

## D Das Judentum, oder: Die neue Gestalt Israels nach der Babylonischen Gefangenschaft

Das, was wir religionshistorisch »Judentum« nennen, ist das Ergebnis einer tiefen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel, aus der eine neue Gestalt dieser Überlieferungsgemeinschaft hervorging. Es handelt sich nicht, wie zuweilen behauptet wird, um eine ganz »neue Religion«, die an die Stelle der Religion des alten Israel getreten wäre, sondern um Israel in einer neuen Gestalt. Und diese aus der Krise des Exils hervorgegangene Gestalt war alsbald weiteren, tiefgreifenden Krisen ausgesetzt. Die Aufgabe der religiösen Institutionen war es nun, die Kontinuität der Geschichte über derartige Krisen hinweg aufrechtzuerhalten. Und eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie hat auch diese neue Aufgabe aus dem Wechselverhältnis von normativen Erinnerungen und immer neuen Erfahrungen neuer Generationen verständlich zu machen.

1. Der Untergang von Tempel und Königtum und das »Wunder« der Fort-Existenz Israels
  - a) *Die Zerstörung von Samaria und Jerusalem als »horizont-verändernde Erfahrung«*

Mit der Zerstörung Jerusalems ist ein Ereignis eingetreten, an dem der gesamte bisherige Erfahrungskontext der Ekklesia Israel zunächst zerbrach und nur in veränderter Gestalt wiederhergestellt werden konnte. Daß die Ekklesia Israel über diesen drohenden Traditionssbruch hinweg als Überlieferungsgemeinschaft erhalten bleiben konnte, machte eine Deutung nötig, die als geradezu exemplarischer Anwendungsfall und als ausgezeichnete Bewährungsprobe einer Theorie gelten kann, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht. Denn eine solche Theorie kann deutlich machen, auf welche Weise bestimmte Inhalte der Erfahrung die Ge-

samtstruktur des Erfahrungszusammenhangs verändern kann. Deshalb verspricht gerade hier eine solche Theorie einen fruchtbaren Ertrag für die philosophische Einübung in das Verständnis der Ekklesia Israel.

Zunächst nämlich ist die Zerstörung Samarias und Jerusalems für die Ekklesia Israel zum ausgezeichneten Fall einer Paradoxe-Erfahrung geworden, d. h. einer solchen, die sich der »Aufnahme«, dem »Déchesthai« in den bisherigen Erfahrungskontext, widersetzt und ihn dadurch zerbrach. Eine philosophische Theorie der Paradoxe-Erfahrung kann für deren Zustandekommen folgende Bedingungen benennen: »Ein ungeordnetes Bewußtsein wird durch nichts überrascht. [...] Ein Bewußtsein dagegen, das sich über seine eigene Struktur im Unklaren ist, wird durch alles überrascht. ... Nur ein geordnetes und seine Ordnungsprinzipien präzise formulierndes Bewußtsein ist fähig, die paradoxe Qualität des Erfahrenen recht zu ermessen«. Und daraus ist die Folgerung zu ziehen: »Das »alte Denken« macht durch seine Form diejenige Erfahrung vom Paradoxen möglich, die ihrerseits diese alte Form des Denkens für die Zukunft unmöglich macht<sup>1</sup>. »Das Paradoxe ist so in den Erfahrungszusammenhang verwoben, daß es von dem gleichen Denken als wirklich bestätigt wird, vom dem es als unmöglich beurteilt wird. In solcher Beurteilung des Paradoxen aber spricht das »alte Denken« das Urteil über sich selbst<sup>2</sup>. Soll daraus etwas anderes als bloße Verwirrung entstehen, dann muß aus der Erfahrung des Paradoxen das Anschauen und Denken in verwandelter Gestalt hervorgehen. Die Erfahrung des Paradoxen wird dann nicht nur zur horizont-aufsprengenden, sondern zugleich zur horizont-verändernden Erfahrung. Die so verstandene, horizontverändernde Erfahrung aber ist im ausgezeichneten Sinne das, was man »Erfahrung« nennt. »Erfahrung ist die an Inhalten sich vollziehende Verwandlung unseres Denkens im Ganzen«<sup>3</sup>.

Wendet man diese Regel auf die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und Jerusalems an, dann ergibt sich: Für die Ekklesia Israel, aber auch nur für diese, zeigte diese Erfahrung alle Merkmale, durch die eine Paradoxe-Erfahrung bestimmt ist. Paradox, d. h. horizont-aufsprengend, war die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und

<sup>1</sup> R. Schaeffler, Die Wahrheit des Zeugnisses, in: P. W. Scheele und G. Schneider [Hrsg.] Das Christuszeugnis der Kirche, Essen 1970, 162 f.

<sup>2</sup> A. a. O. 166.

<sup>3</sup> R. Schaeffler, Die Vernunft und die Tatsachen, in: Catholica, Jahrg. 42 [1969] 285.

Jerusalems nur für ein Anschauen und Denken, das durch die Erinnerung an das »Gericht über alle Götter Ägyptens« geprägt war, das die Herausführung Israels aus Ägypten möglich gemacht hatte. In diesem Gericht nämlich hatte der Gott Israels sich als der Herr auch über die fremden Völker und ihre Götter erwiesen. Nur so konnte sein Verhältnis zu seinem Volke als Ausdruck einer freien Erwählung verstanden werden. »Denn mein ist die ganze Erde, euch aber habe ich mir erwählt als ein Sondergut«. Dann aber wurden alle Wendungen in der Geschichte Israels (z. B. die Errettung aus der Übermacht der Philister) als immer neue Gestalten der göttlichen Treue zu seiner einmal getroffenen Wahl-Entscheidung deutbar. Die Zerstörung Samarias und Jerusalems und das Ende des davidischen Königiums konnten, in diesem Kontext verstanden, zunächst nur auf zweifache Weise verstanden werden: entweder als Aufkündigung der göttlichen Bundestreue oder als Anzeichen von Gottes Machtlosigkeit gegenüber Assur bzw. Babel und seinen Göttern. In beiden Fällen aber ging der Kontext verloren, in den bisher alle Widerfahrnisse in der Geschichte Israels eingetragen werden konnten, um sie »als Erfahrung zu lesen«. Was bisher als das »Bleibende im Wandel« und als das »Identische im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten« gegolten hatte: die Bundestreue des »Herrn über die ganze Erde«, schien verloren; oder philosophisch gesprochen: Die religiös verstandene Kategorie der »Substanz« war unanwendbar geworden. Und Gleches galt von der Kategorie der Kausalität, religiös verstanden als jene »ermächtigende Macht«, durch die Gott sein Volk zum freien Subjekt seiner Geschichte gemacht hatte, während es jetzt zum bloßen Objekt der Fremdbestimmung durch die Sieger geworden zu sein schien.

Diese Konsequenz ließ sich nur unter einer zweifachen Voraussetzung vermeiden: Die erste dieser Voraussetzungen bestand darin, daß auch noch die neue, paradoxe Erfahrung sich als Ausdruck der universalen Herrschaft des Gottes Israels verstehen ließ, der sich eines fremden Volkes als eines Werkzeugs bediente, durch das er das Gericht über sein sündig gewordenes Volk vollstreckte. Die zweite Voraussetzung aber bestand darin, daß auch dieses Gericht sich als eine, freilich sehr befremdliche, Erscheinungsgestalt der Bundestreue jenes Gottes begreifen ließ, der durch das Gericht sein Volk »reinigt wie das Silber im Schmelzofen«.

Diese beiden Voraussetzungen bildeten zugleich den Kern der Verkündigung der Exilspropheten. »An jenem Tag wird der Herr mit dem Messer, das er jenseits des Stromes gekauft hat, mit dem

König von Assur, euch den Kopf kahlscheren und die Schamhaare abrasieren; auch den Bart schneidet er ab«<sup>4</sup>. Das setzte freilich voraus, daß das Werkzeug des göttlichen Gerichts nicht wußte, daß es vom Gott Israels zu diesem Werk berufen war: »Doch Assur meint es nicht so, sein Herz plant es nicht so. Es spricht: Ich habe es ausgerichtet durch meine Kraft und durch meine Weisheit, denn ich bin klug«<sup>5</sup>. Darum wird das Werkzeug des Gerichts selber gerichtet, sobald es sein Werk getan hat. »Wehe dir, Assur, du Stock meines Zornes, du Knüppel meines Grimms in meiner Hand ... Prahlt denn die Axt gegen den, der mit ihr hackt, oder brüstet die Säge sich vor dem, der mir ihr sägt?«<sup>6</sup>. Und rückschauend vom Gericht über dieses Werkzeug des Gerichts erweist auch die Zerstörung Samarias sich als Teil im göttlichen Heilsplan, der darauf ausgerichtet ist, sein unrein gewordenes Volk zu reinigen. »Ich will dich läutern, mehr als Silber, dich auserwählt machen im Schmelzofen des Elends«<sup>7</sup>. Damit war am Beispiel Samarias eine Deutungsweise gewonnen, die auch nach der Zerstörung Jerusalems angewandt werden konnte, um den Untergang von Stadt und Königtum als eine Phase in der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu begreifen und so die Kontinuität der eigenen Überlieferungsgeschichte wiederzugewinnen.

Erst dadurch wird es möglich, die Götter der Völker, denen diese ihren Sieg über Israel zuschreiben, zu »Nichtsen« zu erklären; nicht sie haben den Verlauf der Ereignisse bestimmt, sondern allein der Gott Israels. Die Völker aber haben, indem sie diesen Göttern zu dienen meinten, die Produkte ihrer eigenen Theoplasia angebetet – zunächst die Produkte ihrer religiösen Einbildungskraft, dann aber die Produkte ihrer Herstellung von Götterbildern. »Der Heiden Götzen sind nur Gold und Silber, ein Gemächte von Menschenhand«<sup>8</sup>. Der Übergang von der ausschließlichen Verehrung eines einzigen Gottes (Monolatrie) zur Behauptung von der Nicht-Existenz anderer Götter (Monotheismus) ist eine Frucht der horizontverändernden Erfahrung, die Israel in der Zerstörung von Samaria und Jerusalem gemacht hat.

Für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel ergibt sich daraus eine bezeichnende Konsequenz: Sie hat das läuternde Gericht Gottes

---

<sup>4</sup> Jes 7,20.

<sup>5</sup> Jes 10,13.

<sup>6</sup> Jes 10,6.

<sup>7</sup> Jes 48,10.

<sup>8</sup> Ps 115,4 = Ps 135,15.

schon durchlitten, das die Werkzeuge dieses Gerichts noch vor sich haben. Sie wird in beiderlei Hinsicht zum »Zeichen unter den Völkern«: Ihr durchlittenes Elend sagt den Völkern das ihnen bevorstehende Gericht an; und ihr Fortbestehen wird auch für die Völker zum Zeichen des Heils, das auch ihnen, im Durchgang durch das Gericht, zugesadcht ist. Darum kann das neue Jerusalem, das der »Rest des großen Entrinnens« aufbauen wird, auch ihnen als Ziel der »Völkerwallfahrt« vor das Auge gestellt werden<sup>9</sup>.

b) *Aufgaben der Überlieferung in der Zeit nach der Babylonischen Gefangenschaft und die Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung«*

Für das Judentum als die neue Gestalt der Ekklesia Israel nach dem Ende der assyrischen bzw. babylonischen Gefangenschaft stellte sich, wie für jede Überlieferungsgemeinschaft, die Aufgabe, ihre neue Situation im Lichte der Überlieferung zu verstehen, aber auch die Inhalte der Überlieferung im Lichte neuer Erfahrungen neu zu deuten. Angesichts des radikalen Einschnitts in der Geschichte der Ekklesia Israel, den die Zerstörung von Samaria bzw. Jerusalem bedeutet hatte, gestaltete sich diese Aufgabe besonders schwierig. Einerseits wurde der Neubeginn als so radikal erlebt, daß, anstelle einer bloß wehmütigen Erinnerung an das Vergangene, das Vergessen zum Gebot der Stunde werden konnte. »Gedenket nicht mehr des Früheren und erinnert euch nicht mehr des Vorigen. Denn siehe, ich schaffe ein Neues<sup>10</sup>. Andererseits sollte Israel in dem Neuen, das nun geschah, nicht das Wirken eines bisher unbekannten Gottes erkennen, sondern die Macht und Herrlichkeit des Einen, der sich »der Erste und Letzte« nannte<sup>11</sup>. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, das sich während der Exilszeit von der Weigerung, fremden Göttern zu dienen, zu der Behauptung von der Nicht-Existenz aller fremden Götter entwickelt hatte, wurde nun zum Grund der Gewißheit, daß die Geschichte Israels, ja die Geschichte der ganzen Welt, über alle Katastrophen und Neu-Anfänge hinweg, eine Einheit bilde. Und der Erweis dieser Einheit der Geschichte wurde vor allem darin gesucht,

---

<sup>9</sup> Jes 2,3.

