –
Ein Versuch, Ergebnisse der allgemeinen Theorie der Erfahrung religionsphilosophisch anzuwenden*

Im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Erfahrung konnte gezeigt werden: Erfahrung ergibt sich nicht aus der Überwältigung des Subjekts durch seine passiv empfangenen Eindrücke, sondern aus deren aktiver Verarbeitung in Akten des Anschauens und Denkens. Diese »Bearbeitung des rohen Stoffes« subjektiver Erlebnisse (um einen schon mehrfach zitierten Ausdruck Kants aufzugreifen) geschieht so, daß das Subjekt einen Anspruch des Wirklichen durch die Akte seines Anschauens und Denkens zu beantworten versucht, sich aber zugleich in einem Akt der Selbstkritik dafür offenhält, sich durch diesen Anspruch seines Erfahrungs-*Inhalts* zu neuen *Formen* seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen. Die Spontaneität dieser Akte, ihr Charakter als Antworten auf einen Anspruch, und das dazu gehörige Moment der Selbstkritik gehören zu den Bedingungen, die die Transformation subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich machen. Und im Zusammenspiel dieser Momente erweist die Erfahrung sich als ein Akt der Freiheit, auch wenn das Subjekt sich nicht notwendig und daher nicht immer dieser seiner Freiheit bewußt wird. Erst wenn dies geschieht, gewinnt die in den Akten der Erfahrung implizierte Freiheit des Subjekts den Charakter einer bewußt und verantwortlich getroffenen Entscheidung.

Das Gesagte gilt auch für die speziell religiöse Erfahrung, gewinnt aber hier eine spezifische Bedeutung. Denn im Rahmen einer speziellen Theorie der religiösen Erfahrung konnte gezeigt werden: In der Begegnung mit dem Heiligen gewinnt die »Metamorphose zur

Neuheit des Denkens⁹ eine solche Radikalität, daß das Subjekt diese seine Erfahrung als das Ereignis einer »Neugeburt« begreifen kann. Diese ihrerseits ergibt sich nicht mit Notwendigkeit aus den Ereignisreihen der vorausgehenden Geschichte des Individuums oder der Gemeinschaft, sondern wird als die ungenötigte und ungeschuldete Gabe des Heiligen selber verstanden. Das Heilige gibt sich damit als »numinose« Willensmacht zu erkennen, deren »Nutum« (d. h. sein mühelos, wie durch ein bloßes »Nicken«, »Nuere«, gefällter wirkamer Willensentscheid) als Anzeichen seiner Freiheit verstanden wird. Es hat sich gezeigt, daß diese Begegnung mit der »numinosen Freiheit« eine wesentliche Voraussetzung dafür bildet, daß der Begriff einer »personalen Gottheit« entstehen konnte (s. Band II, S. 169 ff.).

Wenn daher im Zusammenhang der religiösen Erfahrung von der »Freiheit« gesprochen werden muß, dann handelt es sich dabei in erster Linie um die Freiheit des Heiligen, das dem Menschen in dieser Erfahrung begegnet, allenfalls sekundär um die Freiheit des menschlichen Subjekts. Der Mensch, der derartige Erfahrungen macht, hat im Gegenteil zunächst den Eindruck, zu der Antwort, die er auf den Anspruch des Heiligen gibt, auf solche Weise genötigt zu sein, daß ihm für eine Entscheidung gar kein Raum bleibt. Das Bekenntnis »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« ist kein christliches Spezifikum. Es könnte, worauf Karl Kerenyi aufmerksam gemacht hat, in anderen religiösen Kontexten mit Formulierungen zum Ausdruck gebracht werden wie »Hier tanze ich, ich kann nicht anders«, »Hier singe ich, ich kann nicht anders«¹⁰. Charakteristische Formulierungen, die dieses Bewußtsein einer Nötigung zum Ausdruck bringen, finden sich auch in der Bibel, z. B. beim Propheten Amos und beim Apostel Paulus. »Der Löwe brüllt, wer zittert nicht? Gott der Herr spricht, wer kündet nicht«¹¹. »Eine Notwendigkeit liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündete! Würde ich dies freiwillig tun, so hätte ich Anspruch auf einen Lohn. Wenn aber unfreiwillig ..., was soll dann mein Lohn sein?«¹². Freilich handelt es sich, wie beide Texte zeigen, nicht um eine physische, sondern um eine psychische Nötigung, die sich aus dem »Zittern« vor der

⁹ Röm. 12,2.

¹⁰ Vgl. seine Diskussionsbemerkung in: Enrico Castelli [Hrsg.] *L'hermeneutique de la liberté religieuse*, Paris 1968, S. 471.

¹¹ Amos 3,8.

¹² 1 Kor 9,16f.

»Stimme des Löwen« ergibt bzw. aus der Furcht vor dem göttlichen Gericht, das der Prophet oder Apostel auf sich ziehen würde, wenn er schweigen wollte (»Wehe mir!«). Die Furcht, unter dem göttlichen Anspruch schuldig zu werden und so das göttliche Gericht auf sich zu ziehen, mag jeden Gedanken an eine freie Wahl als illusorisch erscheinen lassen. Und dennoch setzt sie voraus, daß eine solche Verweigerung gegenüber dem göttlichen Anspruch möglich wäre. Vor dieser Möglichkeit und ihren Gerichtsfolgen ängstigt sich der, der unter Gottes Wort zur Antwort der Verkündigung gerufen ist. Und neben diese Möglichkeit der Verweigerung tritt eine zweite, ebenso verderbliche Möglichkeit: die Möglichkeit des Mißbrauchs der übertragenen Boten-Vollmacht. Darum fügt der Apostel dem Bekenntnis zu der Notwendigkeit, unter der er steht, die Bemerkung hinzu, er verzichte auf jede Forderung nach Lohn, »damit ich meine Vollmacht nicht mißbrauche¹³.«

Die Angst davor, auf zweifache Weise schuldig zu werden: durch Verweigerung der geforderten Antwort oder durch den Mißbrauch der Vollmacht, die sich aus der Anrede des Heiligen ergibt, ist kein Spezificum biblischer Offenbarungszeugen. Sie erfüllt viele, die innerhalb religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften zu herausragenden Zeugen geworden sind. Niemand steht so sehr in der Gefahr, am Heiligen und seinem Anspruch zum Freyler zu werden, wie der, der sich zum Zeugen seiner Selbst-Bekundung berufen weiß. Initiations- und Reinigungsriten mannigfacher Art dienen in vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften dazu, diejenigen Menschen, die durch ihr antwortendes Sprechen und Tun das Wort und das Handeln der Gottheit für die religiöse Gemeinschaft vernehmbar und an ihr wirksam werden lassen, vor dieser Gefahr zu schützen. Aber selbst noch als überwundene Gefahr bildet sie den »dunklen Hintergrund« allen Dienstes am Heiligen und an seiner Ankunft in der religiösen Gemeinde.

Für das Bewußtsein des Menschen von seiner eigenen Freiheit bedeutet das: Sie wird zunächst als Ursprung einer Selbstgefährdung des Menschen erfahren, der unter dem Anspruch des Heiligen versagen kann. Vor dieser Selbstgefährdung bleibt er nur dadurch bewahrt, daß er sich unter die rettende Notwendigkeit eines selbstlosen Dienstes stellt. Wenn also soeben von dem Bewußtsein einer Nötigung gesprochen wurde, dann ist jetzt hinzuzufügen: Mit diesem Be-

¹³ 1 Kor 9,18.

wußtsein verbindet sich der Ausdruck der Freude darüber, vom Heiligen selbst aus dieser drohenden Selbstgefährdung befreit worden zu sein.

Der spezifisch religiöse Akt der Freiheit ist, in diesem Zusammenhang gesehen, die Entscheidung für die »Selbst-Entleerung« des Menschen, der sich dem Heiligen als dessen »durch-scheinende« Gegenwartsgestalt zur Verfügung stellt. Die Teilnahme an Reinigungs- und Initiationsritualien bringt diese Entscheidung auf öffentliche, für die religiöse Gemeinschaft sichtbare Weise zur Erscheinung. Und wie die überwundene Gefahr, am Heiligen schuldig zu werden, den dunklen Hintergrund der Freude darüber bildet, vom Heiligen in Dienst genommen zu sein, so bildet der freiwillig übernommene »rituelle Tod«, der zu vielen dieser Ritualien gehört, den unentbehrlichen dunklen Hintergrund für jene neue Geburt, die dem Initianten geschenkt wird. Erst diese Neugeburt befähigt ihn dazu, am Leben der religiösen Gemeinschaft teilzunehmen oder besondere Funktionen in diesem ihrem Leben zu übernehmen. Die religiöse Gemeinschaft ist die Gemeinde derer, die auf solche Weise »gestorben« sind, um – oft im Ritus der Übergabe von Kleid oder Maske – zur Per-sona, zur Erscheinungsgestalt der Gottheit selber zu werden. Und sie ist zugleich diejenige Überlieferungsgemeinschaft, die in der Weitergabe ritueller Worte und Handlungen dieses Sterben und diese Neugeburt an immer neuen Generationen geschehen lässt und diesen auf solche Weise die Gewißheit vermittelt, in den Dienst des Heiligen treten zu können, ohne sich an ihm frevelhaft zu vergreifen.

Diese Neugeburt wird zugleich als das Beschenktwerden des Menschen mit einer neuen Freiheit erfahren. Das lässt sich deutlich machen, wenn man – auf die Gefahr hin, anachronistisch zu erscheinen – die dreifache Bedeutung beachtet, in der das Wort »Freiheit« in der neuzeitlichen Philosophie gebraucht wird. Freiheit »im kosmologischen Verstande« (um ein Wort Kants zu gebrauchen) ist die Fähigkeit, »eine Kausalreihe von selbst anzufangen«, also inmitten der Zeit einen wirksamen Neuanfang zu setzen. Im moralischen Sinne ist Freiheit die Fähigkeit, sich zwischen dem Guten und Bösen zu entscheiden. Im existenziellen Sinne ist Freiheit die Fähigkeit zur Selbstwahl, d. h. zur Entscheidung darüber, wer der handelnde Mensch selber künftig sein will. All diese drei Momente der Freiheit sind auch für das religiöse Sprechen und Handeln charakteristisch; aber sie gewinnen in diesem Kontext eine spezifische Gestalt. Sie werden als Weisen der Partizipation an der numinosen Freiheit des

Heiligen verstanden; und es ist die soeben erwähnte Neugeburt, durch die der Mensch an dieser Freiheit des Heiligen Anteil gewinnt.¹⁴

Die »kosmologische« Freiheit des Neubeginns ist zunächst das Vorrecht des Heiligen selbst, das »im Anfang« die Gegensatz-Einheit von Leben und Tod, Heil und Unheil, durch die die gesamte Erfahrungswelt des Menschen bestimmt ist, zugunsten von Leben und Heil entschieden hat. Denn unter dem Anspruch des Heiligen, den der Mensch in der religiösen Erfahrung vernimmt und beantwortet, wird das Subjekt zunächst an die Grenze seiner Existenzfähigkeit geführt. So wird ihm die sonst oft vergessene oder verdrängte Labilität seines eigenen Lebens und der Welt bewußt. Diese ergibt sich aus der Gegensatz-Einheit von Tod und Leben, Heil und Unheil. Diese sind, um einen Ausdruck von Platon zu gebrauchen, »an ihren Köpfen zusammengebunden, sodaß jeder, der nach dem einen von ihnen ausgreift und es erfaßt, fast immer genötigt wird, auch das andere zu ergreifen«¹⁵. In dieser Ambivalenz der menschlichen Erfahrungswirklichkeit hängt es von der numinosen Entscheidungsmacht des Heiligen ab, welche Seite des Gegensatzpaars die Oberhand gewinnt, welche andere Seite demgegenüber in den Hintergrund tritt, freilich zugleich, als überwundene Möglichkeit, die gesamte Lebenswirklichkeit des Menschen bleibend bestimmt.

Der Mensch aber hat den Auftrag, an dieser dem Heiligen vorbehalteten »kosmologischen Freiheit des Urbeginns« teilzunehmen, indem er je neue Gegenwartsgestalten für deren Wirksamkeit setzt. Im Kultus spricht er Worte und führt Handlungen aus, in denen die Ur-Entscheidungen abbildhaft aber wirksam wiederkehren. Dadurch gewinnt er »kultische Zeitgenossenschaft« mit den Ursprüngen, steht noch einmal am Anfang, an dem alle Entscheidungen noch offen sind; und indem er in Worten und Handlungen wirksame Zeichen dieser Ur-Entscheidungen setzt, gewinnt er aktiven Anteil an deren alles bestimmender, alles neu gestaltender Wirkmacht. Besonders deutliche Beispiele dafür sind die in vielen Religionen verbreiteten Neujahrsriten, bei denen die Feiernden die zeichenhafte

¹⁴ Vgl. zum Folgenden R. Schaeffler, *La liberté religieuse comme principe hermeneutique de l'interprétation des textes religieuses*, in: Enrico Castelli [Hrsg.] *L'hermeneutique de la liberté religieuse*, Paris 1968, 253–285; deutsch: *Freiheit als hermeneutisches Prinzip für die Auslegung religiöser Texte*, in: Kerygma und Mythos VI, 1974, 99–117.

¹⁵ Phaidon 60b.

Erneuerung kosmogonischer Ereignisse, z. B. der Besiegung von Chaosmächten, begehen und von daher auch in ihrem pro-fanen, d. h. außerkultischen, aber dem Kultus zugeordneten Verhalten zu welt-erneuernder Tätigkeit fähig werden.

Nun haben sich im vorigen Kapitel der hier vorgelegten Untersuchung gerade diese Formen des Gottesdienstes als besonders kritikbedürftig erwiesen. Doch bleibt, ohne Verminderung dieser Kritik, daran festzuhalten, daß die gottesdienstliche Anamnese an die Ursprünge der Welt den Feiernden dazu befähigt, an jener »numinosen« Freiheit, mit der die Gottheit »im Anfang« gewirkt hat, abbildhaft Anteil zu gewinnen. An späterer Stelle, bei der Erörterung des Gottesdienstes in Israel, wird davon zu sprechen sein, auf welche Weise auch die Ekklesia Israel die menschliche Freiheit gegenüber der Welt als Teilhabe an der Freiheit des Schöpfers verstehen konnte, ohne dabei zu kosmogonischen Mythen oder zu archaiologischen Erzählungen von Götterkrieg und Göttersieg veranlaßt zu werden. Schon jetzt aber kann gesagt werden: Die zentrale gottesdienstliche Feier in Israel, die Feier des Sabbath mit seiner Ruhe, galt als die Vergegenwärtigung einer inmitten von Zeit und Geschichte gewirkten Tat der befreienden Freiheit Gottes. Indem aber diese Befreiung, durch die er die »Sklaven im Hause Ägypten« zum Aufatmen der Ruhe brachte, ihrerseits als Abbildgestalt der Ruhe des Schöpfers am Siebten Tag begriffen wurde, konnte die Ruhe des Sabbath zugleich als »Re-Praesentatio« jener göttlichen Ruhe begriffen werden, die nicht, wie die Ruhe der Götter der Völker, mit dem Sklavendienst der Menschen erkaufte wurde, sondern als »zur Ruhe bringende Ruhe« an die Menschen weitergegeben werden konnte, »damit nicht Sklavendienst tue dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, dein Ochs und dein Esel, dein Vieh und der Fremdling, der in deinen Toren weilt, sondern dein Knecht und deine Magd zur Ruhe komme wie du«¹⁶. So verbindet sich die Erinnerung an den Urbeginn der Welt mit der Erinnerung an die inmitten der Geschichte erfahrene Befreiung und wird zum Auftrag, die partikuläre Befreiung des Volkes als Auftrag zur universellen Weitergabe der Freiheit zu begreifen.

