

C Die »Ekklesia Israel« – Partikuläre Erwählung und universaler Weltauftrag

An die Beschreibung der Weise, wie die Ekklesia Israel sich selbst versteht, und an die Klärung der Voraussetzungen, unter denen dieses Selbstverständnis als »erwähltes Volk« möglich wurde, sowie an die Benennung von Legitimationskriterien, an denen dieses Selbstverständnis sich bewähren muß, schließen sich weiterführende Fragen an: Auf welche Weise konnte die Weitergabe der Erinnerung an dieses besondere Ereignis zum Auftrag einer Überlieferungsgemeinschaft werden? Und wie verhält sich das Bewußtsein dieser Gemeinschaft von ihrer partikulären »Erwählung« zum Bewußtsein von ihrem universellen Auftrag für das Heil der »Völker«?

1. Die Erwählung der Väter und die Überlieferungsgemeinschaft als »Bundesvolk«

Wenn für die Ekklesia Israel die Erinnerung an die »Erwählung« der Väter konstitutive Bedeutung hat, dann ist zunächst die Frage zu stellen, wie diese Erinnerung weitergegeben werden kann. Um diese Frage zu beantworten, ist einleitend an diejenigen Überlegungen zu erinnern, die die Bedeutung von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen und von religiösen Traditionen und Institutionen im Besonderen betrafen (s.o. S. 20 ff. und S. 40 ff.). Die Aufgabe von Traditionen im Allgemeinen besteht darin, Zeugnisse der Erfahrungen früherer Generationen so weiterzugeben, daß dadurch die Hörer befähigt werden, auf den Anspruch des Wirklichen, den frühere Generationen durch ihr Anschauen und Denken beantwortet haben, auch ihrerseits auf verantwortliche Weise ihre Antwort zu geben. Nun ist die spezifische Antwort, die dem Anspruch des Heiligen angemessen ist, das doxologische Wort. Darum besteht die Aufgabe religiöser Traditionen und der sie sichernden Institutionen darin, die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu einer sol-

chen doxologischen Antwort zu befähigen. Dadurch baut die religiöse Gemeinschaft sich selbst zu dem »Ort« auf, an dem das Heilige »seine Herrlichkeit aufleuchten läßt« und so inmitten der Welt Gegenwart gewinnt. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften dienen der »Oikodomé«, dem Aufbau eines »Tempels aus lebendigen Steinen«. Wer das verkündete Wort hört und doxologisch beantwortet, gewinnt dadurch zugleich »Bürgerrecht« in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Weil nun aber die Anrede des Heiligen, die doxologisch beantwortet werden soll, als Ausdruck einer »numinosen Freiheit« verstanden werden muß, die sich verbirgt, wenn sie will, und sich zeigt, wenn sie will und wem sie will, kann eine Weitergabe der Ermächtigung zur doxologischen Antwort nur in einer Vollmacht geschehen, die das Heilige selbst den Sprechern und Hörlern gewährt hat. Daraus erklärt sich, daß in vielen Religionen die Berufung auf einen besonderen Auftrag der Gottheit notwendig ist, um die Frage zu beantworten, wer eine derartige Botschaft an bisher Uneingeweihte weitergeben dürfe, welche von diesen zur Aufnahme in die eigene Überlieferungsgemeinschaft zuzulassen seien und in welchen Formen eine solche Initiation zu geschehen habe (s. Band I, S. 265 ff., insbes. 1. Teilerg., S. 270 ff.).

a) *Das besondere Problem der »Ekklesia Israel«: die Weitergabe einer »Erwählung«*

Allgemein philosophische Überlegungen zur Bedeutung von Überlieferungsgemeinschaften für die Erfahrungsfähigkeit der Individuen und speziell religionsphilosophische Überlegungen zu den Bedingungen, unter denen die Zeugnisse spezifisch religiöser Erfahrungen weitergegeben werden können und zum Aufbau religiöser Überlieferungsgemeinschaften dienen, bilden den Hintergrund, vor dem das Proprium jener Überlieferungsgemeinschaft hervortritt, die »Qehillat Jisrael«, »Ekklesia Israel« heißt. Da diese Überlieferungsgemeinschaft sich selbst darauf zurückführt, daß Gott in einer freien Tat die Väter »erwählt« hat, lautet die zentrale Frage: Wie können die Zeugnisse dieser Erfahrung der Väter an die Söhne und Töchter weitergegeben werden und diese zur Antwort auf das Bezeugte aufrufen, ohne daß dadurch die Zuwendung Gottes, die bezeugt werden soll, den Charakter einer freien Wahlhandlung verliert und der Gott, dessen Tat bezeugt werden soll, diesen Söhnen und Töchtern erneut wie

ein »Sippengott« erscheint – vergleichbar jenen Göttern, »denen die Väter jenseits des Stromes gedient haben«?

Philosophisch ergibt sich daraus die Frage: Ist ein freies Verhältnis von Wahlhandlungen überhaupt traditionsfähig? Oder hebt seine Institutionalisierung – die notwendig ist, wenn Überlieferung möglich sein soll – gerade die Freiheit auf, auf der ein solches Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beruht?

Die erste Antwort, die die Bibel selbst auf diese Frage gibt, lautet: Die Erwählung der Väter wird als Stiftung eines »Bundes« verstanden, den Gott »mit Abraham und seinem Samen« geschlossen hat¹; und was an die Söhne und Töchter weitergegeben werden soll, ist ihre Berufung, in diesen mit den Vätern geschlossenen Bund einzutreten. Mit Bezug auf die soeben gestellte philosophische Frage würde das bedeuten: Tradierbar und zu diesem Zwecke institutionalisierbar ist das Zeugnis einer Berufung, die an den Vätern geschehen ist, aber nach dem Willen des Berufenden auch den Söhnen und Töchtern gelten soll. Der Akt aber, durch den die Söhne und Töchter sich diese Berufung zueignen machen und so in den einmal geschlossenen Bund eintreten, ist ihr unvertretbar eigener Akt, der ihnen weder durch Traditionen noch durch Institutionen abgenommen werden kann. Die rituelle, Überlieferung ermöglichte Weise, dieses Zeugnis von ihrer Berufung weiterzugeben, ist daher die Aufforderung zur Bundes-Erneuerung, in der das »Wegschaffen fremder Götter« zeichenhaft wiederholt wird. (Der Text aus dem Buche Josua, der vom »Landtag zu Sichem« berichtet, scheint seinen ursprünglichen »Sitz im Leben« bei einem solchen Fest der Bundes-Erneuerung gehabt zu haben.) Daraus erklärt sich, daß der Aufbau und der Fortbestand der Ekklesia Israel auf einem Wechselverhältnis zweifacher Treue beruht: der Treue, mit der Gott »seines Bundes gedenkt«, und der Treue, mit der immer neue Generationen diesen Bund »bestehen lassen«: »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«².