<sup>10</sup> Jes 43,19.

<sup>11</sup> Jes 44,6.

daß das Frühere auf eine zunächst verborgene Weise die Verheißung des Kommenden schon in sich enthielt.

An früherer Stelle – bei der Beschreibung jener religionshistorischen Krisen, aus denen neue Religionsformen im entstehenden Europa hervorgegangen sind – wurde gesagt: Die Entdeckung, daß die bestehende Welt sich in einem unhaltbaren Zustand befindet, hat die Aufgabe entstehen lassen, inmitten »dieser Welt« als »Bürger der kommenden« zu leben, zugleich aber in der bestehenden Welt die Anticipationsgestalten eines Hoffnungszieles zu entziffern, die die Frommen ihres Weges in die kommende Welt gewiß sein lassen (s. o. S 104 ff.). Das gilt, wie sich gezeigt hat, auch für die Ekklesia Israel. Sie findet in allen Inhalten ihres Gedenkens, aber auch in allen neuen Erfahrungen immer neuer Generationen, jene Treue Gottes bezeugt, dessen »Angesicht mitgeht« und so das »wandernde Gottesvolk« auch auf ganz unvorhersehbaren Wendungen seines Weges der Kontinuität seiner zukunftsoffenen Geschichte gewiß sein läßt. Diese auf Gottes Treue gegründete Einheit der Geschichte ist der umfassende Kontext, in den alle Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse eingetragen werden müssen, um als Erfahrung gelesen werden zu können (s. o. S 140 ff.). Nun aber, in der Erfahrungswelt des Judentums als einer neuen Gestalt der Ekklesia Israel, gewinnen jene Hoffnungszeichen, die es in Geschichte und Gegenwart zu entziffern gilt, den besonderen Charakter eschatologischer Verheißungen. Im Lichte dieser Verheißungen sollen die »Zeichen der Zeit« als Anzeichen der nahe bevorstehenden Vollendung gelesen werden.

So wurde die Befreiung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten und ihre Hineinführung in das ihnen verheiße Land als die vorausweisende Gestalt der Befreiung ihrer Söhne und Töchter aus Assur und Babel und der Erbauung des »neuen Jerusalem« verstanden. Und die Bundeschlüsse mit den Vätern, vor allem der Bundes schluß am Sinai, verwiesen, so verstanden, über sich hinaus auf den »neuen und ewigen Bund«, von dem Jeremija gesprochen hatte. Dieser »neue Bund« setzte den alten nicht außer Kraft, sondern brachte ihn zur Vollendung, und dies durch ein Gesetz, das »in die Herzen der Menschen geschrieben« wurde, sodaß »keiner mehr der Belehrung durch einen anderen bedarf«<sup>12</sup>. Und was von den göttlichen Taten in der Geschichte galt, daß sie nämlich die Verheißung kommender Taten einer nicht mehr überbietbaren Endzeit schon in sich

---

<sup>12</sup> Jer 31,33 ff.

enthielten, das galt auch von den göttlichen Worten. Das einmal gesprochene Wort mußte zugleich als die Verheißung des endzeitlich Kommenden gelesen werden. Darum konnte an der schon zitierten Stelle, an der Gott sich als der »Erste und Letzte« bezeichnet, fortgefahren werden: »Habe ich es nicht vorhergesagt und angekündigt vor euren Ohren? Ihr selbst seid meine Zeugen.«<sup>13</sup>.

Die zentrale Aufgabe der Überlieferung bestand in dieser Situation darin, die normative Erinnerung an Gottes Taten und Worte in der Geschichte so auszulegen, daß sie als Verheißungen des Kommanden gedeutet werden konnten, und damit zugleich Kriterien an die Hand gaben, an denen des Verständnis der Gegenwart sich bewähren mußte. Die Inhalte des gegenwärtigen Erlebens erhielten ihre Stelle in einem Erfahrungs-Kontext, in welchem sie, als »Zeichen der Zeit«, auf eine Zukunft bezogen werden konnten, die durch Gottes Taten und Worte in der Vergangenheit verheißen war. Wer in den Schriften forscht, ohne daraus eine Anleitung zu gewinnen, die es ihm gestattet, die »Zeichen der Zeit« zu deuten, wird nun zum »Toren«, der noch hinter die Alltagsklugheit zurückfällt, die die Anzeichen kommender Witterung zu entziffern vermag<sup>14</sup>.

Die Kategorien von Verheißung und Erfüllung wurden so zu den zentralen Kategorien für den Aufbau eines Kontextes, in welchem die einzelnen Erlebnisse buchstabiert werden mußten, um als Erfahrung gelesen zu werden. Daraus freilich entstand ein besonders schwer lösbares Methodenproblem. Die Anwendung der Kategorien von Verheißung und Erfüllung auf überlieferte Texte leitete dazu an, in diesen Texten eine Bedeutung zu entdecken, die deren ersten Hörern und Lesern noch verborgen war. Diese hatten in diesen Texten nicht die Vorhersage einer Zukunft, sondern die gegenwärtige Zuwendung Gottes bezeugt gefunden. Daraus entstand für die neuen Leser, die das »Ende der Tage« nahe glaubten, die Gefahr, den »historischen« Sinn der Texte zugunsten des »allegorischen« zu vernachlässigen. Was an diesen Texten zur Zeit ihrer Entstehung verstanden werden konnte, erschien, so verstanden, eher als die Verhüllung eines Bedeutungsgehalts, der erst zur Zeit des nahe bevorstehenden Endes erkennbar wurde. Daraus aber ergab sich nicht nur ein Problem für die gelehrte Schriftauslegung, sondern vor allem eine Gefahr für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel. Denn das Bekenntnis zu dem

---

<sup>13</sup> Jes 44,8.

<sup>14</sup> Vgl. Mt 16,1–7.

einen Gott, der »der Erste und der Letzte« ist, verlangte ein Verständnis der Geschichte, in der der gleiche Gott zu jedem Zeitpunkt sich den Menschen zugewandt hat, den Vätern nicht weniger als ihren spätesten Söhnen und Töchtern. Und dieses Verständnis der Geschichte mußte verlorengehen, wenn eine Auslegung der Worte und Taten Gottes sich darauf ausrichtete, in ihnen nichts anderes als eine Verheißung zu finden, die als solche den Früheren noch verborgen geblieben wäre. Versuche einer solchen Auslegung sind immer wieder in der jüdischen Geschichte unternommen worden, am deutlichsten in der »Kabbalah«, deren Ursprünge bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurückreichen und dort u. a. in manchen der »Qumran-Texte« bezeugt sind. Schon jetzt aber darf darauf hingewiesen werden, daß die bei manchen christlichen Vätern leitende Vorstellung »Novum in Vetere latet [!], Vetus in Novo patet« die Neigung begünstigt hat, die heilschaffende Zuwendung Gottes zu *jeder* Generation der Geschichte Israels zu einem bloß verschlüsselten »Vorzeichen« abzuwerten, das erst die *letzte* Generation zu entziffern vermag, die dem Ende der Tage nahe ist.

Ein für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel dringliches Problem bestand also darin, wie der Verheißenungs-Charakter des Früheren mit der Kostbarkeit jeder Stunde in der Geschichte Israels zusammenzudenken sei, weil jede dieser Stunden auf unverwechselbare und zugleich bleibend denkwürdige Weise die Stunde der Begegnung mit dem einen und stets gleichen Gott gewesen ist. Nicht das Begriffspaar »Verhüllung/Enthüllung«, sondern der an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Begriff der »antizipatorischen Präsenz« scheint geeignet, den Verheißenungsscharakter jeder historischen Stunde mit der ungeteilten Heilsgegenwart Gottes zusammenzudenken. Nur so wird es zugleich möglich, den »Sensus historicus« der Überlieferungszeugnisse mit ihrem »Sensus allegoricus« zu versöhnen, d. h. mit dem in jedem dieser Zeugnisse implizierten Impuls, sie in jeder neuen Stunde neu zu lesen. Das im Neuen Testament überlieferte Jesuswort, Abraham habe den Tag des Messias gesehen und sich gefreut, geht (nach einem Hinweis, den ich Jakob Petuchowski verdanke) vermutlich auf ein Lied zurück, das zum Fest »Gesetzes Freude« gehört, und gibt im Kontext dieses Liedes der Überzeugung Ausdruck, daß jeder der Väter und unter ihnen vor allem Abraham auf antizipatorische Weise ein Zeitgenosse der Vollendung gewesen ist: Am Festtag »Gesetzes Freude« sind die frühesten Väter mit ihren spätesten Söhnen und Töchtern zu einer ein-

zigen Festversammlung vereint. Die Identität des einen Gottes hebt, so verstanden, die Differenz der historischen Stunden nicht auf, verleiht aber jeder von ihnen und damit jedem Zeugnis aus der Geschichte eine bleibende Denkwürdigkeit, deren Eigenart freilich in jeder neuen Stunde neu entdeckt werden muß.

c) *Der Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik*

An früherer Stelle wurde deutlich: Es bedurfte der Wirksamkeit besonderer charismatischer Diener an der Überlieferung, wenn es gelingen sollte, die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und Jerusalems nicht zu einer horizont-zerstörenden, sondern zu einer horizont-verändernden Erfahrung werden zu lassen und in diesen neuen Erfahrungs-Horizont die alte Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten gemeinsam mit der neuen Erfahrung von der Fortexistenz Israels auch nach dem Verlust von Tempel und Königum aufzunehmen. Die Anleitung dazu, einen solchen Erfahrungshorizont aufzubauen, ist die Aufgabe der Exils-Propheten gewesen. Nun aber hat sich gezeigt: Für diesen neuen Erfahrungs-Horizont sind die Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung« konstitutiv. Diese finden sich schon in den Texten der Exilspropheten, z. B. an der schon erwähnten Stelle bei Deutero-Jesaja. Aber jene Auffassung von der Geschichte, die in diesen Kategorien impliziert ist, wurde erst entwickelt, als die Prophetie in die Apokalyptik überging.

Den Anlaß dazu bot die gleiche Erfahrung, von der auch die Exils-Propheten ausgegangen waren, die Zerstörung von Stadt, Tempel und Königum, und die von den Propheten dafür gegebene Deutung, diese Katastrophe sei ein Gericht gewesen, zu dessen Vollstreckung Gott sich der Heidenvölker bedient habe. Der weiterführende Gedanke, der den Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik bildete, besagte nun: Diese Indienstnahme der Völker und ihrer Könige für das Gericht Gottes über ein ungetreues Volk war der Inhalt eines göttlichen »Ratschlusses«, der geheim gehalten werden mußte, um sein Ziel zu erreichen. Hätte Nebukadnezar gewußt, daß er mit der Eroberung Jerusalems den Willen des Gottes Israels vollstreckt, dann hätte er sich dafür nicht zur Verfügung gestellt, weil er dann zugleich gewußt hätte, daß die »Zuchtrute« verbrannt werden wird, wenn sie ihren Dienst getan hat. Erst »am Ende der Tage« konnte dieser »geheime Ratschluß« den Völkern und ihren Königen durch die dazu erwählten Zeugen offenbar gemacht werden. Darum gehört das Auf-

treten des Apokalyptikers selbst zu den Anzeichen dafür, daß das »Ende der Tage« nahe ist.

Diese Überzeugung, daß dieses Ende der Tage nahe herbeigekommen sei, entsprang zunächst der Erfahrung Israels, jenes Gottesgericht schon durchlitten zu haben, das den Völkern noch bevorsteht; zugleich aber wurde diese Überzeugung zum Rechtfertigungsgrund dafür, den bisher geheimgehaltenen Gottesplan nun auch den Fremdvölkern kundzumachen. In diesem Bewußtsein konnte Daniel die Aufgabe übernehmen, sich vom König der Babylonier zum »Obersten der Sterndeuter« einsetzen zu lassen<sup>15</sup>, freilich nahm er diesen Auftrag nur an, nachdem er durch seine Traumdeutungen bewiesen hatte, daß ihm, im Gegensatz zu den »Weisen und Sterndeutern« der Babylonier, der geheime Ratschluß Gottes bekanntgemacht worden sei<sup>16</sup>.