Aber auch für andere religiöse Überlieferungen gilt: Aus dieser Partizipation des Menschen an der göttlichen Freiheit ergeben sich Entscheidungs-Alternativen, die seiner »moralischen Freiheit« of-

¹⁶ Dt. 5,14.

fenstehen. Er hat die Möglichkeit, sich diesem Auftrag zu verweigern oder ihm zu entsprechen. Nimmt er seinen Auftrag an, dann kann er durch das Heilige selbst »neugeschaffen« werden und so die Fähigkeit zum selbstlosen Dienst des »Bildes« gewinnen, das die Wirksamkeit der »im Anfang« gefällten Entscheidung der numinosen Macht auf neue und die Welt erneuernde Weise vergegenwärtigt. Er hat aber auch die Möglichkeit, diesen Auftrag als Mittel zur Selbstdurchsetzung zu mißbrauchen und den Versuch zu unternehmen, sich übermenschlicher Mächte zur Erreichung menschlicher Zwecke zu bedienen. Die »moralische« Freiheit der Entscheidung ist die Last und zugleich die Würde des Menschen, dessen »Sorgfalt« (und dies ist die ursprüngliche Bedeutung von »religio«) sich darauf konzentriert, den möglichen Umschlag vom Dienst am Heiligen in den frevelhaften Mißbrauch des eigenen Auftrags zu vermeiden. Da aber hierzu die schon erwähnten Initiations- und Reinigungsriten des »Sterbens« und der »Neugeburt« als notwendig gelten, ist die rituelle Sorgfalt Ausdruck des Verzichts auf alle Eigenmacht und der »Entleerung« des Menschen zur selbstlosen Würde des Bildes, das nicht sich selbst »in Szene setzt«, sondern das heilige Urbild zur sinnhaft erfahrbaren und zugleich weltgestaltend wirksamen Gegenwart bringt. Und auch hier gilt, was soeben von der »kosmologisch« verstandenen Freiheit gesagt worden ist: Auch in seinem pro-fanen Verhalten ist die moralische Freiheit des Menschen, religiös verstanden, durch die Zuordnung zum »Fanum« bestimmt. Sie dient dazu, das »Bild« des Heiligen auch im alltäglichen Leben nicht zu entstellen, zu dem der Mensch im Kultus umgeschaffen worden ist, damit der Mensch für künftige kultische Begehungen nicht »unrein«, d. h. kult-unfähig, wird. Geht dieser Bezug zur selbstlosen Würde des Bildes verloren, dann entartet die religiöse Sorgfalt zu einem rein formalen »Ritualismus«, der seinerseits allzuleicht in Magie umschlagen kann.

Weniger allgemein verbreitet unter den Religionen ist ein ausdrückliches Bewußtsein von der »existenziellen« Freiheit, d. h. von der Fähigkeit zur Wahl der eigenen Lebensgestalt. Doch kann ein solches Bewußtsein im Zusammenhang von Initiationen zum Ausdruck kommen, soweit dazu eine ausdrückliche Bewerbung gefordert wird. Der Kandidat tritt dann bewußt und über die Tragweite seiner Entscheidung belehrt in die neu zu übernehmende Sakralfunktion ein. Und nicht selten wiederholen die Riten, die dabei an ihm vollzogen werden, abbildhaft jene »Einsetzungshandlungen«, mit denen eine

Gottheit »im Anfang« den Urvater, Urkönig oder Urpriester mit den heiligen Worten und Handlungen beauftragt hat, die sodann abbildhaft von allen späteren Trägern sakraler Funktionen auszusprechen und auszuführen sind. Die freie Entscheidung des Initianten antwortet in solchen Fällen der freien Stiftung des Kults durch die Gottheit. Einen Extremfall dieser »existenziellen« Entscheidung – gerade in seiner Schrecklichkeit besonders aussagekräftig – stellt die wenigstens der Idee nach freiwillige Selbstdarbringung derjenigen Menschen dar, die im Kult der Azteken die freiwillige Selbstingabe einer Gottheit für das Leben der Welt abbildhaft wiederholten und als »Menschenopfer« für die Gottheit und mit ihr für das Leben der Welt dargebracht worden sind¹⁷. Aber auch in weniger drastischen Formen zeigt sich: Die spezifisch religiöse Form der »Selbstwahl« ist die Entscheidung für die Selbstingabe *an die* Gottheit, die ihrerseits als Abbildhandlung die urbildliche Selbstingabe *der* Gottheit wirksam gegenwärtig setzt.

Für das religiöse Verständnis der Freiheit aber folgt aus dem Gesagten: Der Mensch gewinnt im kultischen Sprechen und Handeln Anteil an der »kosmologischen Freiheit« der numinosen Entscheidungsmacht; er wird dadurch vor jene Alternativen gestellt, deren Entscheidung seiner »moralischen Freiheit« aufgetragen ist; und ebendadurch wird es ihm möglich, in einem Akt der »existenziellen Freiheit« diejenige Lebensgestalt zu wählen, durch die er zum »Repräsentanten« des Heiligen inmitten der Welt werden kann. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften aber geben diese »befreite Freiheit«, d.h. die durch ungenötigte Freiheit numinoser Willensmächte hervorgerufene menschliche Wirk- und Entscheidungsfähigkeit, an immer neue Generationen weiter. Religiöse Texte müssen deswegen so ausgelegt werden, daß dabei deutlich wird: Für das Verhältnis des Menschen zum Heiligen ist die Freiheit konstitutiv. Der Hinweis auf diese konstitutive Bedeutung der Freiheit kann geradezu als »das hermeneutische Prinzip für die Auslegung religiöser Texte« gelten¹⁸.

¹⁷ Ausführlich hat darüber aus eigener Anschauung der Franziskanermisionar Bernardino de Sahagun – 1500–1590 – in seiner »Geschichte einer neuen Welt« berichtet.

¹⁸ So der Titel meines Beitrages in dem schon erwähnten Sammelband von E. Castelli: »L'hermeneutique de la liberté religieuse«, Paris 1968, S. 253–285 deutsch Kerygma und Mythos VI, 99–117.

c) *Die offene Frage:*

Die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Gott und seinen Verehrern als ein Verhältnis von Wahlhandlungen zu denken

In allen angeführten Hinsichten ist die Freiheit ein konstitutives Moment des religiösen Aktes; und das Bewußtsein von dieser Freiheit gehört zum angemessenen Selbstverständnis dessen, der diesen Akt vollzieht. Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft hat daher nicht nur die Aufgabe, durch Ausformung von Ritualien ihre Mitglieder vor Fehlformen des religiösen Verhaltens zu bewahren, sondern zugleich die Aufgabe, ihnen ein angemessenes Verständnis ihres kommenden Dienstes und ihrer Verantwortung zu vermitteln. Vorzügliches Mittel für die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Unterweisung von Initianten. Diese werden, oft über einen längeren Zeitraum, in eigenen Gemeinschaften abseits von den übrigen Mitgliedern der religiösen Gemeinschaft lebend, mit der religiösen Überlieferung vertraut gemacht und erhalten stufenweise die Texte heiliger Erzählungen, sowie die Worte und Riten des Gottesdienstes anvertraut. Nicht selten sind damit Proben verbunden, durch die sie beweisen sollen, daß sie zur Übernahme sakraler Funktionen reif und würdig sind.

Dennoch fehlte im bisher beschriebenen Zusammenhang noch jeder Anlaß, davon zu sprechen, daß ein Gott eine bestimmte religiöse Gemeinschaft aus der »Masse der Diener fremder, falscher Götter« zu seinem »Sondergut« erwählt habe und von den so Erwählten fordere, daß sie auch ihrerseits ihn als den einen wahren Gott aus der Fülle der »fremden, falschen Götter« zu ihrem Gott erwählen. Die Freiheit, deren kosmologischer, moralischer und existenzieller Aspekt zum religiösen Akt als solchem gehört, nimmt nur unter besonderen Bedingungen den Charakter der Wahlfreiheit an. Das ist nur unter vier Voraussetzungen der Fall: (1) daß diese Freiheit zu Fehlentscheidungen führen kann, von deren Folgen derjenige, der diese falsche Entscheidung getroffen hat, sich nicht selber befreien kann, (2) daß diese Folgen die ganze Menschheit betreffen, (3) daß zur Überwindung dieser Folgen ein eigener Akt göttlicher Wahlfreiheit notwendig ist, (4) daß die auf solche Weise »Erwählten« ihrerseits zu einem antwortenden Akt freier Wahl aufgerufen werden.

Die biblische »Urgeschichte« (Gen 1–11) benennt diese Voraussetzungen, indem sie eine Kette von »Sündenfällen« erzählt, von der Sünde Adams und Evas über den todbringenden »Gnaden-Neid« Kains und die (etwas rätselhafte) Verbindung von Göttersöhnen und

Menschentöchtern zur Zeit des Noah bis zur Errichtung des Babylonischen Turms. Und das Ergebnis dieser Kette von Sündenfällen besteht darin, daß alle Völker »fremden Göttern« dienen und daß sie dies in einer Weise tun, die »dem Herrn ein Greuel ist«¹⁹. Dies gilt sogar für die eigenen Väter, die »jenseits des Stromes wohnten und fremden Göttern dienten«²⁰. Die ganze Menschheit ist dieser Darstellung nach in die Folgen religiöser Fehlentscheidungen verstrickt. Demgegenüber ist die Verehrung des »wahren Gottes« nur dadurch möglich geworden, daß Gott selber den Abraham »gegriffen« und seine Nachfahren »mittendrin aus einem anderen Volk herausgeführt« hat. Die »Befreiung aus dem Sklavenhaus« ist zugleich die Befreiung aus dem Dienst an »falschen Göttern« gewesen – eine Befreiung, die weder Abraham »jenseits des Stromes« noch seine Nachfahren in Ägypten aus eigener Kraft hätten leisten können, wenn sie ihnen nicht durch Gott selber in einem Akt freier Entscheidung geschenkt worden wäre. Dann freilich ist auch vom Menschen die freie Entscheidung gefordert, sich von den »falschen Göttern« abzuwenden und allein dem Gott zu dienen, der den Abraham »jenseits des Stromes« und die Väter in Ägypten »gegriffen« hat.

So wird ein Zustand der Menschheit beschrieben, der ein Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Wahl-Entscheidung notwendig, aber auch möglich macht. Ein solches Wechselverhältnis von Wahlhandlungen ist *notwendig*, weil nach biblischer Überzeugung die Abwendung vom einen und wahren Gott keinen Ausnahmefall darstellt, sondern den Zustand der ganzen Menschheit bestimmt, sogar den Zustand der eigenen Väter; und es ist *möglich*, weil auch in diesem Zustand der Welt der eine und allein wahre Gott der Herr der ganzen Erde geblieben ist, dem es freisteht, in eigener Willensentscheidung einen unter all den Menschen, die »fremden Göttern dienen«, zu »ergreifen« und seine Nachkommen, die Israeliten im »Sklavenhaus Ägypten«, zu seinem »Sondergut« zu erwählen und von ihnen das »Wegschaffen der fremden Götter, die bei ihnen sind«, zu verlangen.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende (vorläufigen) Antworten auf die drei Fragen, die zu Beginn dieses Kapitels gestellt worden sind (s. o. S. 77 f.).

1.) Erst auf dem Hintergrunde der Überzeugung, daß die ganze

¹⁹ Dt. 12,30f.

²⁰ Jos 24,2.

Menschheit in den »Dienst falscher Götter« verstrickt sei und daß sie sich aus deren Dienst nicht selber befreien könne, gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen der numinosen Freiheit des Heiligen und der antwortenden Freiheit des Menschen den spezifischen Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahl-Entscheidungen. Die Erwählung einer bestimmten religiösen Gemeinschaft durch den einzig wahren Gott, von der die Bibel berichtet, setzt voraus, daß diesem Gott »die ganze Erde« gehört, daß er aber gleichwohl von keinem der Völker dieser Erde, nicht einmal von den Vätern des Volkes, das er erwählen wollte, verehrt worden ist. Oder kurz: *Nur auf dem Hintergrund einer universalen Entfremdung der Völker vom wahren Gott gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit den Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahlhandlungen.*

2.) Daraus folgt für die Eigenart derjenigen religiösen Überlieferungsgemeinschaft, die sich auf dieses Wechselverhältnis zwischen göttlichen und menschlichen Wahlhandlungen gegründet weiß: *Ihr Gottesverhältnis beruht nicht auf einer Notwendigkeit der Natur* (wie dies bei den Göttern der Länder und der Sippen der Fall ist), *sondern auf der göttlichen und sekundär auf der menschlichen Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.* Es ist prinzipiell möglich, diese Entscheidung zu widerrufen: von seiten des Menschen durch einen Akt der Untreue²¹, von seiten Gottes durch Verwerfung des untreu gewordenen Volkes²². Diese Möglichkeit wird, von seiten Gottes, nur durch einen freien Akt der Vergebung ausgeschlossen, durch den Gott »sich seines Zornes gereuen läßt« (Ex 32,14). Als geschichtliches, auf das Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Treue gestelltes Verhältnis ist die Beziehung dieses Volkes zu »seinem« Gott ein bleibend gefährdetes Verhältnis. Und die Begegnung mit fremden Völkern, die fremde Götter anbeten, stellt den Gliedern des »erwählten Volkes« seine bleibende Selbstgefährdung immer neu vor das Auge.

3.) *Der Begriff der »Erwählung«, der für das Selbstverständnis des »Qahal Jisrael« konstitutiv ist, schließt daher zweierlei ein: daß Gott mit einer Welt, die sich von ihm abgewendet hat, einen neuen Anfang setzen will und diesen Anfang durch die Berufung eines be-*

²¹ »Gefällt es euch aber nicht, dem Herrn zu dienen ...« Jos 24,15.

²² Vgl. die Gerichts-Androhung Gottes nach dessen Opfer vor dem »Goldenem Kalb« Ex. 32,9 f.

stimmten Volkes gesetzt hat, und daß dieser neue Anfang dazu bestimmt ist, sich in der »Wegschaffung aller falschen Götter aus allen Landen« zu vollenden. Denn in einer eschatologischen Wendung der Erinnerung an den eigenen Ursprung kann Israel diese seine Befreiung als den von Gott gesetzten Anfang begreifen, der erst dann zur Fülle gelangt sein wird, wenn Gott selbst »den Dienst falscher Götter aus allen Ländern wegschaffen und den wahren Dienst des Himmels an dessen Stelle setzen wird«²³. Die Erwählung des »Sondergutes« steht im Dienste einer kommenden universalen Wiederherstellung des Gottesverhältnisses aller Völker.

Dabei läßt sich schon an dieser Stelle eine Vermutung formulieren: Die drei genannten Voraussetzungen für das Selbstverständnis der »Qehillat Jisrael« – 1) die universale Entfremdung der Welt gegenüber dem einen Gott, 2) das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit als ein Verhältnis von Wahlhandlungen und 3) die Erwählung dazu, einem Anfang zu dienen, der sich in der universalen, alle Völker umfassenden Wiederherstellung des Verhältnisses zum wahren Gott vollenden soll – konnten im Verlauf der Religionsgeschichte nicht durch theoretische Reflexion gewonnen werden, sondern nur durch eine Erfahrung von eminent historischem Charakter. »Eminent« historisch ist diese Erfahrung deswegen zu nennen, weil in ihrem Lichte der »Sensus historicus«, der zu jeder religiösen Erfahrung gehört, in solcher Ausdrücklichkeit hervortrat, daß nun auch die übrigen Bedeutungsmomente dieser Erfahrung, ihr allegorischer, anagogischer und tropologischer Sinn, als Formen der Einweisung des Menschen in eine Geschichte verstanden werden konnten. Für die »Qehillat Jisrael« wurde diese Erfahrung in der Herausführung aus Ägypten und damit aus der Gewalt seines Gottkönigs gemacht. Diese besondere Erfahrung hat für die, die sie machten, den Gesamt-Horizont verändert, in den sie künftig alle Inhalte ihres Anschauens und Denkens eingeordnet haben.

Die Struktur des neuen Horizontes war nicht mehr durch den Gedanken einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen« bestimmt. Innerhalb dieses alten Erfahrungshorizontes hatte in allem, was in der Zeit geschieht, ein Ur-Ereignis seine untereinander bedeutungsgleichen und deswegen gegeneinander austauschbaren Abbilder gefunden.

²³ Vgl. das »Kaddisch«-Gebet, das am offenen Grabe eines Juden gesprochen zu werden pflegt, dort mit dem Zusatz »und du wirst's erleben und ganz Israel wird's erleben, dazu sprechen wir Amen«.

Im neuen Horizont dagegen wurden alle Ereignisse als eine Abfolge immer neuer Herausforderungen zu offenen Entscheidungen erfahren. Der Zusammenhang, in dem diese Ereignisse ihre Stelle finden mußten, war daher nicht mehr der Zusammenhang naturhafter Zyklen (abgelesen am Umlauf der Gestirne, sodann erweitert zum Gedanken des »großen Weltjahres«, das, möglicherweise nach Jahrtausenden, den früheren Zustand wieder heraufführt), sondern der Zusammenhang einer zukunfts-offenen Geschichte.

Auch dieser Zusammenhang mußte, um als Ganzer in den Blick gefaßt zu werden, »archaiologisch« gedeutet werden. Aber die neuen Archaiologien erzählten nicht von mythischen Kosmogonien und Theogonien, deren Wiederkehr im kultisch begangenen Fest die historische Zeit »vernichtet« (wie Eliade dies in seinem Werk »Le mythe de l'éternel retour« beschreibt), sondern von einem freien göttlichen Akt der Schöpfung, der seine »Abbilder« in jeweils neuen und unvorhersehbaren Akten der »Neuschöpfung« findet, die das bisher »Unerhörte« bewirken²⁴.