Doch bleibt auch bei dieser Betrachtung die Tatsache bestehen, daß die Aufforderung, in den Bund einzutreten, sich nicht an jeden wendet, der dazu willens ist, sondern an die »Söhne und Töchter«. Es handelt sich also im hier erörterten Falle nicht um eine Überlieferungsgemeinschaft, die sich durch immer neue freiwillige Beitritte von Individuen ergänzt (wie dies bei manchen Mysterien-Gemein-

¹ Gen 17,7.

² Jes 7,9.

den der Fall ist), sondern um ein »erwähltes Volk«. Das Zeugnis von dem Bund, den Gott mit »Abraham und seinem Samen« geschlossen hat, lässt daher die weiterführende Frage entstehen, wie sich die physische Abstammung von diesem Vater zu der Freiheit des Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Treue verhalte.

Eine naheliegende weiterführende Antwort lautet daher: Die physische Abstammung von den Vätern ist die notwendige, aber nicht zureichende Bedingung dafür, in den Bund einzutreten, den Gott mit den von ihm erwählten Vätern geschlossen hat. Was als zweite Bedingung hinzukommen muß, ist die freie Entscheidung der Söhne und Töchter, die Verpflichtungen auf sich zu nehmen, die sich aus dem Bundesverhältnis ergeben, und ein diesen Verpflichtungen entsprechendes Leben zu führen. Mit den Worten einer liturgischen Feier, die seit Jahrhunderten im Judentum gebräuchlich ist, auch wenn entsprechende biblische Belege fehlen, kann gesagt werden: Der Nachkomme Abrahams muß zu einem »Sohn des Auftrags [oder: des Gebotes]«, »Bar Mizwah«, werden, um Erbe des mit den Vätern geschlossenen Bundes zu sein.

Daraus ergibt sich nun freilich eine Folgerung, die logisch zwingend ist, auch wenn sie in dieser Ausdrücklichkeit erst in der neutestamentlichen Reflexion auf die Ekklesia Israel gezogen worden ist: »Nicht alle, die physische Nachkommen [»Sperma«] Abrahams sind, sind deswegen schon Kinder [»tekna«]«³. Oder, mit Blick auf das Verhalten, das dem Bunde entspricht: »Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, würdet ihr Abrahams Werke tun«⁴.

Doch ist die soeben gegebene Antwort, wonach die physische Abstammung von Abraham die zwar notwendige, für sich genommen aber nicht hinreichende Bedingung dafür sei, zum »Erben des Bundes« zu werden, in jedem ihrer beiden Teile korrekturbedürftig: Einerseits nämlich ist die physische Abstammung von Abraham zwar in der Regel, aber nicht in jedem Falle die unerlässliche Bedingung; es hat stets auch Nicht-Israeliten gegeben, die durch einen eigenen Akt der Aufnahme zu Gliedern des Bundesvolkes geworden sind. Und es mag Beachtung verdienen, daß die Stamm-Mutter des davidischen Königshauses, Ruth, keine physische Tochter Sarahs gewesen, sondern erst durch Übertritt zum Glied des Bundesvolkes geworden ist

³ Röm 9,7.

⁴ Joh 7,39.

– »Dein Volk sei mein Volk und dein Gott sei mein Gott⁵. Andererseits ist die frei übernommene und in der Praxis bewährte Bundesstreue des Menschen zwar in der Regel, aber doch nicht in jedem Falle die zweite Bedingung, die zur physischen Abstammung von Abraham und Sarah hinzukommen muß, um in den mit den Vätern geschlossenen Bund einzutreten. Es kann sein – und in der entscheidenden Wendung in der Geschichte der »Südstämme« ist es so gewesen – daß Gott auch einem ungetreuen Volk die doppelt ungeschuldete Treue hält: doppelt ungeschuldet, weil nicht nur die Erwählung zum Partner des Bundes ein Akt ungeschuldeter göttlicher Freiheit gewesen ist, sondern der Fortbestand des von den Menschen gebrochenen Bundes eine Tat ungeschuldeter göttlicher »Erhaltungsgnade« darstellt. (Der Ausdruck »Erhaltungsgnade«, der vor allem in der reformatorischen Theologie geläufig geworden ist, hat zwar in seiner substantivischen Fassung kein biblisches Vorbild, entspricht aber dem Bekenntnis aus den Klageliedern: »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade. Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern neu wird sie mit jedem neuen Morgen. Und seine Treue ist groß«)⁶.

Die pure Fortexistenz der Bundesgemeinde über die als Gericht verstandene Wegführung nach Babylon hinaus wird als Folge einer Gnade gedeutet, die nicht durch das Verhalten des Volkes motiviert ist, sondern allein durch Gottes Treue zu den Vätern. Die physische Abrahams-Sohnschaft ist in solchen Kontexten der einzige Grund dafür, daß Gott diese seine Treue zu den Vätern auch an deren Söhnen und Töchtern bewahrt, daß er, wie eine Anrufung aus den »Achtzehn Benediktionen« (Schmone Esre) sagt, »der Väter gedenkt, ihren Kindern und Kindeskindern zu Gnaden«. In solchen Zusammenhängen wird die Berufung auf die physische Abrahams-Sohnschaft zum Grund des Vertrauens darauf, daß auch unter dem göttlichen Gericht stets ein »Rest« erhalten und für die Umkehr aufgespart werden wird⁷.

Fragt man also nach den Bedingungen, die eine Weitergabe des Worts von der Erwählung möglich machen, so ist die Antwort differenzierter, als sie zunächst auf eine zwar naheliegende, aber doch korrekturbedürftige Weise gegeben wurde. Zwar bleibt die Weitergabe

⁵ Ruth 1,16.

⁶ Klagel. 4,22 f.

⁷ vgl. Jes 4,3, ausführlicher Jes 10, 19–21.

der Erwählung von den Vätern zu den Söhnen, über die physische Abstammung hinaus, an das freie Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Treue gebunden. Aber das Fortwirken der göttlichen Bundestreue auch in Zeiten, in denen die menschliche Untreue das göttliche Gericht auf die Söhne und Töchter Abrahams herabgerufen hat, macht die Gemeinschaft der physischen Abrahams-Kinder zum Gegenstand einer Erhaltungsgnade, die stets einen »Rest« für die mögliche Umkehr und damit für die Wiederherstellung der wechselseitigen Treue aufbewahrt. Und die Erinnerung an den Gott, der den Vater Abraham »gegriffen« hat, als er noch »jenseits des Stromes fremden Göttern diente«, gibt jedem, der das göttliche Gericht physisch überlebt hat, die Hoffnung, zu diesem »Rest« zu gehören. Diese Hoffnung *erspart* den Mitgliedern dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft die freie Entscheidung zur Umkehr nicht, sondern lässt sie dessen gewiß sein, *dass diese Entscheidung immer möglich und niemals vergeblich sein wird.*