Damit aber verändert sich auch das Verhältnis Israels zu den Fremdvölkern. Indem der Apokalyptiker kraft seines besonderen Auftrags, auch die Heiden dazu befähigt, die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, macht er ihnen zugleich deutlich, daß auch sie ihre Geschichte nur begreifen, wenn sie darin das Wirken des Gottes erkennen, den sie bisher nicht kannten. Da aber dieser Gott, auf eine ihnen zunächst verborgene Weise, auch ihr Geschick in seinen Händen gehalten hat, werden sie zugleich lernen, sogar ihre bisherige Verehrung fremder Götter als Ausdruck eines Suchens nach dem für sie bisher »unbekannten Gott« zu begreifen. Auf solche Weise konnten jüdische Gelehrte in der Zerstreuung das Gespräch mit den hellenistischen Philosophen suchen, um ihnen zu zeigen, daß all ihre »Liebe zur Weisheit« erst durch das Studium der Thorah an ihr Ziel gelangen kann. Wie Daniel der »wahre Sterndeuter« gewesen ist, so war Mose der »wahre Philosoph«, und die Philosophie der Völker ist ein bloß tastender Versuch gewesen, zu entdecken, was ihnen nur durch die Auslegung der Thorah bekanntgemacht werden kann. (Auf die Bedeutung dieses Gesprächs zwischen dem jüdischen Rabbi und dem griechischen Philosophen für die Entstehung der Theologie ist an früherer Stelle schon hingewiesen worden, s.o. S 147 ff.). Es liegt ganz auf der Linie dieser Tradition, wenn Jesus im Johannesevangelium zu der Samariterin sagt. »Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen«<sup>17</sup>, oder wenn Paulus zu den Athenern

<sup>15</sup> Dan 2,48.

<sup>16</sup> Dan 2,27 ff.

<sup>17</sup> Joh 4,22.

sagt: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch«<sup>18</sup>. Solchen neutestamentlichen Formulierungen scheint eine geprägte Form jüdischen Sprechens aus der Zeit des Zweiten Tempels zugrundezuliegen, die das nach-exilische Verständnis vom Verhältnis Israels zu den Völkern zum Ausdruck bringt.

An der Gestalt des Daniel wird nicht nur der Übergang von der Exils-Prophetie zur Apokalyptik deutlich, sondern auch der neue Kontext, in den die Ekklesia Israel nun alle ihre Erlebnisse einordnete, um sie »als Erfahrung lesen« zu können. Alle Widerfahrnisse, denen diese Ekklesia in ihrer leidvollen Geschichte ausgesetzt war, aber auch die Ereignisse in der gesamten Geschichte der Völker und ihrer entstehenden und wieder vergehenden Königreiche, wurden nun als »Zeichen« verstanden, an denen mit wachsender Deutlichkeit der göttliche Ratschluß abzulesen war. Und der Rückblick in die Vergangenheit wurde zur Schule, in der gelernt werden konnte, in der jeweiligen Gegenwart »die Zeichen der Zeit« zu erfassen und zu verstehen. Erst im Lichte der so gedeuteten Gegenwart konnte die Vielfalt der überlieferten Zeugnisse von den Erfahrungen früherer Generationen dem einen, umfassenden Gesamtzusammenhang eingeschrieben werden, in welchem auch sie sich als Phasen in der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes verstehen ließen. Im Lichte dieser Deutung aber veränderte sich das Verständnis der Zeit. Erst jetzt wurden »die Zeiten« zu Abschnitten der einen, auf ein vorgegebenes Ziel hin verlaufenden Zeit.<sup>19</sup>.

### d) Die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts

Die veränderte Struktur des Erfahrungshorizonts, der aus der »horizont-verändernden Erfahrung« der Zerstörung von Stadt, Tempel und Königtum und aus der weiteren Erfahrung von der Fortexistenz der Ekklesia Israel im Durchgang durch diese Katastrophe hervorging, hat erst durch die Deutung der Apokalyptiker seine dauerhafte Gestalt gewonnen. Die besondere Struktur dieses Kontextes wird an der Eigenart der Anschauungsformen und Begriffe ablesbar, insbesondere an der Anschauungsform der Zeit, am Begriff des Bleibenden im Wandel und des Wesens in den wechselnden Gestalten seines

---

<sup>18</sup> Apg 17,23.

<sup>19</sup> Zur Bedeutung der Apokalyptik für die entstehende Geschichtsphilosophie in Europa vgl. R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, <sup>1</sup>1971, <sup>2</sup>1980, <sup>4</sup>1991.

Erscheinens (der Kategorie der Substanz) und am Begriff jener Gesetzmäßigkeit, die die Vielfalt der Ereignisse zur geordneten Einheit eines Geschehnis-Zusammenhangs verbindet (der Kategorie der Kausalität).

Wird die Geschichte am Leitfaden der Begriffe von »Verheißung« und »Erfüllung« gedeutet, und wird das Verhältnis zwischen beiden auf Gottes Treue zurückgeführt, dann gewinnt die Zeitanschauung eine besondere Gestalt. Erst jetzt wird sie als die eine, allumfassende Ordnung aller Ereignisse begriffen, und zwar primär der unvorhersehbaren Ereignisse der Geschichte, nicht der gesetzmäßig-notwendigen Ereignisse des Naturgeschehens. Erst im Judentum entstehen deshalb die Versuche einer »absoluten Chronologie«, in die auch die Geschehnisse in der Geschichte der fremden Völker eingetragen werden kann. Diese Zeit aber ist, im Unterschied vom Zeitverständnis der »Völker«, endlich, ja ihr Ende steht nahe bevor und verleiht der jeweils gegenwärtigen Stunde eine besondere Kostbarkeit. Die Auffassung von einer linearen und zugleich endlichen Zeit, die von einem Anfang zu einem Ziele läuft, ist erst durch den Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik möglich geworden.

Innerhalb der so verstandenen Zeit kommt es darauf an, die »Stunde« nicht zu versäumen. Wer die »Zeichen der Zeit« nicht erkennt, gerät in die Gefahr, jene heilbringende Anrede Gottes zu überhören, die den Hörer dazu einlädt, »Anteil an der kommenden Welt« zu gewinnen. Zugleich aber erweist sich in der Rückschau auch jeder vergangene Augenblick transparent für die gleiche heilschaffende Zuwendung Gottes, und zwar nicht nur für die gott-gewirkten Ursprünge (das gehört zu den allgemeinen Eigenschaften der religiös erfahrenen Zeit), sondern auch und vor allem für die antizipatorische Real-Präsenz der Vollendung. Wer an der kommenden Welt Anteil gewinnt, wird dort zugleich allen früheren Generationen wiederbegegnen, denen Gott sich auf je besondere Weise zugewandt hat, und so »mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen«. In der eschatologischen Zukunft versammeln sich »die Zeiten« zu einer einzigen Gegenwart.

Die Kategorie der Substanz, der Begriff des Bleibenden im Wandel und des Wesens im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten, leitet nun dazu an, in allen Worten und Taten Gottes an seinem Volk, ja an der ganzen Menschheit, die immer neue Zusage des kommenden Heils ausgesprochen zu finden. Dieses Verheißungswort ist in allen Tat- und Wort-Offenbarungen Gottes ausgesprochen worden, auch

wenn seine volle Bedeutung erst »am Ende der Tage« hervortreten wird. Die jüdische Mystik, deren Ursprünge schon bis in das vorchristliche »Buch der Jubiläen« zurückreicht, hat dieses Verständnis des Bleibenden im Wandel in dem Gedanken zum Ausdruck gebracht, allen Geschöpfen, die durch Gottes Wort geschaffen sind, seien die Buchstaben des göttlichen Namens eingeschrieben, der dem Mose am Brennenden Dornbusch offenbar gemacht worden ist und dennoch für diese ganze Weltzeit der »abgetrennte«, unaussprechliche Name (Schem mephorasch) bleibt und erst am Ende der Tage ausgesprochen werden kann<sup>20</sup>. Aber auch außerhalb des speziell mystischen Verständnisses machte das Begriffspaar »Verheißung – Erfüllung« es nötig, in immer neuen Situationen die Zeugnisse der Überlieferung neu zu lesen, um ihnen die eine, bleibende und dem Bundesvolk Bestand gewährende Verheißung zu entnehmen, in deren Licht die Gegenwart verstanden werden mußte.

Damit aber verändert sich auch das Verständnis von Kausalität. Die Entscheidungen über den Verlauf der Geschichte stehen allein in Gottes Hand; er bedient sich zur Verwirklichung seines Ratschlusses gleichermaßen der Einsichtigen und der Toren, der Frommen und der Frevler. Was später die Theologen die »Allein-Ursächlichkeit« des göttlichen Heilswirkens nennen, ist in dieser Geschichtsdeutung der Apokalyptiker begründet. In dieser Hinsicht vollzieht sich, nach diesem neuen Verständnis, Gottes weltmächtiges Wirken nicht mehr als freimachende Freiheit, die den Menschen zu einer eigenverantwortlichen Gestaltung seiner Lebensverhältnisse tauglich macht, sondern als die Realisierung eines Plans, dem die Menschen gerade durch ihre Unwissenheit und auch durch ihre bösen Absichten dienen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die törichten und bösen Menschen dem göttlichen Gericht verfallen. Aber es schließt ein, daß keine menschliche Torheit und Bosheit der göttlichen Geschichtslenkung widerstehen kann.

- e) *Die neue Bedeutung der »Schriftgelehrsamkeit« und ein neues Organ der Überlieferung: der Rabbi*

Wird die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft am Leitfaden der Begriffe »Verheißung« und »Erfüllung« erzählt, dann macht dies

---

<sup>20</sup> Vgl. Gershom Scholem, Studien zur jüdischen Mystik, Judaica 3, Frankfurt a. M. 1950, 17 ff.

eine stets neue »relecture« der überlieferten Zeugnisse nötig, weil sich nicht nur der »Verheißungsgehalt« vergangener Ereignisse, sondern auch der »Verheißungsgehalt« solcher Zeugnisse immer neu darin bewähren muß, daß er es möglich macht, in der Gegenwart die »Zeichen der Zeit« zu erkennen. Aus dieser Aufgabe wird es verständlich, daß der Stand der »Schriftgelehrten« zur Zeit des Zweiten Tempels eine früher so nicht gekannte Bedeutung für die jüdische Überlieferungsgemeinschaft gewann.

Der jüdische Rabbi – ein Organ der Überlieferung, das in dieser Form erst zur Zeit des Zweiten Tempels auftritt – ist Inhaber eines besonderen Amtes innerhalb der Ekklesia Israel. Er hat in anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften zwar Analogien, aber kein Äquivalent. (Die vergleichbare Stellung des Rechtsgelehrten im Islam erklärt sich wohl daraus, daß die Ekklesia Israel in mancherlei Hinsicht zum Vorbild für die islamische »Umma« geworden ist.) Darum ist in denjenigen Teilen der hier vorgelegten Untersuchung, die sich mit religiösen Traditionen und Institutionen im Allgemeinen befaßt haben, von diesem besonderen Stand nicht die Rede gewesen. Denn er unterscheidet sich von jenen Spezialisten der Interpretation und hermeneutischen Argumentation, die in vielen Überlieferungsgemeinschaften vorkommen, durch eine besondere rituelle Form der Amts-Übertragung. Darum sollen im Folgenden, durch Vergleich mit anderen Überlieferungsgemeinschaften, die Eigenart dieses besonderen Amtes und die Voraussetzungen für seine Entstehung wenigstens kurz skizziert werden.

#### a) Die Eigenart des jüdischen Rabbinats

Auch in solchen Gemeinschaften, deren wichtigste Ämter erblich sind, gibt es nicht nur Charismatiker, die sich auf eine unmittelbare Beauftragung durch Gott berufen, sondern auch Träger von Funktionen, die ihnen auf andere Weise als durch den Erbgang übertragen werden, vor allem durch Ernennung (von seiten der übergeordneten Autorität) oder durch Wahl (von seiten derer, denen der künftige Funktionsträger dienen soll). In religiösen Gemeinschaften tritt als dritter Modus der Loswurf hinzu, durch den die Gottheit befragt werden soll, wem sie eine bestimmte Aufgabe und die dazu erforderliche Vollmacht übertragen will. Alle drei Verfahren gestatten mannigfache Formen der Kombination, etwa die Wahl aus einem von der übergeordneten Autorität bestimmten Kandidatenkreis, die Ernennung aus einem Kreis vorher gewählter Kandidaten, aber auch den

Loswurf, der zwischen mehreren vorher gewählten Kandidaten entscheidet. Derartige Kombinationen von Wahl und Loswurf sind etwa aus der Verfassung der Athener bekannt. Wo aber Ernennungen und Wahlen stattfinden, wird die Entscheidung vom Urteil über die Qualifikation der Kandidaten abhängen, so beispielsweise dann, wenn ein König nach geeigneten Personen Ausschau hält, die er zu Beratern ernennen und denen er bestimmte Entscheidungs-Vollmachten übertragen will, aber auch dann, wenn einem Wahlgremium Kandidaten zur Auswahl vorgestellt werden. Dann spielt für die Übertragung solcher Ämter der Nachweis spezieller Kenntnisse und Fähigkeiten eine wichtige Rolle, die teils durch Ausbildung, teils durch einschlägige Erfahrung erworben worden sind.