Die besondere Erfahrung der Herausführung aus Ägypten konnte diesen Charakter der »horizont-verändernden« Erfahrung nur gewinnen, weil sie zugleich eine neue Weise des Anschauens und Denkens hervorgerufen hat, die zum Aufbau einer neuen, ihrem Wesen nach geschichtlichen Erfahrungswelt führen mußte. Nur kraft dieser veränderten »Forma Mentis« wurden die Mitglieder der Ekklesia Israel fähig, den jeweils neuen Inhalten ihres Erlebens Möglichkeiten einer zukunfts mächtigen Entscheidung »anzusehen« und die Kategorien zu bilden, die es gestatteten, das Bedeutungsgewicht solcher Entscheidungen abzuschätzen und Kriterien zu ihrer Beurteilung zu gewinnen. Es wird zu zeigen sein, daß die Grundkategorie für den Aufbau dieser Erfahrungswelt die Kategorie der »Weisung« (Thorah) ist, die den Menschen zur Entscheidung ruft, gefolgt von der zweiten Kategorie der »Umkehr« (T'schubah), die ihm angesichts getroffener Fehlentscheidungen geschenkt wird und ihm neue Wege seiner Geschichte aufschließt (vgl. u. S. 119 f.).

²⁴ Vgl. die schon zitierte Bekenntnisformel: »Wo ist es je gesehen oder gehört worden, daß ...? Dt 4,34.

d) *Aufgaben einer transzentalphilosophischen Deutung*

An früherer Stelle wurde gesagt: Eine Religionsphilosophie, die sich transzentalphilosophischer Methoden bedient, muß sich zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, um sodann diejenigen Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. Der erste Teil dieser Aufgabe, die Kenntnisnahme von den Zeugnissen der besonderen religiösen Erfahrung, die für die Ekklesia Israel konstitutiv ist, ist in den soeben vorgetragenen Überlegungen wenigstens ansatzweise erfüllt worden. Nun ist der zweite Teil dieser Aufgabe in Angriff zu nehmen: die Beschreibung der neuen Weisen des Anschauens und Denkens, die aus dieser Erfahrung hervorgegangen sind und von da an den Kontext bestimmt haben, in den die Mitglieder dieser Ekklesia ihre Erlebnisse einordneten, um sie als Erfahrung lesen zu können.

Für eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, ergibt sich daraus eine doppelte weiterführende Aufgabe. Zunächst gilt es, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten den besonderen Charakter einer »horizontverändernden Erfahrung« gewinnen konnte, die zugleich neue Kriterien für die Unterscheidung zwischen dem »wahren Gott« und den »Gott-Nichtsen« (Elilijm) der Fremdvölker entstehen ließ. In einem zweiten Schritt ist sodann die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts zu beschreiben, innerhalb dessen die Mitglieder der neu entstehenden Überlieferungsgemeinschaft ihre Erfahrungen so »buchstabieren« konnten, daß es möglich wurde, sie auf neue Weise »als Erfahrung zu lesen«. Denn die Überlieferung, die in der Ekklesia Israel weitergegeben wird, hat die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten zu ihrem ausgezeichneten Inhalt und ist dazu bestimmt, immer neue Generationen zum Aufbau eines Erfahrungskontextes anzuleiten, der sie befähigt, zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dieser Überlieferung zu werden.

Ein erstes Kennzeichen dieses neuen Erfahrungskontextes aber ist bereits sichtbar geworden. Er ist von solcher Art gewesen, daß Israel sich in seiner gesamten Geschichte, einschließlich aller Leid- und Katastrophenerlebnisse, als das »erwählte Volk« verstehen und alles, was ihm widerfuhr, als Folge dieser Erwählung begreifen konnte. Die Eigenart seiner Erfahrung muß es ihm gestattet haben, wider-

spruchsfrei zu denken, daß die universale Herrschaft des wahren Gottes über die ganze Erde mit der ebenso universalen Verehrung »falscher Götter« durch die Völker dieser Erde zusammenbesteht, welche ihrerseits nur durch die Erwählung eines besonderen Volkes anfangshaft durchbrochen werden konnte. Und sie muß es den Mitgliedern dieser Überlieferungsgemeinschaft möglich gemacht haben, auch allen kommenden Erfahrungen von Bedrängnis und Todesgefahr standzuhalten, ohne an der Gewißheit dieser Erwählung irre zu werden.

Die besondere Erfahrung Israels kann also nur dann angemessen beschrieben werden, wenn aus ihr dieses Verständnis Israels von seiner Erwählung und damit von seiner Geschichte und seinem Auftrag begreiflich gemacht werden kann. Und die kritische Frage, ob ein solches Erwählungsbewußtsein aus philosophischen Gründen zurückgewiesen werden muß – vor allem durch den Hinweis auf die universale Weltherrschaft und Heilswirksamkeit des einen Gottes – oder ob es aus der Geschichtlichkeit des Dialogs mit der Wirklichkeit verständlich gemacht werden kann, entscheidet sich daran, ob diese Geschichte der religiösen Erfahrung und mit ihr die Geschichte der Religionen Anzeichen dafür erkennen läßt, daß sie in eine universale Gott-Entfremdung der Welt hineingeführt hat, die nur durch den freien Akt einer Erwählung überwunden werden konnte.

2. Die These von der universalen Gott-Entfremdung der Welt und die Stellung Israels in der Religionsgeschichte des frühen Europa

a) *Der erreichte Problemstand: Mögliche Deformationen der religiösen Erfahrung und die Gefahr ihrer sozialen Stabilisierung*

Das Selbstverständnis Israels als desjenigen Volkes, das Gott aus allen Völkern erwählt hat und das seinerseits gerufen ist, diesen Gott aus allen Göttern zu wählen, setzt voraus, daß der wahre Gott einerseits der Herr der Welt ist, andererseits von keinem anderen Volk verehrt wird. Die erste Frage, die sich dem philosophischen Betrachter stellt, ist die nach den Voraussetzungen, unter denen widerspruchsfrei gedacht werden kann, daß die ganze Welt in einer Ent-

fremdung gegenüber dem Gott lebt, der gleichwohl der ebenso universale Herrscher der Welt ist und bleibt.

Im vorigen Kapitel der hier vorgelegten Untersuchung sind einige Gründe dieser Gott-Entfremdung beschrieben worden (s. o. S. 68 ff.). Gewisse defiziente Formen der religiösen Erfahrung haben sich in Mythen und Kulten von Göttergeburt und Götterstreit institutionell verfestigt und die Sensibilität für den Sensus historicus der religiösen Erfahrung zum Erliegen gebracht. Damit aber geriet der Gedanke an den einen, der Welt in personaler Freiheit gegenüberstehenden Gott in den Verdacht, das Produkt einer unfrommen philosophischen Spekulation zu sein, gegen die der fromme Widerstand derer sich richtet, die den bisherigen religiösen Überlieferungen anhingen. Demgegenüber scheint es *besonderer* Erfahrungen bedurft zu haben, die in einem ausgezeichneten Sinne historisch sind, um den, der diese Erfahrung macht, für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung hellsichtig werden zu lassen. Das Besondere dieser in ausgezeichnetem Sinne historischen Erfahrungen besteht darin, daß sie drei Momente vereinen: das Moment des Erschüttern-den, das ein bisher bewährtes Selbst- und Weltverständnis zerbrechen läßt, das Moment des Erleuchtenden, das dem, der diese Erfahrung macht, alles in einem veränderten Lichte erscheinen läßt und ihn so zum Aufbau neuer Erfahrungskontexte fähig macht, drittens aber das Moment des bleibend Denkwürdigen, das sich auch dann als orientierungskräftig erweist, wenn neue Erfahrungen weitere Veränderungen des Anschauens und Denkens erzwingen. Nur so kommt jener erzählbare Zusammenhang zustande, in welchem »Nova et Vetera« sich gegenseitig auslegen. Das aber ist offensichtlich nicht in jeder individuellen Biographie und auch nicht in jeder die Generationen übergreifenden gemeinsamen Überlieferung der Fall. Wer aber derartige Erfahrungen nicht gemacht hat, für den sind auch transzendenalphilosophische Argumente, die von der Dialektik der Vernunft und von der Notwendigkeit ihrer Aufhebung durch Postulate der Hoffnung sprechen, ohne subjektive Überzeugungskraft, so logisch stringent sie auch sein mögen. Die Sensibilität für den Sensus historicus der Erfahrung kann auch durch die besten Argumente nicht herbeigeführt werden, wenn er nicht in Erfahrungen der genannten Art geweckt worden ist. Solange derartige Erfahrungen nicht gemacht worden sind, sind auch Fehlformen der religiösen Gegenstandskonstitution unvermeidlich und können auch durch die beste Unterweisung nicht überwunden werden.

Doch auch unter dieser Voraussetzung bleibt eine weiterführende Frage offen: Selbst wenn es *besonderer* historischer Bedingungen bedarf, um jene *besonderen* Erfahrungen zu machen, in denen die Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung geweckt wird, scheinen diese Bedingungen doch keineswegs selten gegeben zu sein. Der Betrachter, der selber einen geschulten historischen Blick entwickelt hat, wird entdecken, daß es in der Biographie der Individuen und in den Überlieferungszusammenhängen von Gemeinschaften nicht an Situationen gefehlt hat, in denen Erfahrungen der beschriebenen Art hätten gemacht werden können. Das läßt die Frage entstehen, warum sie gleichwohl nicht gemacht worden sind.

Wir schreiben, um die moderne Historiographie als Beispiel zu nehmen, die Geschichte auch solcher Völker, die sich selber nicht dessen bewußt sind, eine Geschichte zu haben, sondern in allem, was ihnen widerfährt, ein bleibendes Grundmuster zu entdecken meinen, das in Ursprungsgeschichten (Archaologien) beschrieben werden kann und in allem, was sich in der Erfahrungszeit begibt, nur seine bedeutungsgleichen Variationen findet. Und wenn der Betrachter, wiederum mit dem historisch geschulten Blick des modernen Europäers, darauf hinweist, daß auch diese Mythen der Völker im Laufe der Zeit auf je veränderte Weise erzählt worden sind, weil neue Erfahrungen den Gesamthorizont der Erfahrenden verändert haben und deshalb, um gedeutet zu werden, auch veränderte Archaiologien erforderlich machten, dann stößt er bei denen, die innerhalb solcher Überlieferungsgemeinschaften leben, auf Unverständnis, ja auf Abneigung.

Daraus wird man die Folgerung ziehen müssen: Das mangelnde historische Bewußtsein beruht nicht auf dem Mangel an Gelegenheiten, es zu entwickeln, sondern auf einem Widerstand dagegen, diejenigen Erfahrungen, aus denen die Sensibilität für das Historische hätten hervorgehen können, in dieser ihrer Eigenart zur Geltung kommen zu lassen. Der Mangel hat nicht nur negativen, sondern privativen Charakter, ergibt sich nicht aus dem bloßen Nicht-Gegebensein der notwendigen Bedingungen (Negatio), sondern beruht auf der Nicht-Zulassung dessen, was von der Sache her möglich wäre (Privatio). Die Frage ist daher, wie dieser privative Charakter der mangelnden Sensibilität für das Historische zu erklären sei.

Im hier erörterten Zusammenhang gewinnt diese Frage besondere Dringlichkeit. Denn es hat sich gezeigt: Wenn das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung nicht wahrgenommen wird

oder an den Rand des Bewußtseins rückt, dann erscheinen bestimmte andere Momente der *religiösen* Erfahrung in einem Lichte, in welchem sie den Widerstand gegen die Vorstellung von einem transzendenten, wesenhaft einen und vollkommenen, personalen Gott notwendig zu machen scheinen. Wenn daher der Mangel an Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der Erfahrung nicht nur auf einer Negation (Nicht-Gegebensein), sondern auf einer Privation (Nicht-Zulassen) beruht, dann gilt dies auch von diesem Widerstand. Er ist, in der Sprache der Religion gesprochen, nicht Folge einer Blindheit (Nicht-Gegebensein des Sehvermögens), sondern die Folge einer Verblendung. Die Folge dieser Verblendung besteht darin, daß das religiös Wahre (die Verkündigung vom wesenhaft einen, guten und personalen Gott) für unwahr, das religiös Unwahre (z. B. Mythen von Theogonie und Götterkampf) für wahr gehalten wird. Unter dieser Voraussetzung aber ist jene »Öffnung der Augen«, die den Menschen fähig macht, in unverkürzten Weisen der religiösen Erfahrung zugleich die Selbstdarstellung des wahren Gottes zu entdecken, ihrerseits als ein historisches Ereignis zu verstehen, das den Menschen aus seiner Verblendung befreit und zur Verehrung des wahren Gottes fähig macht. Selbst das beste transzentalphilosophische Argument wird seine Hörer subjektiv nicht überzeugen, so lange an ihm diese »Öffnung der Augen« nicht geschehen ist.

Überlegungen dieser Art machen das Selbstverständnis bestimmter religiöser Überlieferungsgemeinschaften verständlich, wonach ihre Mitglieder nur durch einen Akt freier göttlicher Erwählung zur Verehrung des wahren Gottes fähig geworden seien. Denn nur durch einen solchen freien Akt Gottes sei ein »Erleuchteter« (wie Buddha) oder ein »Hörer des göttlichen Wortes« (wie Zarathustra) oder auch eine ganze Generation von »Vätern« aus der »Verfinstierung ihrer Herzen« befreit worden, sodaß nun auch deren Schüler oder ein ganzes Volk von Söhnen und Töchtern fähig wurden, ihre eigene Geschichte im Lichte dessen zu begreifen, was ihnen von diesen Erleuchteten, Lehrern oder Vätern her überliefert worden ist. Daher wird zu prüfen sein, von welcher Art diejenigen besonderen Erfahrungen gewesen sind, die nötig waren, um Individuen und religiöse Gemeinschaften aus der Prägung ihres Bewußtseins durch derartige Mythen und Kulte von Theogonie und Götterkampf, aber auch vom lebenspendenden Tod einer Fruchtbarkeitsgottheit zu befreien. Dabei wird sich zeigen, daß diese Erfahrungen die Kultur des werdenden Europa geprägt haben. Auch das besondere Selbstverständnis

Israels als der »Ekklesia tou kyríou« ist nur im Kontext dieser allgemeinen religionsgeschichtlichen Krise des werdenden Europa zu begreifen.

b) Eine spezielle Art von Erfahrungen und die Entstehung der Religionskritik im frühen Europa

Im bisher durchlaufenen Gedankengang ist deutlich geworden: Mythen von Göttergeburt und Götterkrieg und andere vergleichbare Archaiologien üben die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft in eine Sicht ihrer Erfahrungswelt ein, innerhalb derer das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, und speziell der religiösen, nicht unverkürzt zur Geltung kommen kann. Die Weitergabe derartiger Mythen und die Feier der ihnen entsprechenden Kulte bewirkt dann im Bewußtsein der Teilnehmenden eine Weise der »Formatio Mantis«, die in wichtigen Hinsichten als »Deformatio« beurteilt werden muß. Diese Deformation aber kann nicht durch (transzendental-) philosophische Belehrung überwunden werden, sondern nur dadurch, daß Erfahrungen gemacht werden, die den Sinn für das Historische wecken und damit zugleich eine Kritik an der (relativen) Geschichtsblindheit möglich machen, die sich aus dieser »Deformatio« ergibt.

Nun aber läßt sich zeigen: Derartige Erfahrungen sind zwischen der Mitte des zweiten und der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus im ostmittelmeerischen Raum gemacht worden und haben zur Entstehung derjenigen Kultur beigetragen, die später die »euro-päische« genannt worden ist. Ein wichtiger Inhalt dieser Erfahrungen besteht darin, daß deutlich wurde: Die Welt, in der wir leben, widersetzt sich der Deutung durch die soeben beschriebenen Mythen und Kulte. Der Zustand dieser Welt ist in solchem Maße von Unheils-Zusammenhängen bestimmt, daß er nur noch als ein entstelltes Abbild dessen begriffen werden kann, was Gott oder die Götter im Anfang gewirkt haben. Erfahrungen dieser Art sind es gewesen, die es als unsachgemäß erscheinen ließen, die Entstehung der so gearteten Welt mit der »Geburt der Götter« zu identifizieren und von der Parusía der Ursprünge im Kultus die Regeneration dieser Welt zu erwarten. Was statt dessen gesucht werden muß, ist entweder eine »kommende Welt«, die aus dem Gericht über die bestehende Welt hervorgehen wird (so in der Religion Zarathustras), oder der Ausweg der Seele in eine Zukunft, die diese bestehende Welt im Ganzen hin-

ter sich läßt (so in den ägyptischen Mythen vom Totengericht, aber auch in den Unsterblichkeitsweihen der griechischen Mysterien). Zeugnisse von einer solchen Kritik an der Welt und damit an den Mythen und Kulten ihrer Regeneration durch Wiederkehr ihrer Ursprünge finden sich, in sehr unterschiedlichen Formen, in den Kulturen des ostmittelmeerischen Raums, aus denen das spätere Europa hervorgegangen ist. Und es ist diese entstehende, gleichermaßen weltkritische und religionskritische Kultur des entstehenden Europa, in der auch das jüdisch-christliche Gottes- und Weltverständnis seine Stelle fand²⁵.