Und so ergibt sich eine überraschende Bestimmung des Verhältnisses zwischen physischer Abrahams-Sohnschaft und freier Wahlhandlung: Die freie, weil ungeschuldete Bundestreue Gottes erhält sich den Gegenstand ihrer Erwählung, auch über dessen mögliche und immer wieder wirklich eintretende Untreue hinweg, in einem besonderen Gnaden-Erweis, der »Erhaltungsgnade«. Und sie tut dies, indem sie physische Nachkommen Abrahams, oder wenigstens einen »heiligen Rest« aus ihnen, am Leben erhält und ihm so die Möglichkeit der Umkehr offenhält. Das Fortleben dieser physischen Abrahams-Kinder über Zeiten des Gerichts hinweg, exemplarisch abgelesen an ihrem Überleben im Babylonischen Exil, ist das deutlichste Zeichen dieser göttlichen Bundestreue, gleichsam der »Character ontologice inhaerens«, der aller freien Entscheidung derer ermöglicht vorausliegt, die zum freien Akt der Umkehr berufen sind. Und selbst die Möglichkeit, daß solche Menschen, die nicht zu den physischen Nachkommen Abrahams gehören, in diesen Bund eingegliedert werden – biblisch gesprochen: daß Gott sich »aus Steinen Kinder Abrahams erwecken kann⁸ –, bleibt daran gebunden, daß es immer einen solchen »heiligen Rest« der physischen Abrahams-Kinder geben wird, dem »die neuen Zweige eingepflanzt werden« können.

Auf die Frage, ob ein freies Verhältnis von göttlicher und

⁸ Mt 3,9.

menschlicher Wahlfreiheit überhaupt traditionsfähig sei, ist also in mehreren Schritten zu antworten: Was primär weitergegeben kann und muß, ist die an immer neue Hörer gerichtete Aufforderung, jene Entscheidung nachzuvollziehen, durch die die »Väter« auf ihre freie Erwählung durch Gott geantwortet haben. Diese Aufforderung kann nur deswegen weitergegeben werden, weil nach dem Verständnis Israels Gott selbst die Erwählung der Väter als die Stiftung eines »Bundes« verstanden hat, in den kommende Generationen eintreten können und sollen. Daß die Weitergabe dieser Aufforderung auch über Zeiten der menschlichen Untreue und des göttlichen Gerichts hinweg möglich bleibt, wird durch eine weitere freie Entscheidung des göttlichen Bundespartners garantiert, der sich durch die Erhaltung der physischen Nachkommenschaft Abrahams stets die Adressaten bereichält, an die sich der Ruf zur Umkehr richten kann. Was deswegen ebenfalls weitergegeben werden muß, ist das Bewußtsein immer neuer Generationen, daß ihr physisches Überleben die Frucht einer besonderen göttlichen Gnade ist, die »Erhaltungsgnade« genannt werden kann. Das Ziel dieser Erhaltung aber ist die Wiederherstellung des Wechselverhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit durch eine Umkehr, die ebenso sehr ein Akt der menschlichen Freiheit ist wie ein Geschenk der göttlichen Gnade. Dieses Verständnis des Ziels, auf das die Erhaltung der physischen Nachkommenschaft Abrahams gerichtet ist, kommt in der Bitte des Psalmisten zum Ausdruck: »Kehre du uns um, o Gott, laß dein Angesicht über uns leuchten, dann sind wir gerettet«⁹. Noch deutlicher wird diese Einheit von Gabe und Aufgabe der Umkehr in der Liturgie des jüdischen Versöhnungsfestes zum Ausdruck gebracht: »Kehre du uns um, o Gott, dann kehren wir um in vollendetem Umkehr.«

b) *Die »Erhaltungsgnade« –
ein überlieferungsgeschichtlicher Grenzfall*

Wo religiöse Überlieferungsgemeinschaften von der Überzeugung erfüllt sind, ihre Zugehörigkeit zu ihren Göttern und die Zugehörigkeit der Götter zu ihnen sei durch physische Bedingungen begründet, so wie der Sippengott mit physischer Notwendigkeit seiner Sippe, der Landesgott mit physischer Notwendigkeit den Bewohnern seines Landes zugehört, wird »Erhaltung« nicht als Gabe göttlicher Freiheit

⁹ Ps. 80, Verse 4,8 und 20.

verstanden, sondern als Indikator göttlicher Macht: Solange die Sippe besteht oder das Land seinen Bewohnern das Leben ermöglicht, erweist der Gott sich als mächtig; wenn Sippen untergehen oder fruchtbare Landstriche veröden, werden die Grenzen dieser göttlichen Macht offenbar. Erst wo das Verhältnis der religiösen Gemeinschaft zu ihrem Gott auf ein Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit gestellt ist, kann auch der Untergang des Volkes oder eine Dürreperiode des Landes als Erscheinungsgestalt göttlicher Macht verstanden werden, freilich nun der Macht eines Gerichts, das er über das untreu gewordene Volk verhängt. Erst dann erscheint der physische Fortbestand des Volkes als Ausdruck einer freien, vergebenden Erhaltungsgnade¹⁰.

Dann aber erhebt sich die Frage, ob diese Erhaltungsgnade nur den Söhnen und Töchtern der erwählten Väter gilt, oder der ganzen Menschheit. »Erwählung« setzt ja, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, die allgemeine Gottesherrschaft über alle Völker voraus: Nur kraft dieser allgemeinen Herrschaft ist Gott frei, sich »aus allen Völkern ein Sondergut« zu erwählen. Solche Erwählung aber ist mit der fortdauernden Herrschaft Gottes über alle Völker nur dann ohne Widerspruch zusammenzudenken, wenn sie als ein neuer Anfang verstanden wird, der sich darin vollenden soll, daß das erwählte Volk auch die Völker zur Verehrung des wahren Gottes einladen wird¹¹. Das setzt voraus, daß auch die Verehrer »falscher Götter«, inmitten des über sie ergehenden Gerichts, für eine kommende Bekehrung zum wahren Gott aufgespart worden sind. Die *besondere* Erhaltungsgnade, die den Söhnen und Töchtern Abrahams ihr physisches Überleben in der Kette der Generationen sichert, steht in Beziehung zur *allgemeinen* Erhaltungsgnade, die allen Völkern zuteil geworden ist. Biblisch gesprochen: Der Abrahamsbund kann den neuen Anfang nur stiften, wenn er auf den Noah-Bund rückbezogen bleibt, den Gott »mit allem Fleisch« geschlossen hat. Das Besondere dieses Noah-Bundes aber besteht darin, daß Gott die Sünde der Generationen nach Noah voraussieht und sich dennoch verpflichtet, das Gericht der Sintflut kein zweites Mal zu vollziehen, obwohl er immer wieder Anlaß hätte, »zu bereuen, daß er den Menschen geschaffen hat«. Die Treue, mit der Gott »des Abraham gedenkt, seinen Kindern und

¹⁰ Vgl. den schon zitierten Vers: »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade« Klagelieder 3,22.