All dies gilt auch für religiöse Überlieferungsgemeinschaften. Auch hier wird ernannt, gewählt und nach Qualifikationen gefragt. Und auch hier ist der Nachweis, bei einem bestimmten Meister die entsprechenden Kenntnisse erworben und unter seiner Anleitung einschlägige Erfahrungen gemacht zu haben, für die Wählenden und Ernennenden eine wichtige Entscheidungshilfe. Besonders wichtig wird dieser Nachweis dann, wenn innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft bestimmte Schriften kanonische Geltung besitzen, d. h. als traditionsbegründend gelten und zugleich als Kriterien zur Beurteilung der Tradition anerkannt sind. Dann nämlich müssen sich bestimmte Formen der Überlieferung, die sich herausgebildet haben, durch ihre Übereinstimmung mit derartigen kanonischen Schriften als legitim ausweisen (s. Band I, 2. Teilerg., S 320 ff. u. 3. Teilerg., S 389 ff.). Der Gebrauch solcher kanonischer Schriften setzt deren Auslegung voraus; und zur Abwägung divergierender Auslegungs-Vorschläge müssen Argumentationsverfahren entwickelt werden. Weil aber dazu besondere Kenntnisse und Fertigkeiten erforderlich sind, bildet sich innerhalb solcher religiöser Überlieferungsgemeinschaften die Sondergruppe der Auslegungs- und Argumentations-Spezialisten heraus, die später »Schriftgelehrte« oder, vor allem im Christentum, »Theologen« genannt werden – ein nicht-erbliches, aber für die Überlieferungsgemeinschaft unentbehrliches Amt<sup>21</sup>.

Einen wichtigen, in der Religionsgeschichte nicht sehr häufig

---

<sup>21</sup> Zu den Bedingungen, unter denen innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften diese besondere Gruppe entstehen kann, vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, 223 ff.

vollzogenen Schritt in der Geschichte dieser Gruppe von Amtsträgern stellt es nun dar, wenn ein Lehrer oder eine Gruppe von Lehrern den Schülern nicht nur die notwendigen *Voraussetzungen* zur Erfüllung dieser Aufgabe vermittelt und dies erforderlichen Falles durch ein mündliches oder schriftliches Zeugnis bescheinigt, sondern den Anspruch erhebt, auch die *Vollmacht* zur Ausübung dieses Dienstes zu übertragen, und wenn sie für diesen eigenen Akt der Übertragung die Anerkennung der religiösen Überlieferungsgemeinschaft findet. Der neu entstandene Stand der »Schriftgelehrten« gewinnt damit das Recht zur Selbstergänzung. (Däß in Europa seit dem Mittelalter die Universitäten dieses Recht in Anspruch nehmen, erklärt sich wohl daraus, daß sich die »Büchergelehrten« in mancherlei Hinsicht am Vorbild des Rabbi orientierten, der »im Gesetz des Herrn forscht bei Tag und bei Nacht«.)

Eine solche Übertragung der Vollmacht setzt in der Regel voraus, daß sie in einem rituell geregelten, für die Gemeinschaft eindeutigen Akt vollzogen wird. Die Schriftgelehrten in Israel haben diesen Schritt vollzogen und übertrugen nun ihr Amt vom Lehrer auf den Schüler durch einen eigenen Ritus, vor allem durch Gebet und Handauflegung vor Zeugen. Auf solche Weise ist in der Ekklesia Israel in der Zeit des Zweiten Tempels das Rabbinat als ein eigenes, selbständiges Amt entstanden. Der Rabbi ist weder König noch Priester, sondern gewinnt seine Funktion durch die »Kette der Handauflegungen«, die sich gewöhnlich auf ein besonders angesehenes Schulhaupt zurückführt.

### β) Historische Voraussetzungen seines Entstehens

Es waren nun besondere historische Bedingungen, unter denen dieses Amt innerhalb der Ekklesia Israel seine herausragende Bedeutung erlangt hat: Eine wichtige Voraussetzung bestand in der »Kult-Zentralisation«, die in den Königsbüchern der Bibel mit dem Namen des Königs Josia verbunden wird, auch wenn Ansätze dazu vermutlich weiter zurückreichen. Der Tempel in Jerusalem wurde zur einzigen legitimen Stätte des Opferkultes erklärt – allem Anschein nach um gewissen Gefahren der Religionenvermischung entgegenzutreten, die sich an anderen »heiligen Stätten« im Lande eingeschlichen hatten. Damit verloren zugleich auf dem flachen Lande die Priester ihre Bedeutung und wurden dafür nur in recht bescheidenem Ausmaße dadurch entschädigt, daß ihnen das Recht eingeräumt wurde, reihum am Tempel in Jerusalem gewisse gottesdienstliche Funktionen aus-

zuüben<sup>22</sup>. Für das »Volk auf dem Lande« (am ha-arez) hatte dies zur Folge, daß sie nur unter erschweren Bedingungen, durch eine Reise nach Jerusalem, einen Priester aufsuchen konnten, um die Weisung Gottes (Thorah) zu erfragen. Ihr Gottesdienst war nun ein opferloser und priesterloser Lese- und Gebetsgottesdienst geworden. Und da der Versammlungsleiter dieser gottesdienstlichen Versammlung (»Rosch ha-Knessiah« – »Synagogenvorsteher«) gewöhnlich nicht über eine spezielle Schrift-Gelehrsamkeit verfügte, blieb das »Volk auf dem Lande« ohne ausreichende Unterweisung. Diese Lücke wurde durch den, oft von Ort zu Ort ziehenden, Rabbi geschlossen. Ihm legte man nun Zweifelsfragen über die Auslegung der kanonischen Texte und der darin enthaltenen göttlichen Weisung vor<sup>23</sup>. Und in Jerusalem wurden sie, neben den Priestern, zu sachkundigen Mitgliedern des »Hohen Rates«<sup>24</sup>.

Weit wichtiger als für die jüdische Landbevölkerung in Palästina wurde das Rabbinat für die Juden in der Zerstreuung. Sie konnten selbst in der Zeit, in der der Zweite Tempel stand, nur mit großer Mühe und zumeist nur einmal oder wenige Male im Leben zu den großen Festen nach Jerusalem pilgern, so bedeutend diese Wallfahrt auch gewesen ist<sup>25</sup>. Der Regelfall für das Diaspora-Judentum war, daß ein Rabbi als Gesetzeskundiger befragt wurde, nicht identisch mit dem Synagogenvorsteher, auch kein Priester, aber in größeren Gemeinden mehr und mehr zum festen Amtsträger werdend. Aus dem Wander-Rabbi war der Gemeinde-Rabbiner geworden. Und entsprechend stieg in der Diaspora die Bedeutung der großen Rabbinenschulen. Sammlungen rabbinischer Schriftauslegungen wurden, neben der Bibel, zu der wichtigsten Mitteln, die jüdische Lehre (Talmud) überlieferungsfähig zu erhalten. Das Studium der Lehre, nun verstanden als das Studium der Zeugnisse solcher Schrift-Gelehrsamkeit, wurde zur Pflicht nicht nur für angehende Rabbiner, sondern

<sup>22</sup> Vgl.dazu im Neuen Testament den Bericht über Zacharias, der, obgleich er nicht in Jerusalem wohnte, durch Loswurf dazu bestimmt wurde, bei einer bestimmten Gelegenheit in Jerusalem das Rauchopfer darzubringen – Luk 1,5 f.

<sup>23</sup> Vgl dazu im Neuen Testament die an Jesus gerichteten Fragen: »Rabbi, welches ist das große Gebot im Gesetz?« – Mt. 22,36 – oder »Rabbi, was muß ich tun, um das ewige Leben zu haben?« – Luk 10,25.

<sup>24</sup> Daher im Neuen Testament die Redewendung. »Da versammelten sich die Hohen Priester und Schriftgelehrten« – Mt 26,3 et alibi.

<sup>25</sup> Vgl. im Neuen Testament die Bemerkung: »Es waren aber in diesen Tagen Juden in Jerusalem ... aus allen Völkern unter dem Himmel ... Parther, Meder, Elamiter ... – Apg. 2,5 ff.

für jeden Juden. Neben der regelmäßigen Mitfeier des Gottesdienstes wurde der jahrelange Besuch eines »Lehrhauses« zum wichtigsten Mittel jener »Formatio Mantis«, die nötig war, um normative Erinnerungen und gegenwärtiges Erleben zum einen Kontext der Erfahrung zu verknüpfen.

Durch diese Entwicklung wurde die Ekklesia Israel befähigt, auch die Zerstörung des Zweiten Tempels zu überleben. Die Legende, wonach während der Belagerung Jerusalems durch die Römer ein Rabbi namens Jochanan, in einem Sarg versteckt, aus der Stadt gebracht wurde, um nach der Zerstörung der Stadt an der »Synode von Jamnia« teilzunehmen, bringt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß das Rabbinat es gewesen ist, das nach dem Ende des Tempel-Dienstes die Sammlung des »Restes für ein großes Entrinnen« übernehmen konnte. Die göttlichen Gaben von Thorah und T'schubah, von Zuspruch der göttlichen Weisung und von Aufruf zur Umkehr, blieben so der Ekklesia Israel erhalten und bestimmten weiter die Weise, wie sie ihren Auftrag und ihre Geschichte verstehen konnte.

Während der Zeit des Zweiten Tempels aber fiel der rabbinischen Schriftauslegung eine besondere Aufgabe zu: In den schweren inneren und äußeren Krisen, denen sich das Judentum in dieser Periode seiner Geschichte ausgesetzt sah, mußten aus der Auslegung biblischer Zeugnisse Kriterien gewonnen werden, um den erhofften »Wiederhersteller Israels« von »Verführern des Volkes« zu unterscheiden. Und ein besonders wichtiges Kriterium bestand darin, herauszufinden, ob auf eine bestimmte Person, von der die Wiederherstellung Israels erhofft wurde, die Verheißungen zutreffen, die sich aus den biblischen Zeugnissen erheben lassen. Diese Fragestellung lag, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, auch den Konflikten Jesu mit den »Schriftgelehrten« zugrunde.

## 2. Das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und die neu aufbrechenden Krisen seiner Geschichte

### a) *Das »Neue Jerusalem« und der »Neue Bund«: Die Erwartung ihrer Unzerstörbarkeit und ihre Enttäuschung*

Das »Judentum« ist nicht einfach das Fortleben eines der zwölf Stämme Israels, des Stammes Juda, nach den Katastrophen von 722 (Zerstörung Samarias durch die Assyrer) und 586 (Zerstörung Jerusalems

durch die Babylonier). Es ist eine neue Gestalt der »Ekklesia Israel« als ganzer, der auch Teile der übrigen Stämme Israels angehörten, vor allem der Stamm Benjamin, aber auch Teile der Nordstämme im erst jetzt so genannten »Galiläa« und eine Vielzahl verstreuter Gemeinden »unter allen Völkern unter dem Himmel«. Und diese neue Gestalt ergab sich aus dem doppelten Bewußtsein: daß der Untergang beider Königreiche von »Juda« (mit der Hauptstadt Jerusalem) und »Israel« (mit der Hauptstadt Samaria) Ausdruck eines göttlichen Gerichts über ein »ungetreu« gewordenes Gottesvolk gewesen sei, und daß ein »Rest des Entrinnens« dieses Gericht aufgrund einer besonderen göttlichen Erhaltungsgnade überlebt habe, während das gleiche Gericht den »Heidenvölkern« noch bevorstehe.