Kennzeichnend für diese Kultur des werdenden Europa ist also eine Weltkritik, die sich zur Kritik an überlieferten Formen der Religion radikaliert. Erst in diesem Erfahrungskontext wird es möglich, auch gewisse überlieferte Formen der Gottesvorstellung als Ausdruck eines irregeleiteten (oder auf einer überwindungsbedürftigen Entwicklungsstufe stehengebliebenen) religiösen Bewußtseins zu beurteilen, das durch die normative Kraft von Mythen sozial stabilisiert worden sei. Demgegenüber ist für den, der die radikale Kritikbedürftigkeit dieser Welt erfahren hat, zugleich erwiesen, daß die Vorstellungen von Gott und den Göttern einer radikalen Revision bedürfen. Diese Revision kann so geschehen, daß von »alten« Göttern neue Mythen erzählt werden, die ihrerseits eine neue Weise ihrer kulturellen Vergegenwärtigung erfordern. So geschah es im alten Ägypten mit der Verehrung des Osiris, dessen Tod nun nicht mehr bloß als die Mitteilung seiner Lebenskraft an den Nil und damit als Grund aller Fruchtbarkeit des Landes verstanden wurde, sondern als das Bestehen jenes Totengerichts, dem jeder Mensch entgegengeht und in das er in den Osiris-Mysterien vorwegnehmend eingeweiht werden kann. Auf ähnliche Weise ist die vom Unterweltsgott Hades geraubte »Kore« der eleusinischen Mysterien, zusätzlich zu ihrer Funktion als Spenderin der Ähre und damit der Fruchtbarkeit des Ackers, zur Spenderin jener seligmachenden Schau geworden, die der »Epopte« in den eleusinischen Mysterien vorwegnehmend erlebt und die ihm die Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit verleiht. Eine noch radikalere Revision überliefelter Vorstellungen von Gott oder den Göttern geschieht dort, wo die bisher verehrten Götter nun als widergöttliche Mächte beurteilt und ein neuer Gott verkündet wird. So

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Enteuropäisierung des Christentums?, in: Theologie und Glaube 86 [1996] 121–131.

sind, in der Verkündigung Zarathustras, die alten Götter der indoiranischen Kultur, die »Dewas«, zu Teufeln geworden, deren Kult der »Liebhaber der Weisheit«, also der Verehrer von Ahura Mazda, zu bekämpfen hat. Und Ähnliches gilt von den »Göttern der Heidenvolker«, die im Urteil der Propheten Israels zu »Gott-Nichtsen«, »Elilijm«, geworden sind.

Nicht zufällig sind die beiden zuletzt genannten »götzentötenenden« Religionen in ein besonderes Verhältnis zueinander getreten. Sie haben sich gegenseitig eine besondere Hochschätzung entgegengebracht (vgl. die Bevorzugung der Juden durch den Perserkönig Kyros und die Bezeichnung dieses Königs als »Messias« durch den biblischen Propheten [Deutero-]Jesaja). Und sie wandten sich gemeinsam vor allem gegen solche Kulte, die die Gegensatz-Einheit von Tod und Leben »archäologisch« auf den lebenspendenden Tod einer Gottheit zurückführten und kultisch diesen lebenspendenden Tod der Gottheit durch die rituelle Tötung von Menschen vergegenwärtigen wollten. Die in diesen Zusammenhang gehörenden Erstgeburts-Opfer der Kanaanäer und Phönizier sind deshalb im Urteil der Propheten Israels die ausgezeichneten Beispiele eines Kultes, der »dem Herrn ein Greuel ist«. Und entsprechend gilt in der Religion Zarathustras die Zerstörung von Stätten des Totenkults als ein herausragendes »gutes Werk«.

Eine philosophische Reflexion auf diesen religionshistorisch selten beobachtbaren Vorgang kann deutlich machen: Weltkritik und Religionskritik sind nur die zwei Seiten der gleichen Wende in der Geschichte der Religion. Wer den wahren Zustand der Welt kritisch durchschaut hat, wird seine Hoffnung nicht auf die Reproduktion dieser Welt durch Kulte des Todes und der Fruchtbarkeit richten, sondern auf die Überwindung dieser Welt zugunsten eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« oder auf einen Ausweg aus dieser Welt, vor allem durch eine sittliche Praxis, die ihm »Anteil an der kommenden Welt« gewähren kann. Er wird darum jene Verflechtung von Heil und Unheil, Leben und Tod, die wir als das Strukturgesetz »dieser Welt« durchschauen, nicht als das Abbild von heiligen Urereignissen begreifen, die vor aller Erfahrungszeit geschehen sind und in dieser Zeit in immer neuen Abbildereignissen wiederkehren: von Götterkrieg und stets labilem Götterfrieden oder vom Tod einer Gottheit, aus dem das Leben der Welt als ein »todesträchtiges Leben« (thanatóphoros bios) hervorgegangen ist. Er wird in dieser Verflechtung der Gegensätze vielmehr ein Anzeichen dafür sehen, daß diese

Welt im Ganzen sich in einem unhaltbaren Zustand befindet; und er wird seine Hoffnung darauf setzen, Anteil an einer kommenden Welt zu gewinnen – sei es individuell im Totengericht, sei es gemeinsam mit allen Geschöpfen dann, wenn »diese Welt« gerichtet und eine »kommende Welt« heraufgeführt wird.

Die auf solche Weise kritisierten Mythen und Kulte sind, so gesehen, primär nicht falsche Darstellungen einer guten (ihrem heiligen Ursprung entsprechenden) Welt, sondern angemessene Darstellungen einer verdorbenen Welt. Zugleich aber deuten diese Mythen und Kulte nun freilich die bestehende Welt auf solche Weise, daß sie diese, mitsamt ihren Gegensatz-Einheiten, sakral legitimieren und damit stabilisieren. Jede Kritik an der so gedeuteten Welt erscheint dann als ein frevelhafter Angriff auf deren göttliche Ursprünge selbst. Und in dieser Legitimierung und Stabilisierung einer Welt, aus der der Einsichtige den Ausweg sucht, besteht, sekundär, das Trügerische und sogar Verführerische einer religiösen Weltdeutung, die sich, in primärer Hinsicht, als durchaus adäquate Spiegelung des erfahrenen Weltzustandes beurteilen läßt. Denn solche Mythen und Kulte stehen gemeinsam im Dienste einer Sakralisierung der Welt, die mitsamt ihren Gegensatz-Einheiten von Tod und Leben, gut und böse nur wiederholt, was durch die Götter und an ihnen »im Anfang geschah«, und selber die Erscheinungsgestalt ist, in der dieser göttliche Ursprung sich realisiert. Deshalb gelten bei solcher Betrachtung Kosmogonie und Theogonie als ein einziger Vorgang (am deutlichsten im ägyptischen Mythos von Ptah als dem »Töpfer seiner selbst«).

Wer daher die bestehende Welt radikal kritisieren will, muß sich gegen ihre mythisch-kultische Deutung wenden und die Göttervorstellungen verwerfen, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Diese Art von Kritik an der Welt, wie wir sie erfahren, und an den Versuchen, sie durch theogonische Mythen zu deuten und durch Kulte des Todes und der Fruchtbarkeit zu erneuern, hat einen Gedanken möglich gemacht, der in der Religionsgeschichte nur selten formuliert worden ist, für die Religionskritik aber zu einem Leitmotiv wurde: den Gedanken, die Götter der Mythen und Kulte seien Hervorbringungen des religiösen Bewußtseins selbst – freilich eines religiösen Bewußtseins, das sich selber mißversteht. Nach dieser religionskritischen Auffassung sind nicht nur die Gegenwartsgestalten der Götter, die im Kultus aufgerichtet werden, also ihre »Bilder«, ein »Gemächte von Menschenhand«, sondern die Götter selbst. Die

oft recht verständnislos erscheinende Weise, wie Propheten in Israel die Herstellung von Götterbildern beschreiben²⁶, wird verständlich, wenn man annimmt, die Kritik beziehe sich nicht nur auf die Herstellung derartiger Bilder, sondern auf diejenige menschliche »Göttermacherei«, die auch die Götter selbst, von denen die Mythen sprechen und die in Kulten gefeiert werden, durch menschliches »Machen« hervorbringt. Entsprechend wurde in den zum persischen Reichsgebiet gehörigen Städten Ioniens zum ersten Mal der Verdacht formuliert, die Götter des Mythos seien Vorstellungen, die der Mensch selber hervorbringt, indem er sein Wissen von sich selbst, in idealisierter Gestalt, als Gottesvorstellung ausspricht²⁷. Mythen und Kulte, von ihren Anhängern auf »gotterfüllte Männer« (Theioi andres) zurückgeführt, die von den Göttern selbst belehrt und berufen wurden, gelten nun als das Werk menschlicher »Mythenmacher« (Mythópoioi). Und nur unter dieser Voraussetzung kann es als sinnvoll erscheinen, wenn Platon diesen Mythenmachern Gesetze geben und sie zur Hervorbringung anderer Mythen verpflichten will, die nach philosophisch-moralischen Urteilskriterien als angemessen erscheinen²⁸.

Erst aus einer radikalen Weltkritik ergibt sich also der Vorwurf der Propheten gegen die »Heidenvölker«, sie dienten Göttern, die sie selbst hervorgebracht haben, aber auch die Polemik der Philosophen gegen die Anhänger der überlieferten Religion des eigenen Kulturreises. Und diese Kritik gipfelt, sowohl bei den Philosophen als auch bei den Propheten, im Vorwurf der Götterbildnerei (Theoplasía) und der Mythenmacherei (Mythopoiía). Die so vom Menschen selber gebildeten Götter sind, biblisch gesprochen, zugleich die »Fürsten dieser Welt«, denen der Mensch sich unterwirft, indem er sie bildet, und die ihn, solange er sie verehrt, in dieser überwindungsbedürftigen Welt gefangenhalten. Und deshalb sind solche Theoplasía und Mythopoiía zugleich die gemeinsame Herkunft eines vermeintlich frommen Widerstands gegen die Hoffnung auf eine andere, kommende Welt und gegen die Berufung, schon in »dieser Welt« als Bürger der kommenden zu leben.

²⁶ Vgl. Jes. 44,10–20.

²⁷ Vgl. Xenophanes B 11–18.

²⁸ Politeia 377b.

c) *Die menschliche »Götterbildnerei« (Theoplasía) und »Mythenmacherei« (Mythopoíía) und die Frage nach ihren Gründen*

Über die Art dieser »Götterbildnerei« und »Mythenmacherei« freilich gehen die Meinungen auseinander. Die Atomisten (am deutlichsten ihr später Repräsentant Lucretius Carus) halten die Göttervorstellungen für Ausgebüten der menschlichen Angst vor der Übermacht der Naturgewalten. Folglich wird nach dieser Auffassung die Verehrung von Göttern überhaupt aufhören, wenn die Menschen das Wirken der Naturkräfte hinlänglich erforscht haben und daher die Möglichkeiten und Risiken des Umgangs mit ihnen rational abzuschätzen vermögen. Platon dagegen hält, wenigstens an der angeführten Stelle aus der »Politeia«, die bisherigen »Mythenmacher« für Unwissende, die nicht erkannt haben, wie man von den Göttern sprechen müsse, und will daher aus philosophischer Einsicht neue Gesetze für sie erlassen. Eines der wichtigsten dieser Gesetze aber lautet, man dürfe die Gegensätze dieser Welt nicht in die Vorstellung von den Göttern hineinragen, am allerwenigsten die Gegensätzlichkeit des Guten und Bösen. Nach dieser Auffassung sind immer Mythen nötig, weil in der sinnlich erfaßbaren Welt die Gegensätze »mit den Köpfen aneinandergebunden« sind und dieses paradoxe Zugleich nur durch eine Auseinanderaufklarung ins Nacheinander einer Erzählung aufgelöst werden kann. Aber diese notwendigen Mythen sind kosmogonischer, nicht theogonischer Natur²⁹; und es ist die Aufgabe des Menschen, anstelle der überlieferten Mythen nach besserer Einsicht bessere Mythen hervorzu bringen oder bei entsprechenden »Könnern« in Auftrag zu geben. Diese Vorstellung von planmäßig-absichtsvoll hervorgebrachten Mythen scheint schließlich auch vom Verfasser des Zweiten Petrusbriefs vorausgesetzt zu werden, wenn er die eigene Verkündigung gegen die »weise ersonnenen Mythen« abgrenzt³⁰. Dann wird Augenzeugenschaft (»Autopsía«) theophantischer Ereignisse und die diesen Augenzeugen gewährte Schau (»Epopsis«) zum Gegenbegriff der »Mythopoíía«.

Nach der hier vorgetragenen Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit sind »Götterbildnerei« und »Mythenmacherei« freilich anders zu deuten. Sie beruhen weder auf einer Unwissenheit, die den Mangel an Kenntnis der Naturkräfte durch die

²⁹ Vgl. den Dialog Timaios.

³⁰ 2 Petr. 1,16.

Fiktion furchterregender Gottheiten kompensiert, um auf diese Weise Wege zu finden, deren Zorn zu besänftigen; noch beruhen sie auf klugen oder weniger klugen Weisen, sich den Ursprung der Erfahrungswelt nach eigenem Ermessen zurechtzulegen; vielmehr beruhen auch sie auf religiöser Erfahrung, d. h. auf der Antwort, die Menschen in ihrem Anschauen und Denken auf den spezifisch religiösen Anspruch des Wirklichen geben. Das gilt auch dann, wenn diese Erfahrung auf defizitäre Weise vollzogen wird, wesentliche ihrer Bedeutungsmomente außer acht lässt und so, anstelle gelingender Gegenstandskonstitution, zur Konstituierung von Scheingegenständen führt, die das religiöse Bewußtsein in die Irre leiten. Solche Scheingegenstände sind dann jene Götter, die im Lichte der entstehenden Religionskritik als »Götzen« oder als »widergöttliche Mächte« beurteilt werden, die den Menschen beherrschen, obgleich sie von ihm selbst hervorgebracht worden sind.

Für eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, ergeben sich daraus zwei Fragen: Unter welchen Voraussetzungen konnten gewisse Erfahrungen vom Zustand der Welt zugleich als Instanzen gegen die traditionelle archaiologische Deutung geltend gemacht werden? Und welche Form der Welterfahrung ist aus diesen Krisen hervorgegangen?

d) Krisen der überlieferten Deutung der Welt und eine neue Form der religiösen Erfahrung:

Ihre Inhalte als Anticipationsgestalten eines Hoffnungszieles

Auf die erste der soeben gestellten Fragen kann geantwortet werden: Es war der überlieferte Mythos selbst, der den erwähnten Erfahrungen das Bedeutungsgewicht solcher Bewährungsinstanzen verlieh, freilich nun von solchen, an denen dieser Mythos sich als unhaltbar erwies. Nur wenn die Erfahrungswelt im Ganzen und in wichtigen ihrer Teile als die Gegenwartsgestalt eines »im Anfang« errungenen Sieges über die Chaosmächte verstanden wird, gewinnen Erfahrungen von der Übermacht des Chaotischen den Charakter eines religiösen Skandals. Nur wenn der Lebensraum des Menschen, z. B. in Ägypten, als die Erscheinungsgestalt der Gottheit gilt (etwa als der »Leib«, den der Schöpfergott Ptah sich selber »getöpfert« hat), gewinnt der Zerfall der politischen Ordnung den Charakter eines Angriffs auf die Lebensfähigkeit der Gottheit selbst. Nur wenn das »todesträchtige Leben« des Menschen als die Weise gilt, wie er am

lebenspendenden Tod einer Gottheit Anteil gewinnt, die »im Anfang« für das Leben der Welt gestorben ist, gewinnt die erfahrene Fortzeugung des Bösen in dieser Welt den Charakter einer »Beflekkung« der Zeugungskraft dieses Gottes selbst. Allgemein gesprochen: Erst innerhalb einer auf spezifisch religiöse Weise verstandenen Welt erscheint die erfahrene Übermacht des Unheils als Instanz, die gegen überlieferte Gottesvorstellungen und Gottesdienstformen geltend gemacht werden kann³¹.