¹¹ Jes 2,3.

Kindeskindern zu Gnaden«, schließt nur dann die Berufung zum »Segen für die Völker« ein, wenn sie getragen ist von der Treue, mit der Gott des Noah gedenkt, um »umzukehren von seinem Zorn«¹². Und wie die spezielle Erhaltungsgnade das Ziel hat, Israel oder seinen heiligen Rest für eine mögliche Umkehr aufzubewahren, so hat die allgemeine Erhaltungsgnade das Ziel, die Völker trotz aller »Greuel« ihres Götzendienstes für jenen Zeitpunkt am Leben zu erhalten, an welchem sie ihre große »Wallfahrt zum Berge Gottes« begehen werden¹³. Davon wird an späterer Stelle, bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen Israel und den »Fremdvölkern« noch zu handeln sein (s. u. S. 171 ff.)

2. Die Aufgabe einer transzentalphilosophischen Deutung

Schon bei dem Versuch, die Voraussetzungen für das besondere Selbstverständnis Israels zu bestimmen, wurde betont: Die Transzentalphilosophie hat die Aufgabe, zunächst auf das Selbstzeugnis derer zu hören, die Erfahrungen der jeweils zu untersuchenden Art gemacht haben, um in einem zweiten Schritt die Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, die diese Art von Erfahrungen möglich gemacht haben (s. o. S. 78 und 93 f.). Das gilt auch für die Bemühung, die Bedingungen dafür aufzufinden, daß die Ekklesia Israel sich als jene Überlieferungsgemeinschaft verstehen kann, die durch eine partikuläre Erwählung zur Erfüllung eines universalen Weltauftrags berufen ist.

Nun hat sich gezeigt: Die Weise, wie diese Überlieferungsgemeinschaft sich selbst, ihre Erwählung und ihren Auftrag versteht, ist darin begründet, daß eine besondere Erfahrung, der »Vorübergang« des richtenden Gottes, ihr einen neuen Blick auf das Ganze ihrer eigenen Geschichte und darüber hinaus auf die Geschichte der Menschheit geöffnet hat: Die Fortexistenz Israels im Wechsel der Generationen und sogar die Fortexistenz der ganzen Menschheit (der »Kinder Noahs«) wird als die Folge einer besonderen Erhaltungsgnade begriffen, die das erwählte Volk und die ganze Menschheit davor bewahrt, daß Gott sich dessen »gereuen läßt«, den Menschen geschaffen und Israel erwählt zu haben, obgleich er für eine solche

¹² Vgl. Gen 8,21–22 und 9,11–16.

¹³ Vgl. Jes. 2,2 f.

»Reue« immer hinreichenden Grund gehabt hätte. Nicht zufällig sind beide Zusagen der Erhaltung mit der ausdrücklichen Feststellung verbunden, daß die Menschheit im Allgemeinen und Israel im Besonderen das tödliche Gericht Gottes verdient hätten. »Ich weiß, daß des Menschen Herz Böses sinnt von Jugend auf«¹⁴. »Ich sehe, daß dies ein Volk mit starrem Nacken ist. So laß mich, daß mein Zorn gegen sie ergrimme und sie vernichte«¹⁵. Im vollen Wissen um diesen Zustand der Menschheit gibt Gott die Zusage: »Ich werde künftig nicht mehr verderben die Erde um des Menschen willen«¹⁶. Und in gleicher Weise wird die Zusage des »mitgehenden Angesichts« gegeben und die Fürbitte des Mose erhört: »Kehre um von dem Grimm deines Zornes und laß dich gereuen des Übels über deinem Volke«¹⁷. Damit aber ist zugleich die Geschichte als eine Kette von Ereignissen in den Blick gerückt, die durch Gottes freien Schöpfungs- bzw. Erwählungswillen, durch die Sünde der Menschen, durch Gottes Gericht und durch seine Bereitschaft zur Vergebung bestimmt ist. Dem entspricht das Bekenntnis des Mose: »Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der seine Gnade bewahrt für tausend Geschlechter und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde und vor dem niemand unschuldig ist«¹⁸.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, daß dieser Blick auf die Geschichte die Eigenart der religiösen Erfahrung Israels bestimmt. Genauer gesagt: Erst diesem Blick erschließt sich die Geschichte in der unverfügaren Kontingenz ihrer Ereignisse; und erst dadurch kann das historische, tropologische und anagogische Moment der Erfahrung unverstellt hervortreten. Die Weitergabe der Zeugnisse von der Herausführung aus Ägypten bewährt sich deshalb darin, daß immer neue Generationen der Überlieferungsgemeinschaft zu dieser spezifischen Weise der religiösen Erfahrung gelangen und im Lichte immer neuer eigener Erfahrungen zu eigenverantwortlichen Zeugen dieser Überlieferung werden.

¹⁴ Gen 8,21.

¹⁵ Ex 32, 9f.

¹⁶ Gen 8,21.

¹⁷ Ex 32,12.

¹⁸ Ex 34,6f.

3. Die »Ekklesia Israel« als Schule der religiösen Erfahrung

- a) *Die besondere Erfahrung Israels als Schule des Blicks für das »anagogische« Bedeutungsmoment jeder religiösen Erfahrung*

Im Rahmen der hier vorgelegten »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« sind religiöse Überlieferungsgemeinschaften vor allem deswegen von Interesse, weil die Weitergabe kanonischer Zeugnisse religiöser Erfahrung dazu beiträgt, daß die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft jene »Forma Mentis« gewinnen, die sie auch ihrerseits zu spezifischen Weisen der religiösen Erfahrung fähig macht (s. Band I, 1. Teilerg. S. 270 ff.). Nun hat sich an früherer Stelle, bei Behandlung des »Sensus anagogicus« der religiösen Erfahrung gezeigt: Der Monotheismus ist, religiös gesehen, nicht das Ergebnis einer philosophischen Theoriebildung, sondern die Frucht einer in der Bedrängnis bewährten Hoffnung, die sich auf das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung stützt (s. Band II, S. 90–108). Im speziellen Falle der Ekklesia Israel, für die die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten konstitutiv ist, gewinnt dieses anagogische Bedeutungsmoment eine besondere Gestalt: Die erfahrene Befreiung stiftet die Gewißheit, daß der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, auf allen Wegen des Volkes »mitgehen« wird und die Mitglieder dieser Gemeinschaft immer neu die »Zuwendung seines Angesichts« wird erfahren lassen. »Wenn nicht dein Angesicht mitgeht, dann laß uns nicht hinaufziehen von diesem Orte weg«¹⁹.