Die Rückkehr eines Teiles der Verbannten in die alte Heimat, der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, beschrieben in den Büchern Esra und Nehemija, konnte deswegen nicht als einfache Wiederherstellung des früheren Zustands begriffen werden, sondern wurde als etwas »Neues«, ja »Unerhörtes« verstanden, das Gott »im Angesicht aller Heidenvölker« gewirkt habe<sup>26</sup>. Das wiedererbaute und in diesem Sinne »zweite« Jerusalem und in ihm der »zweite Tempel«, ihrer *Erscheinungsgestalt* nach bescheidener als das »erste Jerusalem« und der »erste Tempel«<sup>27</sup>, trugen nun ihrem *Bedeutungsgehalt* nach die Verheißung ewigen Bestandes an sich, weil das Feuer des Gerichts schon hinter ihnen lag. Ein zweites Gericht über das neue Jerusalem galt nun als ebenso ausgeschlossen wie eine zweite Sintflut über die ganze Welt<sup>28</sup>. Darum galt der neue Tempel im neuen Jerusalem zugleich das als Zeichen eines »neuen Bundes«, der im Unterschied zum alten nie mehr gebrochen werde und deswegen auch nie wieder zum Rechtsgrund eines göttlichen Gerichts werden könne<sup>29</sup>.

Nun kann es als eine allgemeine Regel der Religionsgeschichte gelten: Je mehr eine bestimmte religiöse Überlieferung dazu führt, eine bestimmte gegenwärtige oder nahe bevorstehende Lebensgestalt der Überlieferungsgemeinschaft »eschatologisch aufzuwerten«, d.h für die unüberbietbare Weise zu halten, wie ein »Letztes« inmitten

---

<sup>26</sup> Von den Königen dieser Völker wird deshalb gesagt: »Was sie nie gehört haben, das sehen sie nun« Jes. 52,15.

<sup>27</sup> Vgl. Esra 3,12.

<sup>28</sup> Vgl. Jes. 54,9–14.

<sup>29</sup> Vgl. Jer 31, 31–34.

der Geschichte gegenwärtig wird, desto anfälliger wird eine solche religiöse Überlieferung für Krisen. Diese ergeben sich, wenn neue Erfahrungen dieses Bewußtsein erschüttern, die Vollendungsgestalt des Verhältnisses zu Gott oder dem Heiligen schon erreicht zu haben.<sup>30</sup> Solche Krisen brachen nun in der Geschichte des Judentums auf und erzwangen erneut eine Re-Interpretation der gesamten Geschichte der Ekklesia Israel.

Schon das Eindringen Alexanders des Großen in das Allerheiligste des Tempels, von den Juden als dessen »Schändung« empfunden, noch mehr aber die Aufstellung von Bildern fremder Götter im Heiligen Bezirk durch die Seleukiden, schließlich die Gewalt, mit der hellenistischen Könige die Bewohner aller ihrer Provinzen, auch der Satrapie »Jehud«, zur Verehrung ihres Gott-Königtums zwingen wollten, gewannen in dieser Situation den Charakter eines religiösen Skandals. Denn nun schien wirklich einzutreten, was der Verheißung widersprach, die dem »zweiten Jerusalem« und dem »zweiten Tempel« gegeben war.

b) *Eine neue Deutungs-Aufgabe und die Entstehung neuer Sondergemeinschaften*

In dieser Lage konnte der Versuch nicht gelingen, die neuen Katastrophen-Erfahrungen allein mit denjenigen Mitteln zu deuten, mit denen die Exils-Propheten den Untergang des »ersten Jerusalem« und des »ersten Tempels« gedeutet hatten. Den Königreichen Juda und Israel hatte vorgeworfen werden können, durch den Dienst an fremden Göttern das göttliche Gericht auf sich gezogen zu haben, mochte es sich dabei um Fruchtbarkeitskulte gehandelt haben, die »neben« dem Tempelgottesdienst »unter jedem grünen Baum« geübt worden waren<sup>31</sup>, oder auch nur um die Duldung des Kults fremder Götter durch die Vertreter auswärtiger Großmächte im Lande (auf dem »Berg des Ärgernisses« vor den Toren von Jerusalem) oder durch ausländische Königstöchter, die zu Frauen jüdischer Könige geworden waren<sup>32</sup>. Wenn dagegen zur Zeit des Zweiten Tempels von einer neuen »Sünde des Volkes« und von einem drohenden oder

<sup>30</sup> Vgl. R. Schaeffler, Religions-immanente Gründe religionshistorischer Krisen, in: H. Zinser [Hrsg.] *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 243–261, insbes. 253 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Jes 57,5; Jer 3,6 u. 3,13.

<sup>32</sup> 1 Kön 11,1–8.

schon geschehenden neuen göttlichen Gericht gesprochen werden sollte, dann konnte der Grund dafür nicht in einem Rückfall in den Götzendienst der Heiden gesucht werden. Von ihnen hielt man sich nun nicht nur im Gottesdienst, sondern auch im Alltag sorgfältig fern, betrat ihre Häuser nicht, nahm mit ihnen keine gemeinsamen Mahlzeiten ein und setzte sich bis in Haartracht und Kleidung hinein von ihnen ab. Neue Unheilserfahrungen schienen nun nur noch eine einzige Deutung zuzulassen: mangelnde Treue des Volkes zum göttlichen Gesetz in all seinen Einzelbestimmungen.

Die Rettung aus dem göttlichen Gericht konnte deswegen nur dadurch gesucht werden, daß sich innerhalb der Ekklesia Israel zunächst Sondergruppen bildeten, die sich vom »Volk im Lande« durch immer strengere Einhaltung des Gesetzes unterschieden und von diesem »abtrennten«. (Von dem Verbum »Parasch« = »Abtrennen«, haben die »Peruschijm« = »Pharisäer« ihren Namen.) In einem zweiten Schritt wollten derartige »abgetrennte« Sondergruppen die radikale Erneuerung der ganzen Ekklesia Israels vorbereiten. Ein Ausdruck dieses Selbstverständnisses sind die Erzählungen von den »Makkabäischen Brüdern«, die bereit waren, für die Einhaltung von Speisegesetzen das Martyrium zu erleiden. Nur solchen »Liebhabern der Reinheit« (Ohabej Kashruth) konnte die Abschüttelung des neuen Jochs heidnischer Könige und die neue Weihe des geschändeten Tempels gelingen (vgl. die neue Tempelweihe durch Judas Makkabäus und ihre bleibende gottesdienstliche Gedächtnisfeier am Channukah-Fest).

Das freilich schloß die Überzeugung ein, daß das wiedererbauta Jerusalem und selbst das durch die Makkabäer wiedererrichtete Königtum nicht mit jenem »neuen Jerusalem« identifiziert werden konnte, das vor aller Gefahr des Rückfalls in die Sünde und des göttlichen Gerichts für immer bewahrt bleiben sollte. Das »neue Jerusalem« galt nun, in der jüdischen Apokalyptik, als ein »himmlisches Jerusalem«, das, von Gott selbst im Himmel erbaut, noch darauf wartet, zur Erde niederzusteigen (so etwa beim »syrischen Henoch«). Und diese Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen »irdischen« und dem kommenden »himmlischen Jerusalem« wurde noch dringlicher, als, durch die Fremdherrschaft der Römer, die Gefahr einer neuen Zerstörung von Stadt und Tempel sich abzeichnete. Nun entstanden innerhalb des Judentums neue Sondergruppen (die Essener, aber auch die schon erwähnten Pharisäer), die den Nachfahren der Makkabäer, die sich nach Hasmon, dem Großvater der »Makkabäi-

schen Brüder«, »Hasmonäer« nannten, allzu große Bereitschaft zu Kompromissen mit den Römern vorwarfen und deshalb auf einen anderen »Wiederhersteller Israels« warteten und sich durch strengste Gesetzestreue auf dessen Ankunft vorbereiteten. In manchen Kreisen wurde der wiederkommende Elia als dieser »Wiederhersteller« erwartet<sup>33</sup>, andere erwarteten diese Wiederherstellung vom kommenden Messias<sup>34</sup>.

Da jedoch in dieser Situation nacheinander oder auch gleichzeitig mehrere charismatische Führer auftraten, die den Anspruch erhoben, der erwartete »Wiederhersteller« zu sein, wurde es zur leitenden Frage, auf welchem Wege Kriterien zu finden seien, an denen die Frage entschieden werden konnte: »Bist du es, der da kommen soll, oder haben wir einen anderen zu erwarten?«. Und um ein solches Kriterium zu gewinnen, wurde es notwendig, »Zeichen zu fordern«, an denen der wahre Heilsbringer von »Verführern des Volkes« unterschieden werden konnte. (Schon an dieser Stelle sei ein vorwegnehmender Hinweis gestattet: Wenn der Apostel Paulus feststellt »Die Juden fordern Zeichen«, dann beschreibt er diese aus der Situation der Ekklesia Israel heraus entspringende Notwendigkeit, ebenso wie es für die »Griechen« notwendig war, »nach Weisheit zu suchen«, um nach dem Verfall der politisch-moralischen Autoritäten in der Konkurrenz der Volksredner, die sich um die Zustimmung der Bürger bewarben, die wahren von den falschen »Führern des Volkes« – »Demágogoi« – zu unterscheiden.) In der Entscheidung der Volksmassen zwischen Jesus von Nazareth, der Gott seinen Vater nannte, und dem gleichnamigen »Jesus Sohn des Vaters« (Jesus Bar-Abba), der als »Aufrührer« (Widerstandskämpfer) aufgetreten war, tritt diese Situation, die nach Entscheidungs-Kriterien verlangte, auf besonders dramatische Weise hervor. (Dass auch »Barabbas« – »Sohn des Vaters« – den Namen Jesus trug, ist freilich nur in einigen Matthäus-Handschriften bezeugt, während die meisten den Eigennamen dieses »Aufrührers« fortgelassen haben, vermutlich weil die Namensgleichheit mit Jesus von Nazareth ihnen skandalös erschien.)

Ein weiterer vorwegnehmender Hinweis sei an dieser Stelle erlaubt: Die Frage nach Unterscheidungszeichen, an denen der wahre Wiederhersteller erkannt werden kann, blieb innerhalb des Judentums weit über die Zeit Jesu hinaus aktuell. Denn immer wieder tra-

<sup>33</sup> Vgl. Mt. 17,11.

<sup>34</sup> Vgl. Apg 1,6.

ten Personen auf, die diesen Anspruch erhoben, Anhänger um sich sammelten und dann freilich neue Katastrophen in der jüdischen Geschichte heraufführten, am deutlichsten »Bar Kochba«, dessen Aufstand gegen die Römer zur neuen Zerstörung Jerusalems durch Hadrian führte, der auf den Trümmern der Stadt die römische Kolonie »Aelia Capitolina« errichtete. Aber noch im 17. Jahrhundert konnte Sabbatai Zwi solche Erwartungen erregen – und enttäuschen. Aus solchen Erfahrungen entstand schließlich der wachsende Zweifel, ob die Heilserwartung sich überhaupt auf eine bestimmte Person richten dürfe, oder ob der Begriff des »Messias« als das personifizierte Ideal einer kommenden Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens zu verstehen sei. Ein solcher »Messianismus ohne Messias« hat vor allem in jüngerer Zeit im Judentum viele Anhänger gefunden.

Das am Leitfaden der Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung« gewonnene Verständnis der Überlieferung gab nun auch die Kriterien an die Hand, an denen die oben erwähnte Frage entschieden werden konnte, welcher gegenwärtig auftretende Charismatiker der erwartete »Wiederhersteller« sei: Wer diesen Anspruch erhob, mußte sich an den normativen Texten der Überlieferung als der Verheißene ausweisen können<sup>35</sup>. Wer diesen Anspruch eines bestimmten »Prätendenten« zurückwies, mußte umgekehrt aufzeigen, daß sein Auftreten den aus der Schrift zu erhebenden Verheißungen widersprach<sup>36</sup>. Insoweit spiegeln die Reden und Gegenreden, von denen die Evangelien berichten, eine Argumentationslage, die durch die Situation der Ekklesia Israel zur Zeit des Zweiten Tempels notwendig geworden war.

c) *Die Einheit des Judentums in der Differenz zwischen den »Juden im Lande« und den »Juden in der Zerstreuung«*

So sehr die Rückkehr eines »Rest des Entrinnens« (Sch'erith ha-plet-ha) aus dem babylonischen Exil in das Land der Väter einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der Ekklesia Israel darstellte, so wenig darf doch vergessen werden, daß ein großer Teil der Zerstreuten nicht von der Möglichkeit der Rückkehr Gebrauch machte, sondern weiterhin in der Zerstreuung lebte. Auch sie wurden nun »Juden« genannt, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft aus dem einen oder an-

---

<sup>35</sup> Vgl. Joh 5,39.