Aber der Dialog mit dem Wirklichen wird über derartige Krisenerfahrungen hinaus weitergeführt. Darum konnten sich im frühen Europa mit der Kritik an der bestehenden Welt und an den göttlichen (nun als widergöttlich beurteilten) Mächten, die sie beherrschen, neue Weisen des Erfahrens verbinden, die es nun möglich machten, in allen Inhalten der Erfahrung zugleich Zeichen der Hoffnung auf eine kommende Welt zu entziffern. Die gleichen Erfahrungen, die nur innerhalb eines bestimmten, durch religiöse Überlieferungen geprägten Horizonts den Charakter der »horizonterschütternden« Erfahrungen gewinnen konnten, haben sich zugleich als »horizont-eröffnende« Erfahrungen erwiesen, die es möglich machten, künftig alle Inhalte des Erlebens in einen neuen Kontext einzuordnen und sie so in neue Weisen des Erfahrens mit spezifisch neuem Bedeutungsgehalt zu transformieren. Dies geschah in den verschiedenen Teilkulturen des werdenden Europa auf unterschiedliche Weise.

In Ägypten haben Erfahrungen von der Macht ungerechter Gewalt zu der Hoffnung auf einen Totenrichter geführt, der denen, die in diesem Leben unter dieser Gewalt gelitten haben, jenseits der Todessgrenze ihr Recht verschaffen wird. Der Totenrichter urteilt ohne Ansehen der Person und macht das Herz des Menschen, das, von ihm befragt, im Bewußtsein der eigenen Schuld schwer wird, zur eigentlichen Instanz, an der sich der Ausgang des Gerichtsverfahrens entscheidet. In Persien war es die Erfahrung von der Macht der Lüge und von der damit verbundenen »Unreinheit« der Menschen, die die Überzeugung begründet hat, die bestehende Welt müsse in einem Weltbrand untergehen, damit aus diesem reinigenden Feuer eine neue Welt hervorgehen könne. An dieser kommenden Welt wird teilhaben, wer schon in dieser Welt die Mächte der Lüge und Unrein-

³¹ Vgl. R. Schaeffler, Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen, in: H. Zinser [Hrsg] Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 243–261.

heit bekämpft und durch kulturschaffende Tätigkeit (Steppen berie-seln, Sümpfe entwässern, Straßen in unwegsamem Gelände bauen) Vorzeichen der kommenden Welt inmitten der alten gesetzt hat. In Griechenland war es die Erfahrung von der Zweideutigkeit der Erscheinungen, die den Menschen gerade dort in Irrtum verstricken, wo er meint, Wissen gewonnen zu haben. Daraus entstand die Überzeugung, die seligmachende Schau (»Epopsis«) sei einem kommenden Leben vorbehalten, in diesem Leben aber sei zweierlei möglich: ein ausdrückliches Wissen von der eigenen Unwissenheit, das nicht unbestimmt bleibt, sondern sich in präzise gestellten Fragen artikuliert (Sokrates), und ein Verständnis der Erscheinungen, das in diesen die abbildhaft-vorwegnehmende Gegenwart dessen entdeckt, was vom fragenden Subjekt als Ziel seiner Erkenntnisbemühung erstrebt wird (Platon).

In all diesen und in ähnlichen Fällen scheint die Einsicht in den unhaltbaren Zustand dieser Welt der Anlaß dafür gewesen zu sein, daß eine neue Weise der Erfahrung möglich wurde: die Entdeckung von Möglichkeiten, inmitten dieser überwindungsbedürftigen Welt die Vorzeichen der kommenden zu entdecken. Dazu gehören: die Möglichkeiten der guten Tat, die in den Augen des Totenrichters Bestand haben wird; die Möglichkeiten der kulturschaffenden Tätigkeit, die jene Lügengeister überwindet, die in Sümpfen und Steppen und vor allem an Stätten des Totenkults hausen, und etwas von der Ordnung der kommenden Welt inmitten der alten schon heute verwirklicht; die Möglichkeit, die antizipatorische »Parousía« des Wahren in den zweideutigen Erscheinungen der Sinnenwelt zu entziffern und in Augenblicken der Erleuchtung die kommende Schau vorwegzunehmen. Die Totengerichts-Vorstellungen in Ägypten, der Auftrag, inmitten »dieser Welt« als Bürger der »kommenden Welt« zu leben bei den Persern, die Hoffnung auf eine seligmachende Schau jenseits der Todesgrenze bei den Griechen haben so auch den Blick auf die Inhalte der Erfahrung in dieser Welt verändert. Dieser Blick war nun von einer zukunftsgewandten Hoffnung geleitet, die neben die Erinnerung an die vor aller Zeit geschehenen Ursprungs-Ereignisse trat, in gewissen Fällen solche archäologischen Erinnerungen sogar an den Rand der Aufmerksamkeit treten ließ. Die platonisch verstandene »Ennoia« ist ein besonders deutliches Beispiel für diese veränderte Blickrichtung: »Einsicht« wird nun als ein »Hineindenken« in eine Bewegung verstanden, die die gesamte Erfahrungswelt durchwaltet; nur dieses »Hineindenken« entdeckt, »worauf es mit den Dingen

hinauswill« (»tí orégontai einai«). Und die so entzifferte zukunftsbestimmte Bewegung in allen Dingen (ihre órexis) wird zur Bestätigung der ebenso zukunftsgewandten Hoffnung der Menschen und zur Stärkung ihres Mutes, den gefahrvollen Konflikt mit der bestehenden Welt durchzutragen. Ein Ausdruck dafür sind die letzten Worte des Sokrates am Ende des Mythos, den er im Dialog Phaidon erzählt: »Der Siegespreis ist schön und die Hoffnung groß«, sowie die daran geknüpfte »Beschwörung« der Dialogpartner, im Angesicht des Todes gelassen zu bleiben, »denn die Hoffnung ist schön«³².

Auf solche Weise haben jene Erfahrungen, die die überlieferte Religion in die Krise geführt haben, zugleich die bisher unbeachtet gebliebenen Bedeutungsmomente gelingender religiöser Erfahrung hervortreten lassen, vor allem, wenigstens ansatzweise, deren Sensus historicus: Gerade als Antizipationsgestalt eines Hoffnungszieles kann jede einzelne Erfahrung bleibende Denkwürdigkeit beanspruchen und fügt sich gerade dadurch einer zukunftsoffenen Geschichte ein, die gleichermaßen die Freiheit wie die Treue Gottes deutlich werden lässt. Und so haben diese Erfahrungen zugleich Anschauungsformen und Begriffe entstehen lassen, die diesen Bedeutungsmomenten entsprechen, und so auch ein angemessenes Verständnis von Gottes Transzendenz, Einheit, gutmachender Güte und Personalität möglich gemacht.

In diesen sowohl religionshistorischen wie erkenntnistheoretischen Zusammenhang ist auch die besondere Erfahrung Israels einzuziehen, aus der das Bewußtsein der »Erwählung« dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft als der »Ekklesia Kyriou« hervorgegangen ist.

3. Die besondere historische Erfahrung Israels auf dem Hintergrund der Krisenerfahrungen im frühen Europa

Die Erfahrungen vom Zustand der Welt, die im entstehenden Europa zu einer Kritik an traditionellen Mythen und Kulten geführt haben, haben zugleich den Blick in die Welt verändert und die zukunftsgewandte Hoffnung zur leitenden Perspektive der Erfahrung gemacht. Fragt man jedoch, ob aus dieser Wendung des Blicks auch eine neue Sensibilität für den Sensus historicus der Erfahrung hervor-

³² Phaidon 114 c/d.

gegangen ist, dann ist das Ergebnis zweideutig. Einerseits gewannen im Lichte der mutigen Hoffnung nun auch die einzelnen Ereignisse innerhalb der Erfahrungszeit eine neue Denkwürdigkeit: Jede gute oder böse Tat ist denkwürdig, weil sie im Totengericht zählen wird; die politisch-kulturellen Umwälzungen, die von den Persern gewagt wurden und die umliegenden Völker erschreckten, sind denkwürdig, weil in jeder Überwindung des »Alten« durch das »Neue« die Hoffnung auf die kommende Welt konkrete Gestalt gewinnt; Menschen wie Sokrates oder auch Pythagoras bleiben denkwürdig, weil mit ihnen eine neue Weise des Denkens und Handelns, auch eine neue Weise der Frömmigkeit möglich geworden ist, an der kommende Generationen sich orientieren und kritisch messen können. Es ist wohl kein Zufall, daß in den genannten Kulturkreisen in der hier beschriebenen Zeit die »Memorabilien-Literatur« entstanden ist, die – etwa im Unterschied von der altorientalischen Annalistik – in den berichteten Ereignissen nicht nur Variationen des immer Gleichen, durch die »Archaí« urbildhaft Vorgezeichneten sieht, sondern das jeweils Neue, bisher nicht Dagewesene hervorhebt. Dem entspricht es, daß nun neue Arten von Überlieferungsgemeinschaften entstehen, die sich nicht nach einem Urvater »vor aller Zeit« benennen, sondern nach einem Menschen, der innerhalb der Erfahrungszeit gelebt hat und dessen Erfahrungen und Einsichten für eine Schülergemeinde für normativ gehalten werden (z. B. für die »Pythagoräer«). Selbst wenn dessen Leben nicht in unserem heutigen Sinne »historisch getreu« beschrieben, sondern legendär ausgemalt wird, und selbst wenn unter seinem Namen Aussprüche überliefert werden, die eine heutige historische Forschung späteren Generationen der Schüler zuschreibt, bleibt es doch ein wichtiger Schritt, wenn die Inhalte der normativen Erinnerung nun nicht »vor aller Zeit«, sondern inmitten der Erfahrungszeit gesucht werden.

Dennoch fehlt dieser Form von Memorabilien ein wichtiges Moment, das zur Entstehung eines geschärften Bewußtseins für das Historische notwendig gewesen wäre. Die Erfahrungen, die im werden den Europa die Kritik an der bestehenden Welt und an den überlieferten Formen der Gottesverehrung veranlaßt haben, hätten prinzipiell zu jeder Zeit und von jedermann gemacht werden können, auch wenn der Zustand der Welt in besonderen Krisen der Geschichte (z. B. beim Zerfall des Alten Reichs in Ägypten) besonders deutlich hervorgetreten ist. Es hing deswegen vom Scharfblick der Individuen ab, ob sie das Bedeutungsgewicht derartiger Erfahrungen erfaßt ha-

ben und durch sie zur Welt- und Religionskritik veranlaßt worden sind. Selbst wenn solche Individuen, wie z. B. Zarathustra, erst durch besondere Begegnungen mit dem Heiligen fähig wurden, diese ihre Erfahrungen zu deuten, so setzten doch schon die Fragen, die sie an die Gottheit richteten, die entsprechenden Krisen-Erfahrungen voraus. In anderen Fällen, so etwa in der Entstehungszeit der griechischen Philosophie, konnten diese Erfahrungen auch durch die eigene Denk-Anstrengung von Menschen gedeutet werden. Dem entsprach es, daß diese Individuen vorwiegend als Lehrer auftraten, die einen Kreis von Schülern um sich sammelten, um auch diese zu einem entsprechenden Scharfblick für den Zustand der Welt anzuleiten, der eine neue Weise der Gottesverehrung (oder auch die Verehrung einer neuen Gottheit, wie Ahura Mazda) als angemessen erscheinen ließ. Die so entstehenden neuen Religionsformen hatten daher primär den Charakter von Weisheitslehren, auch wenn diese Weisheit sich in neuen Formen des Kultus ihren Ausdruck verschaffte (so vor allem bei den »Liebhabern der Weisheit« in Persien). Historisch konkrete Erfahrungen bildeten also allenfalls den *Anlaß* für die Entstehung dieses neuen, kritisch gewordenen Weltverständens und für die neuen Formen der Gottesverehrung, nicht den zentralen *Inhalt* der religiösen Verkündigung. Und es waren Erfahrungen von Individuen, nicht von konkreten Gemeinschaften, die diese Welt- und Religionskritik haben entstehen lassen.

In diesen beiden Hinsichten unterscheidet sich diejenige Erfahrung, aus der die neue religiöse Gemeinschaft der Israeliten hervorgegangen ist, von denen der übrigen Völker des entstehenden Europa. Hier steht am Anfang nicht eine allgemeine Einsicht in den kritikbedürftigen Zustand der Welt, sondern eine konkrete historische Situation und eine in dieser Situation gemachte ebenso konkrete historische Erfahrung. Und beide, die historische Situation und die in dieser Situation gemachte Erfahrung, betrafen von vorne herein nicht Individuen, sondern eine konkrete historische Gemeinschaft. Die Situation ist die Bedrängnis des Volkes im »Sklavenhaus Ägypten«, verbunden mit der Erinnerung an die vorangehende Herrschaft von Königen, die »Joseph noch kannten«, der seinerseits vom Sklaven zum »Herrn über Pharaos Haus« aufgestiegen war. Die konkret historische Erfahrung aber war die von der Herausführung aus Ägypten, die von der Prophetin Mirjam als Rettungstat Gottes gedeutet wurde. (Das sogenannte »Moseslied« scheint zuerst von Mirjam den »Töchtern Israels« vorgesungen worden zu sein.) Diese er-

fahrene Befreiung aber wurde zugleich als das Ende der Menschenopfer, vor allem der Tötung der männlichen Erstgeburt, und als ihre Ablösung durch die das von Gott selbst angeordnete Tötung eines Tieres gedeutet: Gott selbst ging an den Häusern derer vorbei, deren Türpfosten mit dem Blut des Passah-Lammes bestrichen waren, während die Erstgeburt Ägyptens von ihm geschlagen wurde³³. Darum wurde für die kommenden Generationen die »Auslösung der Erstgeburt« zum wichtigsten Zeichen der Erinnerung an die erfahrene Befreiung. »Du sollst zu deinen Kindern sagen: Der Herr schlug alle Erstgeburt im Lande Ägypten, von der Erstgeburt der Menschen bis zur Erstgeburt des Viehs. Darum opfere ich dem Herrn alle männliche Erstgeburt. Aber die Erstgeburt meiner Söhne löse ich aus. Das soll dir ein Zeichen sein in deiner Hand und ein Denkzeichen vor deinen Augen«³⁴.

Erst aufgrund dieser Beobachtung wird es möglich, die beiden philosophischen Fragen zu erörtern, die an früherer Stelle aufgeworfen worden sind (s. o. S. 92 ff.): Wie war der *vorausgehende* Erfahrungskontext beschaffen, innerhalb dessen ein bestimmtes historisches Ereignis zum Inhalt einer »horizontverändernden Erfahrung« werden konnte? Und von welcher Art ist der *neue* Erfahrungskontext, der aus dieser bestimmten Erfahrung hervorging?

a) *Der »Vorübergang Gottes« und das Gericht über die Götter des Todes und der Fruchtbarkeit*

Wir wissen sehr wenig darüber, wie die Hebräer, als sie noch »im Sklavenhaus« waren, sich selbst und die Welt verstanden haben. Doch haben sie rückschauend dieses ihr vorausgehendes Weltverständnis durch die Erzählung von der Schlachtung des Osterlammes gedeutet und diese Deutung durch die »archäologische« Erzählung von der verhinderten Schlachtung Isaaks bestätigt gefunden: Gott hat, vom Urvater Abraham an, die Tötung der Erstgeburt nicht gewollt.

Um diese Deutung der Herausführung aus Ägypten verständlich zu machen, ist zunächst an die religionshistorische Situation zu erinnern: Israel lebte in einer Welt, in der alle Erscheinungen des Lebens als Gegenwartsgestalten für den lebenbringenden Tod einer

³³ Ex 12,12 f.

³⁴ Ex 13,15 f.

Gottheit verstanden wurden – sei es im Übrigen der getötete Osiris, der nach Überzeugung der Ägypter sterbend seine Geschlechtskraft in den Nil verströmt und so die Fruchtbarkeit der Nil-Überschwemmungen möglich gemacht hat, sei es der getötete Adonis, der nach Auffassung der Phönizier durch sein Blut (Dam) die Flüsse des Libanon rot anschwellen ließ, sodaß sie der Erdscholle (Adamah) ihre Fruchtbarkeit mitteilen konnten. Der Mensch (Adam), der nach dieser Auffassung aus dem Tode der Gottheit lebt, galt als dazu berufen, sein Leben an den Gott und mit ihm für die Welt dahinzugeben. Diese im ganzen ost-mittelmeerischen Raum verbreitete Auffassung vom Verhältnis der Menschen zu den Göttern hat Heraklit auf die Formel gebracht: »Wir sterben ihren Tod und sterben ihr Leben«³⁵. Das rituelle Zeichen dafür aber war die Tötung der Erstgeburt. In einer solchen Welt war nicht die Tötung der Erstgeburt das Erstaunliche, sondern deren Ablösung durch das Opfertier. Dies war der vorausgehende Erfahrungs-Horizont, in den die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten eingeschrieben werden mußte, um, indem sie diesen Horizont aufsprengte, als »horizontverändernde Erfahrung« wirksam zu werden.