Das Wort »anagogein«, »hinaufziehen lassen« gewinnt von dieser Stelle her seine für die Überlieferung Israels maßgebliche Bedeutung. Und alle später so bezeichnete »anagogische« Auslegung von Überlieferungs-Zeugnissen ordnet deren Inhalte in den Zusammenhang ein, der durch das »Mitgehen des göttlichen Angesichts« auf dem Weg ins Land der Verheißung vorgezeichnet ist. Alle weitergegebenen Zeugnisse der religiösen Erfahrung haben »anagogische« Bedeutung, weil sie die Mitglieder der Ekklesia Israel des Grundes gewiß sein lassen, auf den ihre Hoffnung sich gründet. Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes hält so alle Ereignisse der Geschichte Israels, alle Erfahrungen von Bedrängnis und Not eingeschlossen, zur Einheit eines Weges zusammen. Denn die Zeugnisse

¹⁹ Ex 33,15.

von Gottes Handeln an den Vätern werden in der Absicht weitergegeben, die Hoffnung der Söhne und Töchter zu stärken. Jenes »Feststehen im Erhofften«, das die Besonderheit jüdischer »Emunah« und zugleich christlicher »Pistis« ausmacht, ist Hoffnung aus Erinnerung. Aber diese richtet sich nicht auf die unterschiedslose Wiederkehr des Gleichen, etwa auf die Gegenwärtigwerdung göttlicher Ur-taten in der Feier des Kultus, sondern auf die stets neuen, in wichtiger Hinsicht unvorhersehbaren Erweise jener Treue, die Gott den Vätern zugesagt hat. Darum schärft diese Überlieferung zugleich den Blick für das Unverwechselbare der jeweiligen Gegenwart und macht die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft fähig, im Lichte des überlieferten Zeugnisses auch in ihrer eigenen Erfahrung jenen Hoffnungsgehalt zu entdecken, durch den sie den Erfahrenden in eine offene Zukunft hineinverweist. Wer sich der göttlichen Freiheit anvertraut, weil er der göttlichen Treue gewiß ist, der entdeckt auch in den großen und kleinen Widerfahrnissen seiner Lebensgeschichte ein Moment von Verheißung, das ihn in froher Gespanntheit der künftigen Erfüllung entgegensehen läßt.

Doch sollte dabei der Kontext der soeben zitierten Bitte des Mose nicht unbeachtet bleiben. Mose spricht seine Bitte, Gottes Angesicht möge mitgehen, im vollen Bewußtsein der vorausgehenden göttlichen Warnung aus: »Ich werde nicht mit dir hinaufziehen. Denn du bist ein Volk mit starrem Nacken. Ich würde dich auf dem Wege vertilgen«²⁰. Für Mose ist also die Angst vor Gottes Gericht geringer als die Angst vor der Gottesferne. Nur so kann er sagen: »Wenn nicht dein Angesicht mitgeht, dann laß uns nicht hinaufziehen«²¹. Daraus ist für die »anagogische« Auslegung der Überlieferungszeugnisse der Schluß zu ziehen: Ihr Sinn wird mißverstanden, wenn nicht zugleich der Mut weitergegeben wird, lieber dem Gericht Gottes standzuhalten, als auf die Zuwendung seines Angesichts zu verzichten. Das Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit schließt, im Sinne der Bitte des Mose, die Gewißheit ein: Es gibt für den, der unter Gottes Gericht steht, keine andere Zuflucht als den gleichen Gott, der auch dem sündig gewordenen Volk sein »Mitgehen« auf seinen Wegen nicht verweigert, wenn er darum gebeten wird.

Ein solcher Monotheismus findet seine angemessene Auslegungshilfe in einer Philosophie, die den Gottesglauben nicht als

²⁰ Ex 33,3.

²¹ Ex 33,15.

ein Gefüge von theoretischen Feststellungen, sondern als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung begreift: Wenn in der Dialektik der Vernunft die Einheit des Ich und die geordnete Ganzheit der Welt zerbricht, kann der Kontext der Erfahrung nur durch Postulate der Hoffnung wiederhergestellt werden. Diesen Postulaten der Vernunft entspricht die spezifische Weise religiöser Erfahrung, die das Verständnis Israels von seiner Geschichte bestimmt: Nur das Vertrauen in das bleibende »Mitgehen des göttlichen Angesichts« verschafft dem Menschen die Fähigkeit, sich allen Erfahrungen auszusetzen, auch dort, wo diese Erfahrungen ihm die fraglose Selbstgewissheit rauben. Dann nämlich kann die Fähigkeit, alle Widerfahrnisse der Geschichte in die Kontinuität eines Erzählzusammenhangs aufzunehmen, sich nicht mehr auf die erschütterungslose Identität des individuellen oder kollektiven Ich stützen, sondern nur auf Gottes ungesuldete Treue. Wenn man, mit dem Hebräerbrief, den Glauben als ein »Feststehen im Erhofften« versteht, wird dieser Glaube – ganz in jenem Sinne, in dem Franz Rosenzweig ihn beschrieben hat – zur Schule des »Zutrauens in die Erfahrung«. Und wenn dieses Zutrauen sich, angesichts der Erfahrungen von menschlicher Sünde und göttlichem Gericht, auf Gottes ungesuldete Erhaltungsgnade richtet, findet das hymnische Bekenntnis der Seraphim »Plena est universa terra gloria eius« (die ganze Erde ist seiner *Herrlichkeit* voll), seine menschliche Entsprechung im Bekenntnis des Psalmisten »Misericordia Domini plena est terra« (die ganze Erde ist voll von der *Barmherzigkeit* des Herrn). Solches Feststehen in der Hoffnung bewährt sich in solchen Situationen, in denen das »Angesicht« des gnädigen Gottes sich schmerzlich verbirgt. Dann schließt das »Feststehen in der Hoffnung«, wieder mit dem Hebräerbrief gesprochen, das »Überführtsein von Tatsachen« ein, »die sich den Blicken entziehen«²².

Ein solches Zutrauen in die Erfahrung, unter Einschluß der Erfahrung von Sünde und Gericht, findet im biblischen Erzählzusammenhang seine »archaiologische« Deutung in der Geschichte vom Ägyptischen Joseph, der durch die Schuld seiner Brüder in die Sklaverei verkauft worden war und dieses sein Schicksal auf die göttliche Erhaltungsgnade zurückführt: »Nicht ihr habt mich hierher geschickt, sondern Gott«²³. »Bekümmert euch nicht und denkt nicht,

²² Hebr. 11,1.