<sup>36</sup> Vgl. Joh 7,52.

deren der zwölf Stämme. Auch sie wußten sich Jerusalem verbunden, unternahmen gelegentliche Wallfahrten dorthin und entrichteten Beiträge zum Unterhalt des Tempelkults. Aber diese Gemeinsamkeit hob eine bleibende Differenz nicht auf: Das »Diaspora-Judentum« entwickelte eigene Formen des religiösen wie des profanen Lebens. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal war die Ausgestaltung eines Gottesdienstes ohne Opfer, den es zwar auch im Lande, in räumlich von Jerusalem weiter entfernten Gemeinden gab, der aber in der Diaspora auch an den hohen Festen weitgehend den Tempel-Gottesdienst ersetzte. Entsprechend trat dort die Bedeutung des Priestertums zurück. Sofern Angehörige priesterlicher (kohanitischer) Familien anwesend waren, spendeten sie den »aaronitischen Segen«; aber auch wo dieser nicht gespendet werden konnte, wurde der Gottesdienst als vollgültig erachtet. Dieser wurde teils als »Haus-Liturgie« an den Sabbathen und den Festen gefeiert, teils als »synagogale Liturgie« in den Versammlungshäusern (Synagogen). Das zweite Unterscheidungsmerkmal war eine andere Weise des Umgangs mit den »Heiden«. Während die Juden im Lande den Umgang mit Nicht-Juden nach Möglichkeit verhinderten, entwickelte das Diaspora-Judentum eine erfolgreiche Mission, gewann »Proselyten«, die sich der jüdischen Gemeinde anschlossen und sich beschneiden ließen, aber auch »Gottesfürchtige«, die, ohne Mitglieder der Gemeinde zu werden, deren Versammlungen besuchten und die jüdische Verehrung eines einzigen Gottes, oft aus philosophischen Gründen, als die angemessene Form der Frömmigkeit anerkannten. Der Dialog mit Proselyten und Gottesfürchtigen war auch der soziale Ort, an dem eine jüdische Philosophie sich entwickeln konnte, die die Überlieferung der Väter auf eine Weise dolmetschte, die auch für gebildete Nicht-Juden verständlich und zustimmungswürdig erschien.

Wiederum sei eine vorwegnehmende Bemerkung gestattet: Die Heidenmission der jungen christlichen Gemeinde fand ihren Weg weitgehend auf den Spuren der jüdischen Missionstätigkeit; die Predigt vor »Proselyten und Gottesfürchtigen« stand nicht selten am Anfang der christlichen Gemeindegliederung. Und selbst die ersten »Christenverfolgungen« sind, in den Augen der Verfolger, eher Judenprograme gewesen, weil man die jungen christlichen Gemeinden nicht von den Gruppen jüdischer Proselyten unterschied.

Für das Judentum als Überlieferungsgemeinschaft bedeutete dies: Es gab von nun an das »eine Judentum« nur in der Gestalt unterschiedlicher »Judentümer«. Denn das Diaspora-Judentum entwi-

kelte, je nach seiner gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung, unterschiedliche Weisen des Lebens und der Frömmigkeit. Die Aufgabe, die Einheit des Judentums in der Verschiedenheit seiner regionalen Ausprägung zu sichern und einer Entfremdung zwischen den jüdischen Gemeinden in den verschiedenen Ländern entgegenzuwirken, hat, so lange der Zweite Tempel stand, die Entstehung eigener Organe der Überlieferungs-Sicherung notwendig gemacht: das Amt des »Sendboten« (Meschullach – Apóstolos), der im Auftrag des Hohen Rates von Jerusalem Gemeinden in der Diaspora besuchte und, oft mit jurisdiktioneller Vollmacht ausgestattet, auftretende Streitfragen über die Legitimität oder Illegitimität »neuer Wege« des Glaubens und Lebens entschied. (Saulus, der vor seiner Bekehrung ein solcher »Sendbote« gewesen war und die Christen als Anhänger eines »neuen Weges« verurteilte, ist nach seiner Bekehrung ein solcher »Meschullach« geblieben und konnte deswegen, obgleich er nicht zu den »Zwölfen« gehörte, auch bei ihnen Anerkennung als »Apóstolos« finden.)

Nach dem Ende des Zweiten Tempels entfiel auch das Amt des »Sendboten«, und auch die Institution des Synhedrium hat nur noch kurze Zeit fortbestanden. Künftig fehlte dem Judentum jede mit Rechtsvollmacht ausgestattete Zentralinstanz. Desto wichtiger war für die Einheit des Judentums in der Verschiedenheit seiner regionalen Ausprägungen die Gemeinsamkeit der Liturgie, die es jedem Juden gestattete, an jedem Orte, an dem er eine jüdische Gemeinde antraf, aktiv am Gottesdienst teilzunehmen. Deshalb wurden nur mit großer Vorsicht in die Texte und Riten der Liturgie regionale Sonderformen eingefügt. (Die Bildung unterschiedlicher »sephardischer« und »aschkenasischer« Gemeinden am gleichen Ort und erst recht die Gründung von »Reform-Synagogen« mit eigener, oft in der jeweiligen Landessprache gefeierter Liturgie, sind in der Geschichte des Judentums sehr junge Phänomene. Und erst im wiedererrichteten Staate Israel ließ das Nebeneinander solcher Gemeinden Probleme entstehen, zu deren Lösung eine eigene Religionsbehörde, die »Halle Salomos« [Hejchal Schelomoh], mit paritätischer Besetzung ihrer Spitzenfunktionen, notwendig wurde.)

Die Existenz und die Eigenart des Diaspora-Judentums war eine wichtige Voraussetzung dafür, daß das Judentum die Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels und die Erklärung der »Aelia Capitolina« zu einer für Juden »verbotenen Stadt« überleben konnte. Andererseits scheint das »hellenistische Judentum« weitgehend in

der sich ausbreitenden Christenheit aufgegangen zu sein, sodaß diejenigen, die Jesus von Nazareth nicht als den Messias anerkannten, ihre Identität durch eine weitgehende »Re-Hebraisierung« des religiösen Lebens sicherten. Diese Abgrenzung führte dazu, daß der »alexandrinische Kanon« Heiliger Schriften, wie sie in der »Septuaginta« enthalten sind und zur Bibel des hellenistischen Judentums, aber auch zum »Alten Testament« der Christen wurden, zugunsten des Kanons der »hebräischen Bibel« verworfen wurde – eine Differenz, die Jahrhunderte später innerhalb der Christenheit konfessionsbildend wurde, weil die Reformatoren allein die Bücher der »hebräische Bibel« als Bestandteile des »Alten Testaments« anerkannten und diejenigen Schriften, die nur im »alexandrinischen Kanon« enthalten waren, als »Apokryphen« bezeichneten.

d) *Die besonderen Aufgaben der jüdischen Überlieferung in der Diaspora*

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie ist die Entstehung des Diaspora-Judentums nicht nur deswegen belangvoll, weil hier wesentliche Merkmale der christlichen Ekklesia vorgebildet worden sind. Ebenso wichtig ist die Frage, wie die Überlieferung der Väter in der speziellen Gestalt, die sie im Judentum angenommen hatte, gerade unter den Bedingungen der Diaspora zu einer »Schule der Erfahrung« werden konnte. Der Erfahrungskontext des Judentums ist, wie sich gezeigt hat, wesentlich durch den Gedanken bestimmt, daß die überlieferten Zeugnisse der Vergangenheit eine Verheißung enthalten, die erst in einem »neuen Bund« und im »neuen Jerusalem« ihre eschatologische Erfüllung finden werden. Nun zeigte aber die Erfahrung der Zeit des Zweiten Tempels: Der »neue Bund«, der ohne Gesetzeslehrer auskommt, weil er den Menschen »ins Herz geschrieben« ist, und das »neue Jerusalem«, dem die Zusage endgültiger Unzerstörbarkeit gilt, konnten auch in der erneuerten Treue zum Gesetz und im wieder errichteten Zweiten Tempel von Jerusalem nur ihre verheißungsvolle Antizipation, nicht ihre Vollgestalt gefunden haben. Darum entwickelte gerade das Diaspora-Judentum eine besondere Art der Jerusalem-Frömmigkeit, für die ein Moment eschatologischer Hoffnung charakteristisch war. Und es war und blieb diese eschatologische Jerusalem-Frömmigkeit, die es auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels gestattete, den Verheißungsgehalt der Überlieferung mit der gegenwärtigen Diaspora-Erfahrung zu einem

Kontext zusammenzuschließen, innerhalb dessen alle immer neuen Wendungen der jüdischen Geschichte ihren Ort und ihre Bedeutung erhielten.

Man hielt, auch nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, an der Erinnerung an den Opferkult fest, rezitierte, vor allem im »Mincha-Gebet«, die zu diesem Opferkult gehörigen Texte und wurde nicht müde, um die Wieder-Errichtung des Tempels zu beten, »rasch, in diesen unseren Tagen«. Aber die Hoffnung auf das neue Jerusalem und den neuen Tempel war nun eng mit der Hoffnung auf »einen neuen Himmel und eine neue Erde« und auf die »Herausführung aller Verstorbenen aus ihren Gräbern« verbunden (besonders deutlich im Kaddisch-Gebet am offenen Grabe der Verstorbenen). Und der Abschiedsgruß beim Trinken des letzten Bechers am Pessach-Fest »Dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als Freie, diese Jahr hier, nächstes Jahr in Jerusalem« wurde jahrhundertelang nur von Wenigen als Aufforderung an die Mitfeiernden empfunden, sich sofort auf die Reise nach Palästina zu machen, von allen Beteiligten aber als die Zusage, in der bald anbrechenden »kommenden Welt« zu Mitfeiernden der eschatologischen Liturgie zu werden. Diese wird freilich, der herrschenden Erwartung gemäß, an dem gleichen Ort stattfinden, an dem der Tempel Salomons stand. Aber die Errichtung des »neuen Jerusalem« und seines »Neuen Tempels« wird mit der Heraufführung des »neuen Himmels und der neuen Erde« zusammenfallen. Deshalb kann auch den Verstorbenen ins offene Grab zugerufen werden: »Und ihr werdet's erleben und ganz Israel wird's erleben. Dazu sprechen wir: Amen«.

Das schloß nicht aus sondern ein, daß das »dieser Weltzeit« zugehörige Jerusalem als Zeichen und Unterpfand dieser eschatologischen Hoffnung gewertet wurde. Auch für diejenigen, die nicht die Absicht hatten, ihren Wohnsitz in den »Ländern der Heiden« zu verlassen, war es wichtig zu wissen, daß dem Land der Väter in keinem Jahrhundert jüdische Bewohner fehlten, auch wenn Jerusalem selbst für einige Zeit den Juden unzugänglich war. Beim Gebet nahm man eine Gebetsrichtung ein, die der geographischen Lage von Jerusalem entsprach. Der »Misrach«, die Marke dieser Gebetsrichtung in jüdischen Häusern, war nicht nur Ausdruck einer »Ostung« (»Misrach« heißt wörtlich »Ostrichtung«), sondern einer »Orientierung«, die alle Orte und Bahnen des Lebens um die Richtung nach Jerusalem sammelte. Aber diese Orientierung ging über ihr bloß geographisches Bedeutungsmoment stets zugleich hinaus und war Ausdruck

des Bestrebens, dorthin ausgerichtet zu sein und zu bleiben, wo die Schofar des letzten Tages die Ankunft des messianischen Reiches ankündigen wird. Und in diesem Sinne sind alle Widerfahrnisse des individuellen und gemeinsamen Lebens als Schritte auf Wegen zu deuten, die zu dem in einem eschatologischen Sinne »neuen« Jerusalem führen. Bis zum Erreichen dieses Ziels sind alle Juden, ja alle Menschen »Fremdlinge und Gastsassen vor Gott«<sup>37</sup> und haben ihr Bürgerrecht in einer »kommenden Stadt«<sup>38</sup>. Die Zeugnisse der Überlieferung und die immer neuen Erfahrungen immer neuer Generationen schließen sich für das Diaspora-Judentum zu einem Kontext zusammen, indem sie die gesamte Geschichte als Weg der »Fremdlinge in dieser Welt« zu diesem Ziele, zu ihrer »alten«, schon den Vätern geschenkten und doch den Söhnen und Töchtern erst für die Zukunft verheißenen Heimat verstehen lassen. Jene Wege der *Umkehr*, die Gott in seiner Erhaltungsgnade dem erwählten Volk offenhält, sind in dieser Lage stets zugleich Wege der *Heimkehr*, und zwar in einem topographischen, aber zugleich in einem eschatologischen Sinne, Wege ins »alte« und darin zugleich ins eschatologisch »neue Jerusalem«.