Denn auch wenn für die Religion Ägyptens solche Erstgeburtsopfer nicht belegt sind, scheint doch das befreite Israel das »Sklavenhaus« als den Ort solcher Tötungsritualien verstanden zu haben, die, vermeintlich einer in ihrem Tode lebenspendenden Gottheit dargebracht, in Wahrheit Ausdruck eines göttlichen Strafgerichts gewesen seien – eines Strafgerichts, das nicht nur die Ägypter, sondern auch und vor allem ihre Götter traf. »An allen Göttern der Ägypter vollziehe ich das Gericht«³⁶. Die Befreiung aus diesem Sklavenhaus bedeutete deshalb für Israel zugleich das Ende einer Beziehung zu Gott oder den Göttern, deren lebenspendender Tod in der Opferung der Erstgeburt abbildhaft wiederholt werden mußte, damit kommende Generationen die Gabe des Lebens empfangen. Sofern auch diese erfahrene Befreiung nach einer archaiologischen Deutung verlangte, so wurde diese nicht in irgendwelchen Ereignissen »vor aller Erfahrungszeit« gesucht, sondern in der Erzählung von der durch Gott verhinderten Opferung der Erstgeburt durch den Erzvater Abraham gefunden. Dieser war bereit, den »Sohn der Verheißung« Gott hinzugeben; aber Gott selbst hat die Ablösung dieses Erstlingsopfers

³⁵ Heraklit B 62.

³⁶ Ex 12,12.

durch die Opferung eines Widders gewollt. Die Verschonung Israels durch Gott, der »alle Erstgeburt Ägyptens schlug,« wurde dann nicht nur als die Voraussetzung dafür verstanden, daß der Pharao das Volk ziehen ließ, sondern zugleich als die abbildhafte Wiederholung dieses inmitten der Zeit dem Abraham widerfahrenen Ereignisses.

Nun ist dies ein in der Religionsgeschichte keineswegs einmaliger Vorgang, auch wenn er nur selten auf ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit zurückgeführt wird. Und selbst für ein solches göttliches Eingreifen gibt es außerbiblische Beispiele (etwa wenn Artemis die Opferung der Iphigenie verhindert und dem opferbereiten Vater Agamemnon ersatzweise eine Hirschkuh zuführt). Spezifisch für das Selbstverständnis Israels dagegen scheint es zu sein, daß der alte Opferbrauch nun als ein Gottesgericht über die Ägypter und ihre Götter gedeutet wird – ein Gericht freilich, von dem auch die Kinder der Hebräer nicht *apriori* ausgenommen sind, sondern vor dem sie nach Gottes eigener Weisung nur durch das Blut des Osterlamms bewahrt werden. Darum verbot sich von nun an die Verwechslung des Gottes, der Israel aus Ägypten geführt hatte, mit dem »Goldenem Kalb« als dem Sinnbild eines Gottes des Todes und der Fruchtbarkeit, mochte dieses »Kalb« im Übrigen als der Apis-Stier der Ägypter oder als der Baals-Stier der Kanaanäer verstanden werden. Die Verschonung von Israels Erstgeburt durch den »vorübergehenden Gott«, archäologisch gedeutet durch die verhinderte Opferung Isaaks, wurde so zu jener Erfahrung, in der zugleich die Unverwechselbarkeit des wahren Gottes unzweideutig hervorgetreten ist und die Götter der Heidenvölker als Fremd- und Trug-Götter erkennbar wurden, von denen der Israelit bekannte: »Ich opfere ihnen ihre blutigen Trankopfer nicht und nehme ihren Namen nicht auf meine Lippen«³⁷.

Der neue Erfahrungshorizont aber, der sich für Israel durch die so verstandene Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten geöffnet hat, läßt sich in folgender Weise beschreiben: Gerade dort, wo in den übrigen Religionen der Völker der Wechsel der Generationen, der Tod der Alten und die Geburt neuer Kinder, als Erscheinungsgestalt für den lebenspendenden Tod einer Gottheit verstanden wurde, und wo deswegen Opferritualien, vor allem die Opferung der Erstgeburt, als Wiederholungszeichen verstanden wurden, die notwendig seien, damit das »todesträchtige Leben« der Menschen sich fortzeugen kann, sieht Israel nun ein göttliches Gericht am Werk,

³⁷ Ps 16,4.

vor dem auch die eigene Gemeinschaft nur durch ein besonderes Eingreifen Gottes bewahrt werden konnte: Der Gott, der die Götter Ägyptens und ihre Verehrer schlug, ist vorübergegangen und dieser »Vorübergang« gibt dem künftig gefeierten Fest des Gedenkens an die Herausführung aus Ägypten seinen Namen »Pessach, d.h. Vorübergang des Herrn«³⁸. Die Bedrohung durch feindliche Menschen (sei es durch den Pharao in Ägypten, sei es durch andere Mächte im Laufe der kommenden Geschichte Israels) bleibt die Erscheinungsgestalt dieses richtenden Gottes, und die Errettung aus den vielfältigen Formen der Bedrängnis und der Todesnot ist die immer neue Erscheinungsgestalt seines »Vorübergangs«.

b) Die Erfahrung von der Freiheit Gottes und die Entdeckung der Geschichte

Im Gericht über Ägypten und seine Götter hat der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, sich als der universale Herr erwiesen, dessen Macht weder durch Völker noch durch Götter begrenzt werden kann. Und indem er Israel von diesem Gericht verschonte, erwies er sich als der Gott einer freien, ungenötigten und ungeschuldeten Wahl. Die Universalität seiner Herrschaft, die auch die fremden Götter dem Gericht unterwerfen kann, bildete die Voraussetzung für die Freiheit der Erwählung des einen Volkes, das sein Volk sein sollte und dessen Gott er sein wollte. In diesen beiden Taten, in Gericht und Erwählung, erkannte Israel seinen Gott als einen frei handelnden und sein Volk zur Freiheit rufenden Gott. Er hatte nicht nur, wie die Götter der Völker, im Urbeginn Akte einer »numinosen Freiheit« gesetzt, sondern inmitten der Zeit ein Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit gestiftet. Und in allen kommenden, noch so überraschenden Wendungen der Geschichte dieses Volkes konnte er als der eine Gott wiedererkannt werden, der aus freiem Willen der einmal getroffenen Entscheidung treu geblieben ist. Die Herausführung aus Ägypten wurde zur »horizontverändernden Erfahrung«, indem sie zur Entdeckung der Geschichte geführt hat.

Das historische Selbstbewußtsein Israels kann also daraus verständlich gemacht werden, daß ein bestimmtes Ereignis inmitten der Zeit, die Herausführung aus Ägypten, zum normativen Inhalt des Gedenkens geworden ist und daß von nun an das Gottesverhäl-

³⁸ Ex 12,11.

nis des Volkes und seiner Glieder als ein Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit verstanden werden konnte. So wurde durch eine bestimmte Erfahrung die Sensibilität für den Sensus historicus jeder, vor allem aber der religiösen Erfahrung in ihrer Unvorhersehbarkeit und zugleich in ihrer bleibenden Denkwürdigkeit geweckt. Dann aber konnte fortschreitend deutlich werden, was in dem schon zitierten Bekenntnis zur Einzigartigkeit der Berufung Israels ausgesprochen worden ist: »Wo ist es jemals gesehen oder gehört worden, daß ein Gott [...] hineingegangen ist, um sich mitten aus einem Volk ein Volk herauszuholen durch Zeichen und Wunder, durch Macht und mit starkem Arm, wie der Herr, euer Gott, dies getan hat in Ägypten vor deinen Augen?«³⁹.

Aber dieses Ereignis inmitten der Zeit ließ zugleich seine universale Bedeutung erkennen. Wie nämlich das Gericht, von dem Israel durch Gottes Eingreifen bewahrt geblieben ist, ein Gericht über Ägypten (und mit ihm über »die Völker«) gewesen ist, so ist auch Israels Errettung im Anfang und in allen Phasen seiner Geschichte ein Zeichen, das Gott »vor den Augen aller Völker« gewirkt hat und das dazu bestimmt ist, daß »alle Enden der Erde schauen Gottes Heil«⁴⁰. Im Bewußtsein der Berufung, Zeuge dieses von Gott gesetzten Zeichens zu sein, ist Israel dessen gewiß, daß in seinem Namen »sich segnen werden alle Sippen der Erde«⁴¹. Wie seine Todesnot ein Hinweiszeichen (signum demonstrativum) auf das allgemeine Gottesgericht gewesen ist, so ist seine Erwählung zugleich seine Berufung, ein antizipatorischen Zeichen (signum prognosticum) eines kommenden universalen Gottes-Segens zu sein.

Durch das Bewußtsein von dieser universalen Bedeutung seiner besonderen Erwählung öffnete sich für die weitere Geschichte Israels ein zweifacher Weg: (1) der Weg von der Monolatrie (d.h. von der Weigerung, anderen Göttern zu dienen) zum Monotheismus (d.h. zu der Behauptung, diese anderen Götter seien gar nicht real, sondern stellten Fiktionen eines irregelgeleiteten religiösen Bewußtseins der Heidenvölker dar, während in Wahrheit der Gott Israels auch die Geschicke aller Völker in seinen Händen halte), und (2) der Weg zur kritischen Rezeption der Einsichten, zu denen die welt- und religionskritisch gewordenen Religionen der benachbarten Völker ge-

³⁹ Dt 4,34f., vgl. 2 Sam 7,23.

⁴⁰ Jes 52,10.

⁴¹ Gen 12,3.

langt waren: der ägyptischen Vorstellung vom Totengericht, der persischen Lehre von der »kommenden Welt«, die aus dem Untergang »dieser Welt« hervorgehen werde, und sogar der griechischen Deutung aller Vorläufigkeit menschlichen Erkennens als eines Vorzeichens der kommenden seligmachenden Schau⁴².

c) *Die »Ekklesia Israel« in einer gott-entfremdeten Welt*

Es war konsequent, daß von der neuen Erfahrung her rückschauend auch die vorausgehende Gott-Entfremdung der Welt auf eine Kette von Wahl-Entscheidungen zurückgeführt wurde, nun freilich auf eine Kette von Fehl-Entscheidungen der menschlichen Wahlfreiheit, sodaß die Urgeschichte der Menschheit als eine Reihe von Sündenfällen beschrieben werden konnte. Dabei ist es wohl kaum ein Zufall, daß diese Reihe von Sündenfall-Erzählungen mit dem Bericht von einer spezifisch religiösen Fehlentscheidung gipfelt: mit dem Bericht über die Erbauung des Babylonischen Turms. Dem Verfasser dieses Berichts war zweifellos bekannt, daß »Bab-Ili« in der Sprache der Mesopotamier nicht »Verwirrung« bedeutet, sondern »Pforte des Himmels« oder »Pforte zu den Himmlischen«. Die Erbauung des Babylonischen Turms ist die Errichtung einer Kultstätte gewesen, die den feiernden Menschen die Gemeinschaft mit den Göttern sichern sollte. Und der zentrale Inhalt dieses Kultes war die Feier des Ur-Sieges, den der göttliche Herr von Babel, Marduk, »im Anfang« über die Chaos-Macht Thiamath errungen hatte.

Ebenso wie die Opferung der Erstgeburt von denen, die sie im Kultus beginnen, als Gegenwortszeichen für den lebenspendenden Tod einer Gottheit gedacht war, war die Errichtung des Babylonischen Turms von seinen Erbauern als Gegenwortszeichen für die Gemeinschaft der Götter und Menschen gedacht. Und nur Israel deutete das »Schlagen der Erstgeburt« als Ausdruck des göttlichen Gerichts und die Erbauung des Babylonischen Turms als Ursprung menschlicher »Verwirrung«. Richtete sich also die Erzählung vom »Vorübergang Gottes« primär gegen jene »heidnischen« Erstlingsopfer, die einem sterbenden und dadurch lebenspendenden Gott dargebracht wurden, so richtete sich die Erzählung vom Babylonischen Turm primär gegen die Mythen von Götterkrieg und Göttersieg, die kultisch erneuert werden mußten, um die Friedensordnung der Welt

⁴² Vgl. Hiob 19,26f.

zu sichern. Beide Gottesvorstellungen, die Vorstellung vom sterbenden Gott, dessen Tod durch die Tötung eines Menschen abbildhaft wiederholt werden muß, und die Vorstellung von Götterkrieg und Göttersieg, die in den Neujahrsfesten der Babylonier begangen wurden, galten nun als Perversionsformen der Religion, als Formen, »selbstgemachte Götter« zu verehren, über die und deren Verehrer das Gericht Gottes ergeht.

Zieht man zur Erläuterung dieser spezifisch israelitischen Religionskritik die Ergebnisse jener Überlegungen heran, die an früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang die Entstehung der Religionskritik im frühen Europa verdeutlichen sollten (s. o. S. 98–107), dann fällt auf: Diese Kritik richtet sich gerade gegen jene Mythen und Kulte, von denen in einer phänomenologischen Analyse des religiösen Aktes gezeigt werden konnte: Sie bringen eine Fehlgestaltung der religiösen Erfahrung zum Ausdruck und können zugleich diese Fehlgestaltung sozial stabilisieren, indem sie die Sensibilität für den Sensus historicus der religiösen Erfahrung schwächen oder gar nicht aufkommen lassen. Und so bestätigt sich die an früherer Stelle ausgesprochene Vermutung: Zwischen der spezifischen Erfahrung Israels, der Weckung des »historischen Sinns« und der spezifisch biblischen Kritik an den Religionen der Völker besteht ein innerer Zusammenhang.

Versteht man das letzte Glied der Sündenfall-Erzählungen, die Erzählung vom Babylonischen Turm, auf diese Weise, dann fällt von dort her zugleich ein neues Licht auf das erste Glied, die Erzählung vom Sündenfall im Paradies. Philosophische Interpreten haben in dieser Erzählung vom »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« häufig den Übergang von einer »instinkthaften« und insofern »unschuldigen« zu einer »vernünftigen« und damit freilich auch von Fehlentscheidungen bedrohten Lebensweise bezeugt gefunden. Um zum sittlichen Urteil fähig zu werden, »mußte« die Menschheit die »paradiesische Unschuld« verlieren.⁴³

Die Ekklesia Israel, die sich von der gesamten Menschheit dadurch abgrenzt, daß sie diesen Übergang vom »Instinkt« zum freien sittlichen Vernunfturteil als »Sündenfall« erzählt, wäre dann die Gemeinde der Nostalgiker, die den Verlust der prä-rationalen sittlichen Instinktsicherheit beklagen. Doch bewährt sich ein solches Verständ-

⁴³ Eines unter vielen Beispielen für eine solche Auslegung bietet Kant in seiner Schrift »Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, Akademieausgabe VIII, 107–124.

nis nicht an den Texten: Hätte Gott ein Verharren der Menschheit auf der Stufe des sittlichen Instinktes gewollt, dann hätte er den Stammeltern kein Verbot geben dürfen, das schon dadurch, daß es aufgestellt wird, eine Alternative sichtbar macht, die nach freier Entscheidung verlangt.

Aber auch eine weitere, ebenso weit verbreitete Deutung kann nicht befriedigen. Danach wäre der Sündenfall im Paradies als Übergang von der sittlichen Heteronomie zur Autonomie zu verstehen: von einer Heteronomie, die sich das Gute durch fremde Gebote vorschreiben läßt und durch ebenso fremde Verbote zum Meiden des Bösen aufgefordert wird, zu einer Autonomie, die die Entscheidung zwischen dem Guten und Bösen im eigenen, vernünftigen Urteil zu treffen vermag. Dann wäre das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, Ausdruck einer väterlichen Fürsorge, die den Menschen vor seinen eigenen Fehlurteilen bewahren will, freilich um den Preis, ihn zugleich vor seiner eigenen sittlichen Urteilsfähigkeit zu »bewahren«. Die Ekklesia Israel aber, die durch diese Erzählung dazu angeleitet wird, diesen Übergang von der Heteronomie zur Autonomie als »Sündenfall«, ja als »Ursünde der Menschheit« zu diffamieren, wäre die Gemeinschaft derer, die ihre Flucht vor der eigenen sittlichen Selbstbestimmung dadurch legitimieren, daß sie eine Welt, die diesen Übergang längst vollzogen hat, als eine »sündige« Welt beurteilen und sich dadurch für das Bewußtsein der eigenen Unmündigkeit schadlos halten – eine Interpretation, die manchen Anti-Judaisten in seinen Vorurteilen bestätigt.