²³ Gen 45,8.

daß ich darum zürne, daß ihr mich hierher verkauft habt. Denn um eures Lebens willen hat Gott mich vor euch her geschickt, [...], damit er einen Rest von euch übrig behalte auf Erden und euer Leben errette für ein großes Entrinnen«²⁴. »Archaiologisch« kann diese Erzählung deswegen genannt werden, weil sie von einem »Anfang« berichtet, der dem historischen Anfang, der Herausführung aus Ägypten, ermöglicht vorausliegt und zugleich ein Deutungsmuster vorgibt, in dem die späteren Generationen ihr eigenes Schicksal wiedererkennen sollen: Der Versklavung Israels durch die Ägypter geht die Versklavung Josephs durch die eigenen Brüder voraus. Aber diese Schuld der Brüder wird in der Hand Gottes zum Mittel der Erhaltung eines »Restes«, im vorliegenden Falle der Errettung aus der Hungersnot im Lande Kanaan. Und dieser »Rest« bleibt »für ein großes Entrinnen« aufgespart, im vorliegenden Falle für das Entrinnen aus dem ägyptischen Sklavenhaus. Im Vertrauen auf diese göttliche Erhaltungsgnade dürfen die Brüder, und mit ihnen deren Söhne und Töchter, sich vor dem verdienten »Zorn« bewahrt wissen, im vorliegenden Falle vor dem verdienten Zorn Josephs, aber damit zugleich vor dem Zorn Gottes, der die Schuldigen treffen könnte. So wird den Brüdern im Laufe ihrer Begegnungen mit ihrem unerkannten Bruder Joseph deutlich: »Das haben wir an unserem Bruder verschuldet [...] Jetzt wird sein Blut von uns gefordert«²⁵. Das »große Entrinnen« – aus Ägypten, aber auch aus allen »Sklavenhäusern« der kommenden Geschichte – ist nicht Folge menschlicher Gerechtigkeit, sondern göttlicher Vergebung.

Eine Überlieferungsgemeinschaft, in der diese Erinnerung weitergegeben wird, wird in einem ganz spezifischen Sinne zur *Schule der Fähigkeit zur Erfahrung*. Die weitergegebene Erinnerung stärkt zunächst ganz allgemein den Mut, sich den Erfahrungen der eigenen Geschichte auszusetzen. Sie schärft weiterhin den Blick für die Kontingenz des eigenen Lebens, auch für dessen moralische Kontingenz: Das »Ja« zum eigenen Leben ist nun nicht mehr in einem selbstverständlichen Selbstwert-Gefühl begründet, sondern im Vertrauen auf Gottes unverdiente Gnade. Darüber hinaus aber erzeugt die Weitergabe dieser Erinnerung zugleich eine »Forma Mentis«, kraft welcher die eigene Identität im Wechsel der Ereignisse nur in der Kraft der Hoffnung auf Gottes Treue gefunden wird. Die eigene Geschichte

²⁴ Gen 45,5–7.

²⁵ Gen 42,21f.

fügt sich nur deshalb zu einem erzählbaren Zusammenhang, weil sie sich als die Geschichte immer neuer Gestalten dieser gnädigen Zuwendung Gottes erweist. Man könnte versuchen, den so gefundenen Einheitsgrund der Geschichte durch eine bewußt paradoxe Abwandlung einer Formulierung Kants zu beschreiben: Nicht »Das »Ich denke« muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, sondern »Das Bewußtsein »Gott hat mich hierhergeschickt, damit er einen Rest übrig behalte« muß alle meine Erinnerungen und Erwartungen begleiten können«. Es »muß« sie begleiten, wenn es gelingen soll, ihnen einen Ort im erzählbaren Kontext einer Geschichte anzusegnen. Und nur was sich in diesen Kontext einordnen läßt, gewinnt für die Erzählenden und für ihre Hörer »objektive Bedeutung«, d. h. wird zum Maßstab, an dem sie ihre theoretischen und praktischen Urteile messen können. Aber daß das Nötige auch möglich ist, daß also das Bewußtsein eines göttlichen Auftrags alle menschlichen Erinnerungen und Erwartungen auch wirklich begleiten könne, ist aus keinem Prinzip als dessen notwendige Folge abzuleiten, sondern nur im Vertrauen auf Gottes freie Treue zu erhoffen.

Das Bewußtsein von der Einheit des erzählenden Ich ist zwar die Voraussetzung allen Erzählers; im speziellen Falle des religiösen Erzählers aber ist dieses Bewußtsein seinerseits die Folge des Vertrauens auf die bleibende Zuwendung Gottes, der in seinen Taten als der Eine wiedererkannt werden kann, auch wenn der Erzählende zunächst in seinen eigenen Taten und Leiden sich selbst nicht wiedererkennt. In der Sprache rabbinischer Exegese gesagt: Die »Einung des Herzens« gelingt nur in der »Einung des Namens«, d. h. im Wiedererkennen dessen, der in allem, was geschieht, wiedererkannt und beim Namen gerufen werden kann. Dieser Name ist nicht ein Begriff, dessen Bedeutungsgehalt von allem historischen Wandel unberührt bliebe, sondern der sprachliche Ausdruck einer Begegnung, die jeweils neu inmitten der Geschichte vollzogen wird. In der Sprache der reformatorischen Theologie geprochen: Der Glaubende (d. h. der »in der Hoffnung Feststehende«) findet seine Identität stets als »Identitas extra se«, als Gegründetsein in der ungeschuldet freien Zuwendung Gottes in ihren immer neuen, unvorhersehbaren Gestalten.

b) Das »historische« und »tropologische« Bedeutungsmoment

Ein Bewußtsein, das seine »Formatio« durch die Weitergabe solcher Erzählungen gewinnt, wird dadurch fähig, auch alle kommenden Erlebnisse in einen Erzählkontext einzuordnen, in welchem der »*Sensus historicus*« jeder einzelnen Erfahrung mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Das durch diese Überlieferung geschärzte Bewußtsein von der Kontingenz des eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Ich entdeckt zugleich die Kontingenz aller einzelnen Widerfahrnisse des Lebens. Dadurch bleibt es vor der Versuchung bewahrt, die erzählbare Geschichte aus einem wie immer gearteten »Prinzip« abzuleiten und so in ein deduzierbares Wissen zu überführen. Es ist wohl kein Zufall, daß das an dieser Überlieferung geschulte Bewußtsein die Juden, auch in profanen Zusammenhängen, zu Meistern des Erzählens gemacht hat. Ein in dieser Überlieferung geformtes Denken widersteht auf solche Art allen Formen der geschichts-entfremdeten Gnosis (vgl. Band II, S. 120–156).

Die gleiche »Formatio Mantis« schärft den Sinn für den »*Sensus tropologicus*« jeder einzelnen Erfahrung. Denn die göttliche Erhaltungsgnade spart den »Rest« nicht nur »für ein großes Entrinnen« auf, sondern vor allem für eine künftige Umkehr. »Ein Rest kehrt um« lautet der symbolische Name eines Sohnes des Propheten Jesaja²⁶. Damit aber wächst zugleich der Sinn für das Bedeutungsgewicht der Entscheidungs-Situationen, in denen eine solche Umkehr möglich und gefordert ist. Einem in dieser Überlieferung geschulten Bewußtsein zeigt die Flüchtigkeit der Zeit ein eigentümliches Doppelgesicht: Sie ist einerseits Anzeichen für die Hinfälligkeit alles Menschlichen: »Alles Fleisch ist Gras«²⁷. Andererseits ist sie Anzeichen für die Kostbarkeit der Stunde, die nicht versäumt werden darf: »Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht«²⁸. Soll aber die Stunde in ihrer Kostbarkeit nicht versäumt werden, so kommt es darauf an, in der jeweiligen Situation Handlungs-Alternativen zu entdecken, die so entschieden werden können, daß an dieser Entscheidung ein »bekehrtes« Herz sich von einem »verhärteten« unterscheidet. Ein Bewußtsein, das seine »Formatio« durch das Grundgebot der »Einung des Herzens durch Einung des

²⁶ Jes 7,3.