#### e) Nochmals eine Veränderung des Erfahrungs-Horizonts

Fragt man wiederum, wie es der hier vorgeschlagenen transzendentalphilosophischen Betrachtungsart entspricht, nach der Struktur des Erfahrungskontextes, in den Erinnerungen und Inhalte je gegenwärtigen Erlebens eingeordnet werden müßten, dann fällt insbesondere die Eigenart der Raum-Anschauung und die Verwendung der Kausalkategorie in die Augen. Der Raum hat, wie in den meisten Religionen, eine Mitte, auf die alle Wege und Bahnen des menschlichen Lebens bezogen werden: das zentrale Heiligtum der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. (Der Ort dieses Heiligtums galt in manchen Religionen als die Geburtsstelle der Welt, als der »Nabel«, der ihre Herkunft aus dem Reich der Götter erkennen läßt – so wurde etwa in Delphi ein solcher »Nabel der Welt« gezeigt.) Aber für das Judentum handelt es sich um eine Mitte, die man als »transparent« bezeichnen kann: Durch sie hindurch wird eine kommende Welt sichtbar; und alle »Orientierung« (Misrach) auf das geographische Jerusalem ist

<sup>37</sup> Ps 38,13.

<sup>38</sup> Das Neue Testament wird diesen Gedanken des Diaspora-Judentums aufgreifen und von ihm her das Leben und den Auftrag der »Ekklesia kyríou« deuten – 1 Petr. 2,14.

zugleich auf diese kommende Welt ausgerichtet. Auch wer im geographischen Jerusalem oder in dessen Nähe wohnte, hielt damit für die gesamte Gemeinschaft der Juden in aller Welt die Stelle offen, an der der Einbruch der kommenden Welt erhofft werden konnte. Deshalb war nun – im Unterschied zur Zeit des Babylonischen Exils – das Wohnen in den »Ländern der Völker« nicht mehr eindeutig ein Zeichen der Gottesferne, sondern an jedem Orte der Welt konnte die »Einwohnung des göttlichen Namens« erfahren werden. Jeder Ort, an dem Juden sich im Gebet versammelten und bis heute versammeln, kann zur Antizipationsgestalt des »kommenden Jerusalem« werden, auch wenn unter allen Orten der göttlichen »Einwohnung« (Schechinah) das geographische Jerusalem die Verheißung des kommenden am deutlichsten und wirksamsten bezeugt.

Eine jüdische »Lese-Anweisung« bringt diese Überzeugung auf besonders deutliche Weise zum Ausdruck. Sie knüpft daran an, daß der Gottesname, um sein unbeabsichtigtes Aussprechen zu verhindern, oft nur mit zwei von den vier Buchstaben dieses Namens geschrieben wird, durch ein zweifaches Jod (JJ statt JHWH), sodaß er als »Jod bei Jod« gelesen werden kann, während am Ende jedes Satzes eine Art von Doppelpunkt steht, der als »Jod über Jod« gelesen werden kann. Die Lese-Anweisung aber lautet: »Wo Jud bei Jud steht, da ist »Ha-Schem« (der Name als anrufbare Gegenwart Gottes); aber wo Jud über Jud steht, da ist er nicht«. (Das Wort Jesu »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen« scheint an eine derartige Lese-Anweisung des Judentums anzuknüpfen.) Der gesamte Raum ist voll von Orten der Gegenwart Gottes, freilich, im Sinne des Exilsjudentums, so, daß er dadurch an der unverwechselbaren Würde des einen Ortes zeichenhaft Anteil gewinnt.

Die Kausalkategorie aber, mit deren Hilfe die Frage beantwortet wird, warum die Ereignisreihen unserer Erfahrungswelt gerade so verlaufen, wie wir es tatsächlich beobachten können, erfordert nun eine zweifache Anwendung: Der Weltlauf als ganzer, aber auch alle einzelnen Ereignisverknüpfungen innerhalb seiner, sind durch einen göttlichen Ratschluß (raz) bestimmt und bringen eine göttliche Wahl-Entscheidung (Chapház – beneplacitum) zum Ausdruck. Das Tun des Menschen aber ist nur wirkkräftig, sofern diese göttliche Entscheidung »durch die Hand des Menschen« ins Werk gesetzt wird. Wirksam handeln kann nur der, den Gott durch eine eigene Wahl-Entscheidung zum Werkzeug seiner weltwirksamen Wahlentscheidungen gemacht hat. Nur der Erwählte, an dem Gott »sein

Wohlgefallen hat«, ist Werkzeug der göttlichen freien Wahl-Entscheidungen. Von diesem Erwählten Gottes kann daher gesagt werden: »Die Wahlentscheidung Gottes kommt durch seine Hand an ihr Ziel«<sup>39</sup>.

f) *Eine neue Deutungs-Kategorie: Der »Leidende Gottesknecht«*

Für die Juden in der Zerstreuung, die ihre politische Machtlosigkeit erfahren haben und daher wußten, wie wenig sie auf den Lauf der Dinge Einfluß gewinnen können, entstand daher die Frage, ob sie von dieser Erwählung zu Werkzeugen des göttlichen Heilswirkens ausgeschlossen seien. Und es ist dieser Zusammenhang, in welchem das Lied vom »leidenden Gottesknecht«, dessen historische Auslegung bis heute manche Rätsel aufgibt, zu einem Schlüssel werden konnte, um die Leid-Erfahrungen der Juden in allen Ländern einem umfassenden Kontext einzufügen: Wie der seinem Namen nach unbekannte Prophet durch sein Leiden die Schuld der »Vielen« seines Volkes auf sich genommen hat, so scheint das Judentum insgesamt dazu »erwählt«, daß der sündhafte Zustand der ganzen Welt von ihm stellvertretend durchlitten wird. Dieser Gedanke rechtfertigt die Bosheit der Verfolger ebensowenig, wie der Gedanke, Assur und Babel seien »Zuchtruten« in der Hand Gottes gewesen, deren Vergehen an Volk und Tempel gerechtfertigt hat. (Die »Zuchtrute« war, nach vollbrachtem Werk, von Gott zum Verbrennen bestimmt.) Aber für die Leidenden selbst wurde der Gedanke, alle Schuld der Welt sei stellvertretend auf ihre Schultern gelegt, zur Anleitung, auch in ihrer Not und Machtlosigkeit ein Zeichen ihrer Berufung zu erkennen<sup>40</sup>.

Die Frage, ob das im Buche Jesajah<sup>41</sup> überlieferte Lied vom »leidenden Gottesknecht« auf die Ekklesia Israel bezogen werden dürfe, vor allem in deren Zustand der Zerstreuung, ist nicht nur unter christlichen Exegeten strittig, sondern auch und vor allem unter Juden. Aber in den Bedrängnissen der Diaspora, aber auch unter den »Juden im Lande« zu der Zeit, als die Katastrophe des Zweiten Tempels sich abzuzeichnen begann, gewann die Frage des »murrenden

---

<sup>39</sup> Jes 53,10.

<sup>40</sup> Vgl. dazu in jüngerer Zeit Margarethe Susmann, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Zürich 1946, insbes. Sätze wie diese: »Daß nur so: als Urbild und Stellvertretung der Menschengeschichte, die Geschichte Israels in ihrer Wahrheit zu verstehen ist, bezeugt die gesamte Prophetie«, a.a.O. S 60.

<sup>41</sup> Jes 53.

Volkes« in der Wüste neue, unabweisliche Aktualität: »Warum hast du uns aus Ägypten herausziehen lassen, um uns, unsere Kinder und unser Vieh verdursten zu lassen?«<sup>42</sup>. War die Ekklesia Israel dem göttlichen Gericht »über alle Götter Ägyptens« nur dazu entronnen, durch die Hand neuer Bedränger unterzugehen? Eine erste Antwort auf diese Frage gaben die Lieder vom leidenden Gottesknecht, die immer wieder in den Krisen der jüdischen Geschichte als Deutung der Berufung Israels gelesen wurden. Der »Rest für ein großes Entrinnen«, der nach der den Vätern gegebenen Zusage in allen Krisen der Geschichte Israels erhalten geblieben ist, bleibt dazu bestimmt, in der ungeteilten Hingabe an Gott zum »Löseopfer« für die Menschheit zu werden und gerade dadurch, in seinem Leiden nicht weniger als in seinen Errettungen, die Rettung der Völker stellvertretend zu antizipieren. Die jüdische Volksfrömmigkeit hat diesen Zusammenhang zuweilen deutlicher gesehen als die Gelehrsamkeit der Rabbinen. Das jiddische Lied vom »Kälbel«, das auf dem Weg zur Schlachtkbank »in den Himmel arein« die Frage ausruft: »Muß dos aso sein?«, berichtet von der vom Himmel her ergehenden Antwort »Es muß aso sein« – nicht etwa weil das Kälbel von Gott verworfen wäre, sondern weil das Leiden seine besondere Berufung ist.

Das Bewußtsein von einer so paradoxen Gestalt der Berufung konnte, unter dem Eindruck erfahrener Bedrängnis, nur deswegen Überzeugungskraft gewinnen, weil diese Erfahrung im Lichte der Überlieferung vom »Gericht über die Götter Ägyptens« gedeutet wurde. Israel lebt als »ausgesondertes Volk« in einer gott-entfremdeten Welt (so S. 110 ff.). Diese Gott-Entfremdung aber besteht primär nicht in moralischen Verfehlungen – diese sind schon Strafe, Folge davon, daß Gott die Menschen »der Torheit ihres Herzens überlassen« hat<sup>43</sup> – sondern im Dienst an fremden Göttern. Unter diesen nehmen, nach den Worten des Josua auf dem »Landtag von Sichem«, die Götter der Sippe und die Götter des Landes – des Blutes und des Bodens; der Gesellschaft und der Wirtschaft – den ausgezeichneten Rang ein. Ihre wirkkräftigsten Gestalten sind die Götter des fruchtbringenden Todes (Osiris, Adonis), symbolisiert durch den fruchtbaren und zugleich siegreichen Stier (Ser-Apis; Ba'al), um den die Feiernden nicht nur tanzen, wie Israel in der Wüste um den Goldenen Jungstier, sondern dem sie ihre Fruchtbarkeitsopfer bringen, vor

---

<sup>42</sup> Ex 17,3, vgl. 16,3.

<sup>43</sup> Röm 1,24.

allem das Opfer der Erstgeburt. Über diese Götter ist Gottes Gericht in Ägypten ergangen; aus ihrem Herrschaftsbereich hat Gott die Väter herausgeführt (s.o. S. 107–120 und 2. Teilerg. 125–129). In der historischen Lage kurz vor der Zerstörung des Zweiten Tempels, unter der Erfahrung der neuen Übermacht götzendienerischer Mächte, wird dieses »Gericht über die Götter Ägyptens« auf neue Weise verstanden: Auf diese Götzen und ihre Diener richtet sich der »Zorn Gottes vom Himmel her«<sup>44</sup>. Alle sittlichen Perversitäten der Völker sind schon die Folge dieses göttlichen Zorns. Aber im Zeitalter der Weltreiche, vor allem des Römischen, gibt es kein räumliches Entrinnen vor der feindlichen Übermacht in ein anderes, »gelobtes Land«. Unter der zweifachen Gefährdung des Assimilationsdrucks und der Progrom-Drohung gegenüber denen, die diesem Druck widerstehen, überlebt jeweils nur derjenige »Rest«, der bereit ist, mitten unter den Völkern anders zu leben als diese. In dieser neuen Situation aber hat die Ekklesia Israel in besonderem Maße unter der gewissenlosen Gewalttätigkeit der Völker zu leiden, vor allem wegen ihrer Weigerung, am Götzendienst der Heiden teilzunehmen<sup>45</sup>. An ihr wird auf immer neue Weise der Zustand der Welt, in der sie lebt offenbar; die selbstverschuldeten Krisen dieser Welt entladen sich gleichsam an diesem andersartigen Volk. Und so sind die Leiden dieses Volkes ein Anzeichen dafür, daß dieses eine Volk den Preis dafür zahlt, daß alle Völker unter diesem Zorn Gottes stehen. Und zuletzt werden auch die Völker erkennen: »Der Herr hat unser aller Missrat auf ihn [den leidenden Knecht] gelegt«<sup>46</sup>.