Liest man dagegen die Erzählung vom ersten Sündenfall, dem »Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen«, im Licht der Erzählung vom letzten, der Errichtung des Babylonischen Turms, dann wird eine andere Auslegung möglich, die im Übrigen den Vorteil hat, dem hebräischen Sprachgebrauch von »Da'at«, »Erkenntnis« besser zu entsprechen. Denn damit ist nicht ein rein theoretisches Wissen gemeint, sondern ein praktisches »Sich-Verstehen-auf ...«, ein umsichtiges Beherrschen einer Praxis nach der Art dessen, der »sein Handwerk versteht«. Bezogen auf das Gute und Böse würde ein solches »Erkennen« den Anspruch bedeuten, zur Durchsetzung des Guten und zur Besiegung des Bösen aufgrund eigenen »Sich-Auskennens« fähig zu sein. Wie die Erbauung des Babylonischen Turms, aus der Sicht des jüdischen Erzählers, Ausdruck des Anspruchs war, den Ort, wo sich Himmel und Erde begegnen, durch menschliche Leistung herzustellen, so ist das Essen vom Baum der

Erkenntnis des Guten und Bösen, so verstanden, Ausdruck des Anspruchs, den Sieg des Guten über das Böse aufgrund eigener Einsicht und Wirkmacht selber herbeizuführen. Das aber hat, wie die Erfahrung nicht erst der Neuzeit lehrt, noch immer dazu geführt, daß die, die »den Himmel auf Erden machen« wollten, weit eher »die Hölle auf Erden gemacht« haben. (Die »daherstampfenden Soldatenstiefel« der Perser, von denen im Buche Jesajah die Rede ist, sind den Verfassern der »priesterschriftlichen Quelle«, der wir die Erzählung vom Sündenfall im Paradies verdanken, wohl bekannt gewesen. Die militärische Expansion der Perser stellt ein religionshistorisch frühes Beispiel der vielen Versuche dar, den »Sieg des Lichts über die Finsternis« in die eigenen menschlichen Hände zu nehmen.) Wie der »letzte Sündenfall« von Babylon das Urbild einer Perversion der Religion ist, so der »erste Sündenfall« im Paradies das Urbild einer Perversion der Sittlichkeit.

Die Ekklesia Israel aber ist, so verstanden, die Gemeinde derer, die vor dieser ebenso naheliegenden wie weitverbreiteten Perversion von Religion und Sittlichkeit durch Gottes eigenes Eingreifen bewahrt geblieben ist.

Damit stimmt die besondere Weise überein, wie das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung in der Überlieferung Israels verstanden wird. Wenn nämlich jede Erfahrung von dem, der sie macht, die Bereitschaft verlangt, sich durch den erfahrenen Inhalt auch hinsichtlich der Formen seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen, so fordert die speziell religiöse Erfahrung in einem besonderen Sinne die »Umwendung der ganzen Seele«: Kraft dieses »Tropos« findet der Mensch zu jener Selbstlosigkeit, die ihn in seinem Denken und Handeln zum »Bild«, d. h. zur transparenten Gegenwartsgestalt, des Heiligen werden läßt. Biblisch gesprochen: Nur wer nicht die eigene »Ehre« sucht, sondern allein die »Ehre des Namens«, kann auf die Berufung hoffen, durch das Leben, das auf seine Umkehr folgen wird, dieser göttlichen Ehre zu dienen⁴⁴.

Diese Bereitschaft schließt ein, daß der Mensch, seiner »Unreinheit« bewußt, sich unter das Gericht des Heiligen stellt. Die »Reinigung«, die den Menschen erst dazu befähigt, das »Bild« des Heiligen, das er seinem Wesen nach ist, nicht durch die »Unreinheit« seiner Lebensführung zu entstellen, schließt die Bereitschaft ein, als

⁴⁴ Vgl. Ps 115,1.

»alter« Mensch zu sterben, um als »neuer« Mensch wiedergeboren zu werden (vgl. die Riten eines symbolischen Sterbens in Zusammenhang vieler Reinigungsritualien). Dem entspricht es, daß Israel alle Bedrängnisse seiner Geschichte so verstanden hat, daß es durch das Feuer des göttlichen Gerichts hindurchgehen muß, um »wie Silber im Schmelzofen« gereinigt zu werden. Und noch heute gehört zur Liturgie des jüdischen Versöhnungstages das Bekenntnis, unter Gottes gerechtem Gericht zu stehen. Nur wer zu diesem göttlichen Gericht sein »Ja« spricht, kann redlichen Herzens um jene »Reinheit« bitten, die aus der göttlichen Vergebungsgnade hervorgeht. Und die Erzählung vom »Tanz um den Goldenen Jungstier« hält die Erinnerung daran fest, daß das Volk von seinen Anfängen an seine Fortexistenz nicht einer durch eigenes Verdienst festgehaltenen Reinheit verdankt, sondern allein der Fürbitte des Mose, aufgrund derer Gott »umkehrte von seinem Strafgericht«⁴⁵. Auch das christliche Verständnis der Umkehr steht ganz in dieser Tradition Israels: Der Wille zur Umkehr schließt die Bereitschaft ein, das Kreuz als das über den Menschen gesprochene Urteil auf sich zu nehmen und zu sich selber »Nein« zu sagen⁴⁶, damit das heilschaffende »Ja« Gottes nicht als Anspruch des Menschen gegen die Gottheit, sondern ausschließlich als dessen freie Gabe verständlich wird. Insoweit bewegt sich die jüdisch-christliche »Tropologie« ganz in den Bahnen, die durch die allgemein religiöse Erfahrung und ihr tropologisches Bedeutungsmoment vorgezeichnet sind.

Zugleich aber machen diese Texte die spezifische Differenz des jüdisch-christlichen Tropos deutlich: Die Neuschaffung wird von einem freien und ungeschuldeten Vergebungswillen Gottes erwartet. Und alle rituelle Reinigung »wirkt« nicht aus sich selbst, sondern weil sie Zeichen dieser göttlichen Vergebungsgnade setzt. Sogar die Umwendung selbst ist zuerst göttliche Gabe, ehe sie zur menschlichen Willentscheidung werden kann. »Wende du uns um, o Herr, dann können wir umkehren in vollkommener Umkehr«, lautet eine Bitte aus der Liturgie des jüdischen Versöhnungstages. Und sie nimmt das Psalmwort auf: »Wende du uns um, o Herr, wende uns dein Angesicht zu, dann werden wir heil«⁴⁷.

Und ein weiteres Unterscheidungsmerkmal kann hinzugefügt

⁴⁵ Ex 32,9–14.

⁴⁶ Mk 8,34.

⁴⁷ Ps 80, Vers 4,8 und 20.

werden: Biblisch verstanden ist die Selbstlosigkeit nicht Ausdruck einer Einwilligung in die Tragik der Welt (vgl. Band II, 198 ff.), sondern Ausdruck des Bewußtseins, in die Welt hinein gesandt zu sein, um in ihr wirksame Zeichen der neuschaffenden Gnade Gottes zu setzen. Der geforderte Tropos wird so zur Bedingung für die Übernahme eines geschichtlich wirksamen Auftrags; und die Erfüllung dieses Auftrags erwartet keinen anderen Lohn als den, mit neuen Aufträgen betraut zu werden. In einem Gleichnis Jesu im Neuen Testament spricht deshalb der Hausvater zum »guten« Knecht: »Weil du über Weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen«. Diese Aussage steht ganz in der Tradition Israels, wo in den »Sprüchen der Väter« gesagt werden kann: »Der Lohn für einen (erfüllten) Auftrag ist ein (neuer) Auftrag«.⁴⁸ Der Sensus tropologicus der religiösen Erfahrung verweist, so verstanden, den Menschen in eine Geschichte hinein, die nicht durch die »ewige Wiederkehr des Gleichen« bestimmt wird, sondern durch die »Erwählung« des Menschen, immer neue und oft überraschende Aufträge im Dienste des göttlichen Heilswirkens zu übernehmen. Wie die Herausführung aus Ägypten die im ausgezeichneten Sinne »historische«, die Sensibilität für den Sensus historicus jeder Erfahrung weckende Erfahrung gewesen ist, so gewinnt in ihrem Lichte auch das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung einen für die biblische Überlieferung charakteristischen Bezug zur Geschichte. Die »Qehillat Jisrael« aber ist diejenige religiöse Überlieferungsgemeinschaft, in der mit der Erinnerung an den Vorübergang Gottes und an die Herausführung aus Ägypten zugleich das Bewußtsein von der Verpflichtung weitergegeben wurde, durch die immer neu vollzogene Umkehr (t'schubah, tropos) zur Erfüllung dieses historischen Auftrags fähig zu werden. »Thorah«, die Einweisung in einen Auftrag, und »T'schubah«, die Gabe der Umkehr, wurden so zu Grundkategorien für den Aufbau der Erfahrungswelt Israels (s. o. S. 92 f.).

4. Israels Erwählungsbewußtsein und seine Legitimationskriterien

An früherer Stelle wurde gesagt: Die Transzentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären hat, findet

⁴⁸ Mt 25,23, vgl. Sprüche der Väter 4,2.

ihren Gegenstand nur dadurch, daß sie zunächst diejenigen Erfahrungen zur Kenntnis nimmt, die in der Geschichte tatsächlich gemacht worden sind. Entsprechend muß sich eine Religionsphilosophie, die sich transzentalphilosophischer Methoden bedient, zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, ehe sie in einem zweiten Schritt diejenigen Formen des Anschauens und Denkens freilegen kann, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. Dadurch gewinnt sie freilich zugleich Kriterien, an denen die unverkürzte Vollgestalt dieser Art von Erfahrung von ihren möglichen Fehlformen unterschieden werden kann. Gerade indem sie sich zu den Selbstzeugnissen der Religion hermeneutisch verhält, wird sie auch zu einer sachgerechten Kritik des Bezeugten fähig (s. Band II, 75 ff.).

Das gilt auch für die Zeugnisse jener Erfahrung, aus der das Selbst- und Weltverständnis Israels hervorgegangen ist, also vor allem für die Zeugnisse von der Herausführung aus Ägypten. Die Herausführung aus Ägypten wurde, so hat sich gezeigt, für die Israeliten zu einer »horizontverändernden Erfahrung«. Und im veränderten Verstehenshorizont wurde eine radikale Kritik an der Religion (und sekundär auch an der Sittlichkeit) der »Völker« möglich. Diese Kritik war in wichtigen Hinsichten der Religionskritik im werdenden Europa verwandt, auch der speziell philosophischen Mythenkritik, ließ aber zugleich eine unverwechselbare Eigenart erkennen: Die Kritik Israels war der entstehenden philosophischen Religionskritik der Griechen dadurch verwandt, daß sie zu dem Urteil führte, die Götter der Völker seien Ergebnisse einer »Göttermacherei« oder »Theoplasía«, und die Mythen, die von diesen Göttern berichten, seinen entsprechend die Ergebnisse menschlicher »Mythenmacherei« oder »Mythopoiía«. Diese diene auf eine den Beteiligten selber verborgene Weise dazu, das eigene, irregeleitete Selbst- und Weltverständnis der Menschen zu sakralisieren und dadurch zu legitimieren.

Wenn daher philosophisch nach Kriterien gefragt wird, durch die das Bewußtsein Israels von der eigenen »Erwählung« sich als gerechtfertigt erweise, dann lautet die erste Antwort: Es ist die Fähigkeit zu einer radikalen Kritik an den überlieferten Religionen, durch die Israel sich mit Recht von den »Völkern« unterschieden weiß. Und in der Tat haben immer wieder Philosophen den Vorrang Israels in seinem Monotheismus gesehen, der alle theologischen und kosmogonischen Mythen und alle ihnen entsprechenden Riten zu einem »Greuel« erklärte und alle Erzählungen von Götterkriegen und Göt-

tersiegen in das Reich der selbstersonnenen Fabeleien verwies. Nicht erst frühchristliche, sondern schon jüdische Apologeten, z. B. Philo, haben diese Verwandtschaft zwischen jüdischer und philosophischer Mythenkritik als Legitimationsgrund für das Bewußtsein Israels angeführt, »nicht ein Volk wie die anderen Völker« zu sein. Denn hier und nur hier sei diese Kritik nicht ein Vorrecht weniger Repräsentanten einer intellektuellen Elite gewesen, sondern zur Grundhaltung eines ganzen Volkes geworden.

Dieses Kriterium freilich dient dem philosophischen Betrachter nicht nur als Rechtfertigungsgrund für das Erwählungsbewußtsein Israels, sondern zugleich als Maßstab seiner Kritik: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sich vor einem Rückfall in die überwundene Mythologie der »Völker« zu hüten vermag⁴⁹. Paradigmatisch für die Gefahr dieses Rückfalls ist die Erzählung vom »Tanz um das Goldene Kalb«, eine Verfehlung, die nur möglich war, weil die Tanzenden den Gott, der sie aus Ägypten geführt hat, nach dem Vorbild jener Stier-Gottheiten dachten, die als Götter der Fruchtbarkeit und der Siegesmacht bei den »Völkern« verehrt wurden. Wo solche Verwechslung geschieht, haben die, die sie begehen, den Anspruch, sich als »Erwählte« zu fühlen, verloren, auch wenn sie eine im Sinne solcher Mythologien verstandene Gottheit unter dem Namen des »wahren Gottes« verehren.

Freilich zeigt eine nähere Betrachtung zugleich die Differenz zwischen der Mythenkritik Israels und der der antiken Philosophen. Diese Differenz zeigt sich zunächst darin, daß die Kritik Israels an den Mythen und Kulten der Völker nicht das Ergebnis der Reflexion einiger weniger Intellektueller gewesen ist, sondern die Folge einer gemeinschaftlich gemachten Erfahrung. In dieser Erfahrung hat sich, nach dem Verständnis Israels, Israels Gott als ein frei handelnder Gott erwiesen, dessen Freiheit sich in der Doppelgestalt des Gerichts über die Götter und der gnädigen Verschonung eines Volkes offenbarte, das er zu »seinem« Volke machen wollte. Und eine philosophische Reflexion konnte zeigen: Durch diese *besondere*, in einem eminenten Sinne »historische« Erfahrung wurde zugleich eine spezifische Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung geweckt; und jene Mythen und Kulte, auf die die Kritik sich bezog, konnten als Folgen davon verstanden werden, daß den »Völkern« dieses Bewußtsein von der Geschichte verlorengegangen war.

⁴⁹ Vgl. die Bitte des Psalmisten: »daß sie nicht in die Torheit zurückfallen« – Ps 85,9.

Infolge dieses Verlustes verstanden sie nun alle Ereignisse in der Zeit als bedeutungsgleiche Wiederholungsbilder dessen, was im Anfang geschehen war. (Mit Eliade gesprochen: Der »Mythos von der ewigen Wiederkehr« erweist sich bei solcher Reflexion als der »Mythos aller Mythen« und motiviert einen spezifisch religiösen Widerstand gegen die Geschichte – vgl. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*).

Während jedoch Eliade diesen Widerstand gegen die Geschichte, ja den Willen zur »Vernichtung der Zeit« für ein allgemeines Merkmal des religiösen Bewußtseins hält⁵⁰, konnte an früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang gezeigt werden: Es handelt sich um die Folge einer spezifischen Defizienz des religiösen Bewußtseins (s. Band II, S. 76–162, insbesondere S. 120–139). Und in diesem Zusammenhang zeigt sich, in philosophischer Betrachtung, ein neues Legitimationskriterium für das Bewußtsein Israels von seiner Sonderstellung gegenüber den Völkern: Die eigene historische Erfahrung hat in Israel ein Bewußtsein von der Freiheit Gottes gegenüber der Welt und von der Freiheit des Menschen, auf Gottes freie Tat zu antworten, entstehen lassen, das alle Versuche, das Göttliche oder die Götter als Teile dieser Welt zu verstehen, als Ausdruck einer »Verblendung« erscheinen ließ. Deutlichster Ausdruck dieser Verblendung sind diejenigen weit verbreiteten Mythen, nach denen Theogonie und Kosmogonie, die Geburt der Götter und die Entstehung der Welt, zusammenfallen. Israel, so scheint es, ist »kein Volk wie die anderen Völker«, weil es, in der Erfahrung von Gottes Gericht und Gnade, vor dieser Verblendung bewahrt oder vielmehr aus ihr gerettet worden ist. Nur so konnte Israel die Freiheit Gottes gegenüber der Welt und damit seine »Transzendenz« entdecken.