²⁷ Jes 40,6.

²⁸ Ps 95,7f.

Namens« gefunden hat, wird hellsichtig für den »Auftrag« (Mizwah), den es in der jeweils gegebenen Situation freizulegen gilt, und gewinnt die Freude daran, daß jeder erfüllte Auftrag neue Aufträge aus sich entläßt. »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«, sagt einer unter den »Sprüchen der Väter«, der im Morgengebet der Juden täglich rezitiert wird. Die »Freude am Gesetz«, der ein eigenes Fest im jüdischen Jahreslauf gewidmet ist, ist die Freude daran, daß die Liebe zum einen Gott sich in die Fülle konkreter Aufträge entfalten kann. Und wiederum kann hinzugefügt werden: Es ist wohl kaum ein Zufall, daß diese Überlieferung eine »Forma Mentis« hat entstehen lassen, durch die viele Juden auch in ganz profanen Zusammenhängen ein auffallend hohes Maß an »sittlicher Phantasie« an den Tag legen, die sich nicht mit gegebenen Situationen abfindet, als sei »eben nichts zu machen«, sondern in diesen Situationen Möglichkeiten entdeckt, die den Einsatz der ganzen Person lohnen. Darauf – und nicht nur auf der Unzufriedenheit mit ihrer besonderen Stellung in der Gesellschaft – beruht es wohl auch, daß bei politischen Umwälzungen nicht selten Juden zu den Protagonisten der sittlichen Bemühung um einen radikalen Neubeginn gehören.

Die allgemein philosophische Einsicht, daß die »Wahrheit der Dinge«, also die Weise, wie sie den Erfahrenden unter ihren Anspruch stellen, »stets größer« ist als die Weise, wie der Erfahrende diesen Anspruch in seinem Anschauen, Denken und Handeln beantwortet, gewinnt in diesem Überlieferungszusammenhang eine besondere Gestalt: Das Moment der Verheißung, das in unseren Erfahrungen impliziert ist, ist stets größer als die Möglichkeiten gegenwärtigen Begreifens und Handelns, die uns durch diese Erfahrungen eröffnet werden, und verweist uns so in eine Zukunft, von der uns die Begriffe noch fehlen: »Wer wir sein werden, ist noch nicht offenbar«²⁹. Das so verstandene Bekenntnis zur »Veritas semper maior« ist nicht Grund zur theoretischen oder praktischen Resignation, als wäre es klug, mit der Bemühung des Erkennens und Handelns gar nicht zu beginnen, da dieses Bemühen dem Anspruch der Dinge ohnehin niemals gerecht zu werden vermag. Statt dessen wird dieser Überschuß des Anspruchs gegenüber der Weise, wie der Mensch ihn zu erfüllen vermag, zugleich als das Moment der Verheißung begriffen, durch das die gegenwärtig erfahrene Wirklichkeit über sich hin-

²⁹ 1 Joh 3,2.

ausverweist und so die Hoffnung auf eine kommende Erfüllung begründet. Die Zuwendung Gottes zum Menschen, mag sie primär als »Erwählungsgnade« oder als »Erhaltungsgnade« verstanden werden, »wird neu mit jedem neuen Tag«. Und das menschliche Erkennen, das in allem Gegebenen dieses Moment der Verheißung entdeckt, verhält sich gegenüber dem Anspruch des Wirklichen umso angemessener, je vorbehaltloser es sich für die Überraschung durch diese »mit jedem Tag neu werdende Gnade« offenhält.

- c) *Partikularität und universeller Weltauftrag – ein wichtiges Beispiel:
Der jüdische Beitrag zur Entstehung und Geschichte der Theologie*

Betrachtet man, unter transzendentalphilosophischem Gesichtspunkt, die Überlieferung Israels als Schule der religiösen Erfahrung, dann wird zweierlei deutlich: Einerseits hat die Überlieferung Israels zu einer »Formatio Mentis« geführt, die die Begegnung mit der antiken Philosophie erleichterte. Man hat deswegen die »Weltbedeutung« des Judentums oft darin gesehen, daß in dieser Begegnung der Überlieferung Israels mit der griechischen Philosophie der Monotheismus eine Gestalt gewonnen hat, in der er zur Grundlage der europäischen Kultur werden konnte. Und in der Tat finden sich Juden in unterschiedlichen philosophischen Schulen der Spätantike: unter den Platonikern (Philo), den Pythagoräern (Numenios), aber auch unter den Aristotelikern und besonders den Stoikern. (Nach Leo Baeck ist der Stoiker Zenon ben Manasse sogar identisch mit Zenon, dem Gründer der Stoa).

Zunächst also ist auf die Affinität des jüdischen Denkens zur Philosophie hinzuweisen. Man hat den Grund dieser Affinität stets darin gesehen, daß das jüdische Bekenntnis zu Gott als dem Einen und Einzigsten einen Konsensus mit denjenigen Philosophen begründete, die in der inneren Einheit (Simplicitas) und der alle Vielgötterei ausschließenden Einzigkeit Gottes das oberste Prinzip aller Welt erklären gefunden haben. Das Bekenntnis »Der Herr, unser Gott, ist einer (ächad)« läßt sich sowohl im Sinne der Einheit als auch im Sinne der Einzigkeit lesen. Doch gibt es einen weiteren Grund für diese Affinität, der freilich auch den Grund möglicher Konflikte zwischen jüdischem und griechisch-philosophischem Denken darstellt. Es hat sich gezeigt: Jene besondere Erfahrung, deren Zeugnisse in

der Überlieferung Israels weitergegeben werden, hat den Blick für das historische und das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung geschärft und damit diese Erfahrung gegen reduktionistische Deutungen geschützt. Dadurch konnte das Bekenntnis zu Gottes Einheit und Einzigkeit sich mit dem Bekenntnis zu seiner Freiheit und seinem geschichtsmächtigen Wirken verbinden und so an der Überzeugung von der Personalität des einen Gottes mit Entschiedenheit festhalten. Diese Überzeugung, von philosophierenden Juden deutlicher als von anderen Philosophen der Spätantike zum Ausdruck gebracht, ist sodann für Jahrhunderte zum Gemeingut der europäischen Philosophie geworden. Darin liegt ein wichtiger weiterführender Impuls, der von der besonderen Tradition der Ekklesia Israel ausging und zugleich universale Bedeutung gewann.