Daß unter der Last und Würde solcher Erwählung das stellvertretende Leiden die wirksamste Tat sein kann, ist eine eigentümliche Umkehrung des Begriffs von »Wirken« und »Wirksamkeit«, die gerade das »Unerhörte« ausmacht, das die Könige der Völker nach [Deutero-]Jesajah am Elend und an der Wiederherstellung Israels zu erfahren bekommen. In der Redaktion des Jesajah-Buches schließt sich an diese Erwähnung des »Unerhörten« das Bekenntnis an, das ursprünglich wohl einer Sühnopfer-Liturgie im Tempel von Jerusalem zugehört, sich im jetzigen Kontext aber (über die willkürliche Kapitelgrenze hinweg) wie ein Bekenntnis dieser Könige liest: »Was uns zu Ohren kam, wer hat es geglaubt, und der Arm des Herrn,

---

<sup>44</sup> Vgl. Röm. 1,18.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die exemplarische Darstellung dieser Situation im Buche Esther 3,8f.

<sup>46</sup> Is 53,6.

wem ist er offenbar geworden? ... Unsere Krankheit, er hat sie getragen, und unsere Schmerzen, ihm wurden sie aufgeladen ... Der Herr hat ihm aufgebürdet unser aller Sünde«<sup>47</sup>. Zur Vermeidung von Mißverständnissen darf noch einmal hinzugefügt werden: Indem, in der redaktionellen Verknüpfung zwischen dem 52. und dem 53. Kapitel des Jesajah-Buches, die Könige der Völker in einen Bußpsalm Israels einstimmen, suchen sie keine Rechtfertigung für die Gewalt, die sie Israel angetan haben, sondern erkennen an, daß wider allen Augenschein das Leid des Geschlagenen ihnen zum Heil geworden ist, sodaß gerade in der Machtlosigkeit des jüdischen Volkes »Gottes Arm offenbargemacht« ist. Aber der Erwählte ist dadurch nicht zum Mittel gemacht, das im Dienste Anderer verbraucht würde; er ist der Erwählte geblieben und wird »satt« an der Einsicht in die Würde seiner Berufung. »Nachdem seine Seele die Last getragen hat, wird er sehen und satt werden an Einsicht. Denn mein Knecht, der Gerechte, macht die Vielen gerecht«<sup>48</sup>. Und im Licht dieser Einsicht wird ihm – und den Lesern des Liedes, das von ihm singt – der Kontext deutlich, in welchem sein Leiden seinen Sinn, d.h. seine Verständlichkeit und Akzeptabilität, gewinnt.

Diese Antwort konnte freilich, für sich genommen, das Problem nicht lösen: War die Ekklesia Israel nur dazu aus dem Feuerofen des göttlichen Gerichts über die Götter Ägyptens errettet worden, um im neuen Feuerofen eines stellvertretenden Leidens unterzugehen? Würde nicht der Sinn der Herausführung aus Ägypten in sein Gegenteil verkehrt, wenn die »Befreiung aus dem Sklavenhaus« nur in immer neue Sklaven- und Todeshäuser hineinführt und der »Rest für ein großes Entrinnen« jedesmal nur für einen neuen Untergang aufgespart wird? Fragen dieser Art sind, angesichts der Geschichte der Ekklesia Israel, keineswegs willkürlich ersonnen. Und sie lassen die Frage entstehen: Worauf kann die zweifache Hoffnung sich gründen, (1) daß Israel die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit zugleich wirksam überwindet, und (2) daß auch die, für die in den Krisen der Geschichte Israels kein »Weg des Entrinnens« offenstand, nicht aus der göttlichen Erwählung herausgefallen sind?

Wiederum darf vorwegnehmend hinzugefügt werden: Wenn die Christologie des Neuen Testaments die Aussagen über den »leiden-

---

<sup>47</sup> Jes 52,15 und 53,6.

<sup>48</sup> Jes. 53,11.

den Gottesknecht« auf Jesus bezieht<sup>49</sup>, dann knüpft sie ausdrücklich an exegetische Fragestellungen des Exilsjudentums an und stellt Jesus nicht auf einen Ort außerhalb der jüdischen Geschichte, sondern in deren Zentrum hinein: Die Berufung des Volkes zum heilswirksamen Leiden hat, nach dieser neutestamentlichen Deutung, in der Berufung Jesu zum »leidenden Gottesknecht« ihre unüberbietbare Vollgestalt erlangt, weil erst das Leiden dieses einen Gottesknechts auch dem Leiden des ganzen Volkes seine Heilswirkung für »die Völker« gerantiert – ein weiteres Beispiel dafür, daß die neutestamentliche Christologie nur im Rahmen einer Ekklesiologie der Ekklesia Israel angemessen verstanden werden kann.

### Viertes Teilergebnis

Das Judentum ist jene besondere Gestalt, die die Ekklesia Israel nach dem Ende der »Babylonischen Gefangenschaft« angenommen hat. Sie verstand sich als die Gemeinde derer, die »durch den Feuerofen des Gerichts« schon hindurchgegangen sind, das »den Völkern« noch bevorsteht.

Der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem und die Wieder-Errichtung des Tempels wurden nicht einfach als Wiederherstellung eines früheren Zustandes erfahren, sondern als ein »Neues«, dem gegenüber »des Alten nicht mehr gedacht werden« sollte<sup>50</sup>. Aber die Identität des einen Gottes, der sich nun ausdrücklich als »der Erste und der Letzte« bezeichnete, wurde zugleich als Grund für die Einheit einer Geschichte verstanden, die über alle Krisen und Neu-Anfänge hinweg auf die Verwirklichung einer Heilsabsicht ausgerichtet ist, zu deren Verwirklichung auch die Völker und ihre Könige, ohne es zu wissen, als Mittel dienen. Darum galt es nun, in allen früheren Taten und Worten Gottes die Verheißung ausgesprochen zu finden, die im nahe bevorstehenden Ende der Geschichte, am »letzten der Tage«, ihre Erfüllung finden soll. Diese Folgerung haben die Apokalyptiker gezogen.

Im Wechselverhältnis zwischen dieser Verheißung und ihrer nahe bevorstehenden Erfüllung sollten nun alle Inhalte des gegenwärtigen

<sup>49</sup> Am deutlichsten in der Belehrung des Eunuchen [»Kämmerers«] der äthiopischen Königin Kandake durch den Diakon Philippus – Apg 8,27 ff.

<sup>50</sup> Jes 43,19.

tigen Erlebens als »Zeichen der Zeit« gedeutet werden, die ein im eschatologischen Sinne »neues«, d. h. endgültig unzerstörbares Jerusalem ankündigen, über das Gott niemals mehr ein Gerichtsurteil sprechen wird – ebensowenig wie er die Welt in einer zweiten Sintflut richten wird. Das aber schloß die Erwartung ein, daß die Bundesschlüsse mit den Vätern sich in einem »neuen Bund« vollenden werden, der jedem Einzelnen so sehr »ins Herz geschrieben« sein wird, daß niemand mehr der Belehrung durch einen anderen bedarf, und der von seiten des Menschen niemals mehr gebrochen wird, von Seiten Gottes niemals mehr zum Anlaß der Gerichtes werden kann.

Auf solche Weise kam ein neuer Kontext zustande, in den alle Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse eingetragen werden mußten, um als Erfahrung gelesen werden zu können. Das kommt in einer neuen Weise der Anschauung von Zeit und Raum, aber auch in einem neuen Verständnis der Kategorien von Substanz und Kausalität zum Ausdruck.

Die Zeit wird erst jetzt zur allumfassenden Ordnung der Geschichte. Darum entsteht erst jetzt die Aufgabe, eine »absolute Chronologie« zu entwickeln, in die alle Ereignisse in der Geschichte aller Völker eingetragen werden können. Weil aber diese Universalzeit nicht durch den Naturprozeß garantiert ist (z. B. durch den stetigen Umschwung der Himmelskuppel, wie dies in der aristotelischen Physik gedacht wird), sondern durch die ungeschuldete Treue Gottes, der nichts von dem, was er gesagt und getan hat, widerruft, verliert in dieser Universalzeit kein einzelner Augenblick seine unbedingte Bedeutung. In jeder Weise der göttlichen Zuwendung zu den Menschen, auch zu den frühesten Vätern, hat die verheiße Zukunft antizipatorische Präsenz gewonnen. Darum haben auch die Väter nicht nur auf ein für die Zukunft verheißenes Heil gehofft, sondern sind, je auf ihre Art, schon Zeitgenossen der Vollendung gewesen (haben »den Tag des Messias gesehen und sich gefreut«).

Der Raum aber hat (wie bei vielen Religionen) eine Mitte, auf die alle Wege und Bahnen in der Geschichte Israels und sogar der Völker sich sammeln. Aber für das Judentum handelt es sich um eine »transparente Mitte«: Die topographische Ausrichtung (»Misrach«) nach Jerusalem ist zugleich Ausdruck dafür, daß das Leben des »Orientierten« (»Misrachi«) auf ein kommendes, ewiges Jerusalem ausgerichtet ist, dessen Erbauung durch Gott mit der »Öffnung aller Gräber« und der »Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde« zusammenfallen wird.

Der Begriff der Substanz, der das Beständige im Wandel und zugleich das Wesen der Dinge im Verhältnis zu ihren wechselnden Erscheinungsgestalten bezeichnet, gewinnt seine neue Bedeutung nun darin, daß der Schöpfer jedem seiner Geschöpfe eine verlässliche Verheißung eingestiftet hat und es so zur Antizipationsgestalt der Erfüllung hat werden lassen. Die Kausalkategorie aber, die die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen beschreibt, findet ihre primäre Anwendung im Hinweis auf die All-Wirksamkeit der göttlichen Willens-Entscheidung (Chaphäz – beneplacitum); sekundär deutet sie dann auch das menschliche Wirken durch den Hinweis auf diejenigen, die Gott selbst sich erwählt hat, sodaß sein »Wohlgefallen« (beneplacitum) »auf ihnen ruht« und die göttliche Wahlentscheidung »durch ihre Hand an ihr Ziel gelangt«.

Neue Krisen in der Geschichte des Judentums haben eine weitere Veränderung des Erfahrungshorizonts notwendig gemacht. Die Erfahrung der neuen Bedrohung durch die Seleukiden und später durch die Römer, aber auch innere Krisen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels machten deutlich, daß auch der wiedererrichtete Tempel und das Königtum der Hasmonäer noch nicht die endgültige Erfüllung dieser Verheißungen darstellten, sondern nur deren neue Antizipationsgestalt. Die erhoffte »Wiederherstellung Israels« mußte als noch bevorstehend gedacht werden; und die »Erforschung der Schriften« sowie die dadurch mögliche werdende Deutung der »Zeichen der Zeit« dienten dazu, die Kriterien zu gewinnen, an denen der »wahre Wiederhersteller« von den »Verführern des Volkes« unterschieden werden konnte. Als ein Kennzeichen dafür galt, daß er eine Sondergruppe von »Liebhabern der Reinheit« um sich sammeln werde, die dem kommenden zweiten Gericht durch rigorose Gesetzes-Erfüllung entgehen werden.

Als jedoch die Zerstörung des Zweiten Tempels sich abzuzeichnen begann, bildete sich in manchen Kreisen sowohl der jüdischen Diaspora als auch der »Juden im Lande« die Überzeugung aus, daß auch das Leiden des Volkes eine Weise sei, an dieser göttlichen Heils-wirksamkeit teilzunehmen: Das Volk ist dazu berufen, die Sünde der Welt stellvertretend zu tragen und gerade dadurch zu überwinden. Das Lied vom »leidenden Gottesknecht« konnte so zu einer Deutung der jüdischen Existenz in einer feindlichen Welt werden – freilich so daß die heilswirksame Berufung dieses Knechtes erst am Ende der Tage auch den Völkern und ihren Königen offenbar werden wird. Auf solche Weise wurde das Unrecht der Verfolger keineswegs ge-

## Das Judentum

rechtfertigt; aber das Leiden der Verfolgten gewann eine neue Weise der Verstehbarkeit und der Akzeptabilität, also einen »Sinn«.

Es ist dieses jüdische Verständnis von Zeit und Raum, von Substanz und Kausalität, das jenen Erfahrungskontext bestimmt hat, in den auch die christliche Verkündigung von Jesus als dem Christus und spezieller davon, daß er »leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen«, eingetragen werden konnte.