Auch dieses Kriterium dient dem Philosophen nicht nur dazu, das Erwählungsbewußtsein Israels zu legitimieren, sondern zugleich dazu, ihm einen Maßstab der Kritik entgegenzuhalten: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sein Verhältnis zu seinem Gott konsequent als Folge der göttlichen Wahlfreiheit begreift, durch die dieses Volk vor dem göttlichen Gericht bewahrt worden ist und immer wieder bewahrt wird. Der »Vorübergang Gottes«, der »die Götter richtet«, muß als Ausdruck einer ungeschuldeten Erhaltungsgnade verstanden werden, wenn aus dem Gott der Geschichte nicht erneut ein Sippen- und Landesgott gemacht werden soll, der seinem Volk und Land aus einer inneren Not-

⁵⁰ Vgl. Eliade, *Die Religionen und das Heilige* Kap 11.

wendigkeit seines Wesens heraus zugehört. Auch durch eine solche Divinisierung von Volk und Land nämlich droht eine »Re-Ba'alierung« des Gottesglaubens, die zur Folge haben würde, daß Israel »ein Volk wie die anderen Völker« würde, die ebenfalls ihre Sippen- und Landesgötter verehren. Damit aber ginge sein Recht, sich auf eine »Erwählung« zu berufen, verloren.

Aber auch ein solcher Versuch, Israels Erwählungsbewußtsein philosophisch zu legitimieren und Kriterien seiner Legitimität aufzustellen, liefe, wenn er nicht durch weitere Versuche der Kriterienfindung ergänzt würde, immer noch darauf hinaus, daß der Philosoph seine eigenen kritischen Einsichten zum Maßstab nimmt, um denen, die die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten weitertragen, eine auffallende Nähe zum philosophischen Denken zu bescheinigen: Sie seien, aufgrund ihrer besonderen Erfahrungen, zu den gleichen Einsichten gelangt, die die Philosophie, historisch weit später und mit weit geringerer Breitenwirkung, durch ihre Reflexionen gewonnen habe, vor allem zur Einsicht in die Bedeutung der Geschichte in ihrer von aller Naturnotwendigkeit unterschiedenen Kontingenz. Die Überlieferung Israels, die zu einer »Formatio Mensis« geführt hat, innerhalb derer eine besondere Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der Erfahrung gewonnen wurde, erscheint bei solcher Betrachtung wie eine erstaunlich früh entstandene und erstaunlich wirksame »Popularphilosophie«. Damit würde sich, im Rahmen einer Transzentalphilosophie der Gegenwart, eine Weise der Betrachtung wiederholen, die in der Aufklärungszeit verbreitet gewesen ist und den Vorrang Israels vor den »Völkern« darin gesehen hat, das weit später entstandene kritische Religionsverständnis der Philosophen vorbereitet zu haben. Das »erwählte Volk« wäre dann der historische Vorläufer der intellektuellen »Eliten« (deren Selbstbezeichnung nicht zufällig von der selben französischen Wortwurzel »élu« gebildet ist).

Das Bild ändert sich erst dann, wenn die biblische Auffassung von der gottentfremdeten Welt in die Betrachtung einbezogen wird – eine Auffassung, die in den Sündenfallgeschichten des Buches Genesis ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat und den »dunklen Hintergrund« bildet, vor dem der freie Akt der göttlichen »Erwählung« gesehen werden muß. Die »Verblendung«, in der die »Völker« leben, beruht nicht einfach darauf, daß sie in überlieferten Vorurteilen befangen sind, aus denen sie, wenn sie nur die intellektuelle Kraft aufgeklärten Denkens aufgebracht hätten, auch ohne besonderen

Eingriff Gottes hätten befreit werden können; sie ist vielmehr Folge einer Schuld, aus der und deren Folgen die Menschheit sich nicht durch eigene Denk-Anstrengung befreien konnte. Nicht einmal den eigenen »Vätern jenseits des Stromes« wäre eine solche Selbst-Befreiung möglich gewesen, wenn Gott nicht in freiem Entschluß den Vater Abraham »gegriffen« und mit ihm seinen »Bund« geschlossen hätte. »Erwählung« ist im Selbstverständnis der Ekklesia Israel nicht antizipierte Aufklärung, sondern ein von Gott gesetzter Neu-Anfang, der, in der Einheit von Gericht und Errettungsgnade, einer in schuldhafter Selbstverstrickung lebenden Menschheit Wege der Ummkehr aufschließt – beginnend beim »Hause Israel« und sich vollendend darin, daß das so erwählte Volk zum »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden soll⁵¹.

Daraus ergeben sich zwei weitere Legitimationskriterien, nun freilich solche, bei denen das kritische Moment derartiger Kriterien besonders deutlich hervortritt: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sich dessen bewußt bleibt, daß es gemeinsam mit den »Völkern« unter Gottes Gericht steht. Und es gelangt nur dann zu einem angemessenen Verständnis dieser Erwählung, wenn es diese als einen von Gott gesetzten neuen Anfang begreift, der sich im »Segen für alle Sippen des Erdbodens« vollenden soll. Geht das Bewußtsein davon verloren, dann verwandelt sich das Bekenntnis zur ungeschuldeten göttlichen Erwählung in ein Mittel, seinen eigenen Ruhm zu suchen und sich dem Auftrag zu entziehen, auch den Völkern das Heilswirken Gottes zu verkünden. Eine solche Weise, sein eigenes Erwählungsbewußtsein geltend zu machen, entzöge diesem den Grund seiner Legitimität.

Zweites Teilergebnis

Die Ekklesia Israel versteht sich selbst aus einem Wechselverhältnis von Wahlhandlungen: der göttlichen Erwählung eines Volkes aus den Völkern und der antwortenden, von Seiten der Menschen vollzogenen Erwählung eines Gottes aus den Göttern⁵². Daraus folgt für die Eigenart dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft: Ihr Gottesverhältnis beruht nicht auf einer Notwendigkeit

⁵¹ Gen 12,3.

⁵² Vgl. Josua 24,15.

der Natur (wie dies bei den Göttern der Länder und der Sippen der Fall ist), sondern auf der göttlichen und sekundär auf der menschlichen Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.

Bei dem Versuch, den Begriff der »Erwählung« zu deuten, konnte zunächst durch eine allgemeine Strukturanalyse der religiösen Erfahrung gezeigt werden: Der Dialog mit dem Wirklichen und seinem spezifisch religiösen Anspruch schließt stets die Momente der »kosmologischen«, »moralischen« und »existenziellen« Freiheit ein: 1) der kosmologischen Freiheit als der Fähigkeit, wirksame Gegenwortszeichen dessen zu setzen, was von der Gottheit »im Anfang« oder inmitten der Zeit schon gewirkt ist, und so inmitten der Welt einen Neuanfang zu stiften, 2) der moralischen Freiheit, kraft derer der Mensch auf allen eigenmächtigen Dienst an eigensüchtigen Zwecken verzichtet, um zur Selbstlosigkeit des »Bildes« zu finden, d. h. zu der Fähigkeit, dem Wirken des Heiligen in der Welt eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt zu geben, und 3) der existenziellen Freiheit, sein Wesen und seine Würde in dieser Berufung zum Gottesbild inmitten der Welt zu suchen.

Dagegen müssen besondere Bedingungen gegeben sein, wenn diese Freiheit als eine Fähigkeit zu Wahlhandlungen verstanden werden soll. Diese Bedingungen lassen sich auf folgende Weise angeben: Nur auf dem Hintergrund einer universalen Entfremdung der Völker vom wahren Gott gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit den Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahlhandlungen. Der Begriff der »Erwählung«, der für das Selbstverständnis der »Qehillat Jisrael« konstitutiv ist, schließt daher zweierlei ein: daß Gott mit einer Welt, die sich von ihm abgewendet hat, einen neuen Anfang setzen will und diesen Anfang durch die Berufung eines bestimmten Volkes gesetzt hat, und daß dieser neue Anfang dazu bestimmt ist, sich in der »Wegschaffung aller falschen Götter aus allen Landen« zu vollenden.

Israel hat die universale Gott-Entfremdung der Welt durch eine Abfolge von Sündenfall-Geschichten beschrieben, vom Ungehorsam der Stammeltern im Paradies bis zur Errichtung des Turms von Babel. Dabei ist es wichtig festzuhalten, daß in all diesen Sündenfällen nicht ein Verstoß gegen profane Regeln der Moral, sondern eine Perversion des religiösen Aktes zum Ausdruck kommt. Eine Strukturanalyse der religiösen Erfahrung kann diese Perversion der Religion auf folgende Weise beschreiben: Jene Freiheit, die zum religiösen Akt als einem solchen wesentlich gehört, schließt die Gefahr einer Selbst-

Deformation ein, deren deutlichstes Merkmal darin besteht, daß die Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verlorengeht. Deutlichster Ausdruck eines solchen defizienten Gottesverständnisses sind Mythen von der Theogonie, die mit der Entstehung der Welt zusammenfällt, vom Ursprung des Lebens aus dem Tode einer Gottheit und von einem vor aller Erfahrungszeit geschehenen Götterkrieg. Derartige Mythen und die ihnen entsprechenden Kulte leiten die Mitglieder religiöser Überlieferungsgemeinschaften dazu an, in allen Ereignissen der Welt die »ewige Wiederkehr des Gleichen« zu sehen, statt die Menschen in eine zukunftsoffene Geschichte freizusetzen.

Gegen diese Gottesvorstellungen wandte sich die Mythenkritik im entstehenden Europa. Diese Kritik wurde nur möglich, weil (auf je besondere Weise in Ägypten, Persien und Griechenland) Erfahrungen gemacht worden sind, in denen sich zeigte, daß die bestehende Welt allenfalls als das *entstellte* Bild ihrer heiligen Ursprünge verstanden werden kann. Unter dieser Voraussetzung konnte die religiöse Hoffnung sich nicht mehr darauf richten, die bestehende Welt aus ihren Ursprüngen zu erneuern, sondern nur darauf, entweder für das Individuum einen Ausweg aus dieser gott-entfremdeten Welt zu öffnen (Mythen vom Totengericht) oder inmitten »dieser Welt« wirksame Signa prognostica einer »kommenden Welt« aufzurichten (so in der Religion Zarathustras). Im Lichte dieser Hoffnung verstanden, können nun auch die einzelnen Inhalte der Erfahrung ihre bleibende Denkwürdigkeit gewinnen als je konkrete Weisen, den Menschen in eine zukunfts-offene Geschichte einzuweisen.

Der Gesamtkontext, in den alle subjektiven Erlebnisse eingeordnet werden müssen, wenn sie als Inhalte einer objektiv gültigen Erfahrung gelesen werden sollen, gewinnt damit nochmals eine spezielle Gestalt. Die Erfahrungswelt derer, die die Überwindungsbedürftigkeit »dieser Welt« erfahren haben, ist nicht mehr die Welt einer »Wiederkehr des Gleichen«, die aus bedeutungsgleichen, gegeneinander austauschbaren Abbildern dessen besteht, was »im Anfang« geschah (Eliade). Sie ist vielmehr ein Gefüge von Hoffnungszeichen, die der Mensch teils vorfindet, teils selber tätig hervorbringt, um »inmitten dieser Welt« als »Bürger der kommenden Welt« zu leben.

In diesem religionshistorischen Kontext ist auch die besondere Erfahrung zu verstehen, die das Gottesverständnis der Ekklesia Israel bestimmt: die Erfahrung der Herausführung aus Ägypten. Dabei ist

es für die Weise, wie diese Erfahrung verstanden wurde, konstitutiv, daß der »Vorübergang Gottes« dem Erinnerungsfest »Pessach« (»Vorübergang«) den Namen gegeben hat. Und darin liegt zugleich ein Proprium, durch das die Erfahrung Israels sich von anderen unterscheidet, die im werdenden Europa zu einer Kritik an den theogonischen und zugleich kosmogonischen Mythen geführt hat: Israel konnte, seinem Selbstverständnis nach, nur aus Ägypten herausgeführt werden, weil es durch die von Gott selbst angeordnete Schlachtung des Passahlamms vor einem Gottesgericht bewahrt geblieben ist, das »alle Erstgeburt Ägyptens« geschlagen hatte. Deshalb blieb auch für die Zukunft die »Auslösung« der männlichen Erstgeburt durch ein Tieropfer das entscheidende kultische Erinnerungszeichen an die göttliche Rettungstat.⁵³

Das in der Umwelt Israels verbreitete Erstgeburts-Opfer, das seinerseits dazu bestimmt war, den lebenspendenden Tod einer Gottheit abbildhaft zu wiederholen, wurde nun als ein Gericht Gottes verstanden, von dem auch Israel nicht *apriori* ausgenommen war, sondern von dem es nur durch eine von Gott selbst eingesetzte Ersatz-Handlung (die Tötung des Passahlamms) ausgespart worden ist. Damit aber konnte die Herausführung aus Ägypten als die Rettungstat eines Gottes verstanden werden, der mitten im Gericht Heil zu schaffen vermag. Dadurch war dieser Gott als ein Gott des freien geschichtlichen Handelns erkannt und in seiner Unverwechselbarkeit von allen Göttern der Fruchtbarkeit erwiesen, deren verbreitetes Symbol der heilige Stier (das »Goldene Kalb«) gewesen war. Der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, hat sich auf solche Weise zugleich als Richter über die »falschen Götter« und ihre Verehrer erwiesen. Und die neu entstehende Gemeinde derer, die von diesem Gott »mitten aus einem fremden Volk herausgeholt« worden waren, konnte sich selbst als das Vorzeichen einer kommenden, alle Völker umgreifenden Wiederherstellung der wahren Gottesverehrung begreifen.

In einer philosophischen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung konnte gezeigt werden: Erst unter dem Eindruck dieser besonderen Erfahrung gewann auch das »tropologische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, eine ausdrücklich historische Bedeutung: Unter dem Anspruch seines Gottes wird Israel immer neu zu einer »Umkehr« gerufen, durch die es fähig

⁵³ Ex 13,14–16.

wird, auch die Völker zur Abkehr von ihren falschen Götzen und zur Verehrung des wahren Gottes einzuladen⁵⁴. »Ekklesia Israel« ist diejenige Überlieferungsgemeinschaft, die ihre Mitglieder befähigt, im Lichte der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten ihre ganze Geschichte als eine Abfolge immer neuer konkreter Gestalten dieses Auftrags zu begreifen.

Daraus entstand eine neue Leit-Idee für den Aufbau des Gesamtkontextes, in den alle subjektiven Erlebnisse eingeordnet werden müssen, um in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert zu werden. Diese Leitidee lautet: »Einung des Herzens« (Findung der eigenen Identität im Wechsel der Lebenssituationen) durch »Einung des Namens« (Wieder-Erkennen des einen Gottes in der Vielfalt seiner Zuwendungsgestalten). Dieser Gesamtkontext, die »Welt« Israels, erhält ihre Struktur durch die Kategorien »Auftrag« (Mizwah), »Weisung auf einen Weg« (Thorah) und die Hoffnung auf die stets neue Ermächtigung zur »Umkehr« (T'schubah).

Aus diesem Verständnis der Ekklesia Israel sind zugleich kritische Folgerungen zu ziehen: Der Begriff der »Erwählung« einer partikulären religiösen Überlieferungsgemeinschaft ist nur dann mit dem Bekenntnis zu Gottes universaler Herrschaft über alle Völker vereinbar, wenn er die Solidarität dieser partikulären Gemeinschaft mit der ganzen Menschheit nicht ausschließt. Diese Solidarität schließt zwei Momente ein: das gemeinsame Stehen unter Gottes Gericht, sodaß die Erwählten nur durch ein besonderes Eingreifen Gottes vor dem göttlichen Gericht bewahrt werden konnten, und die gemeinsame Hoffnung auf das von Gott gewirkte Heil. Verlöre diese besondere Gemeinschaft das Bewußtsein, unter Gottes Gericht zu stehen, dann schläge das Bewußtsein der Erwählung um in eine »Selbstgerechtigkeit«, die meint, weder der Umkehr noch der göttlichen Errettungsgnade zu bedürfen. Verlöre sie das Bewußtsein davon, daß ihre Erwählung dazu bestimmt ist, einen von Gott selber gewirkten Neu-Anfang zu bezeugen, der sich im Heil aller Völker vollenden soll, dann würde ein solches Erwählungsbewußtsein dazu führen, daß die erwählte Gemeinde sich ihrem Weltauftrag entzieht, statt in allen Wendungen ihrer Geschichte immer neue Gestalten dieses Auftrags zu entdecken.

⁵⁴ Ps 96,3–13; Ps 98, 2–3.