Andererseits hat gerade die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung, die in der »Schule« der Überlieferung Israels erworben wurde, die philosophisch Gebildeten unter den Juden der Spätantike in die Lage versetzt, in die Begegnung mit der Philosophie einen eigenen Beitrag einzubringen, der einer »Aufhebung der Religion in Philosophie« widerstand und die Entstehung einer Theologie möglich machte. Diese hat auch dort, wo sie den Anspruch erhob, die »wahre Philosophie« zu sein, gegenüber der vorgefundenen griechischen Philosophie ihren Eigenstand bewahrt und sich dabei auf die in der Bibel begründete Tradition berufen. Dabei liegt der wichtigste Grund dafür, daß die Religion, wie sie im Judentum verstanden wurde, sich der Aufhebung in Philosophie widersetzt, in der Betonung von Gottes geschichtsmächtiger Freiheit. Nur so konnte verhindert werden, daß der Gottesgedanke zu einer bloßen philosophischen Idee wurde. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen behielt, im Lichte der Überlieferung Israels verstanden, jenen dialogischen Charakter, der sich am deutlichsten in der göttlichen Anrede des Gebots und in der menschlichen Antwort des Gebets Geltung verschafft.

Es ist bezeichnend, daß die Schriften des Philo von Alexandrien, in denen man nur eine Variante des Platonismus hat sehen wollen, aus Vorträgen in der Synagoge hervorgegangen sind. Der jüdische Platonismus hat sich, wenigstens in wichtigen seiner Vertreter, weder von der jüdischen Gemeinde noch von ihrem Gottesdienst entfernt. (Entsprechendes ließe sich auch für den jüdischen Pythagoräismus oder Aristotelismus zeigen.) Während die griechische Philosophie dazu neigte, eine »philosophische Frömmigkeit« an die Stelle der überlieferten Religion zu setzen, ist aus der Begegnung des Judentums mit

dieser Philosophie eine Anleitung entstanden, die Überlieferung in ihrer unverwechselbaren Besonderheit neu zu verstehen, ohne sie zu verlassen. Die später entstehende christliche Theologie (vor allem der Kirchenväter) wäre ohne diesen jüdischen Beitrag zum Gespräch zwischen Glaubensüberlieferung und Philosophie nicht möglich gewesen. Die Tatsache, daß diese Theologie in der besonderen Tradition jüdischen Denkens entstand und zugleich über den Umkreis der jüdischen Gemeinden hinaus wirksam wurde, ist ein wichtiger Teilaspekt jenes universalen Weltauftrages, zu dessen Erfüllung das Judentum aufgrund seiner unverwechselbaren Besonderheit fähig wurde. Und gerade in dieser Hinsicht ist ein »philosophierendes Judentum« zum Vorbild der christlichen Theologie geworden.

Dieses Vorbild wirkte auch dann noch fort, als das vorher blühende hellenistische Judentum mit seiner erfolgreichen Predigt an die »Heiden« zu bestehen aufhörte. Vermutlich im Gegenzug gegen die christliche Theologie und die christliche Heidenmission hat sich in der ausgehenden Antike ein »hebraistischer« Zug im Judentum durchgesetzt. Nicht nur die innerhalb jüdischer Gemeinden entstandene griechische Übersetzung von »Gesetz und Propheten«, die »Septuaginta«, wurde fortschreitend zur »Bibel der Christen«, der die Juden mit Vorbehalten begegneten. Auch die Einflüsse der Philosophie auf das Verständnis dieser Schriften stießen auf wachsenden Widerstand innerhalb des Judentums. Insofern schien nun die christliche Theologie das Erbe des hellenistischen Judentums angetreten zu haben. Das Bild änderte sich erst dann wieder, als die griechische Philosophie den Juden nicht mehr in derjenigen Gestalt begegnete, in der die christlichen Theologen sie sich angeeignet hatten, sondern in einer durch die Araber geprägten Vermittlungsgestalt. Nun gewann innerhalb des Judentums erneut der Versuch an Bedeutung, die jüdische Überlieferung mit philosophischer Begrifflichkeit auszulegen und damit zugleich eine an die nicht-jüdische Umwelt gerichtete Apologie des Judentums zustandezbringen. Und wiederum ist diese jüdische Philosophie-Rezeption zum Vorbild für die christliche Theologie des Mittelalters geworden, wenn auch zu einem kritisch angeeigneten Vorbild. Als Beispiele dafür kann man Abälards »*Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*«, aber auch die häufige Zitation des Moses Maimonides durch Thomas von Aquin anführen.

Um wenigstens ein Beispiel aus der jüngeren Theologiegeschichte zu geben, sei an die Beachtung erinnert, die die »Philos-

sophie des Ich und Du« bei christlichen Theologen gefunden hat. Man verbindet sie mit Recht mit den Namen Franz Rosenzweig und Martin Buber, sollte aber darüber nicht vergessen, daß die »Philosophie des Ich und Du« ihre Entstehung Hermann Cohen verdankt. Gerade bei ihm tritt der Zusammenhang zwischen spezifisch jüdischer Überlieferung und universal philosophischer Bedeutung besonders deutlich hervor.

Cohens Leitwort für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen lautet »Korrelation«. Und sein Beharren auf dem Bekenntnis zur Personalität Gottes sowie sein Widerstand gegen die Verwandlung des Gottesbegriffs in eine bloße Idee, in der das Subjekt zu sich selber kommt, drückt sich in der Warnung aus: »Korrelation darf nicht zur Identität verschrumpfen«³⁰. In diesem Zusammenhang hat Cohen auch, Jahrzehnte vor J. L. Austin, den Ausdruck »Sprachhandlung« geprägt. Denn die Korrelation zwischen Gott und dem Menschen kommt in sprachlichen Äußerungen zustande, die den Charakter wirksamer Handlungen haben: im göttlichen Gebot und in der menschlichen Antwort des Gebets. Es ist kein Zufall, daß Cohen seinen Begriff der personalen Korrelation in einer Analyse der Liturgie des Versöhnungstages gewinnt. Das göttliche Gebot »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht haben andere Götter mir ins Gesicht«, das antwortende Gebet des Menschen »Vor dir allein hab ich gesündigt« und die göttliche Vergebungszusage »Ich vergebe dir, wie du gesagt hast« sind durch den betonten Gebrauch der Vokabeln »Ich« und »Du« bestimmt. Und diese Wechselrede weist den Menschen in eine Geschichte hinein, die durch göttliche Berufung, menschliche Sünde und die göttliche Vergebung ihre Struktur erhält. Es ist diese Geschichte, in der Gottes Personalität und Freiheit für den Menschen erfahrbar wird, durch die Gott sich von einem »Prinzip« unterscheidet, aus dem der Geschichtsverlauf deduzierbar wäre.

Kaum irgendwo kommt so deutlich wie bei Cohen die Bedeutung der beiden Leitbegriffe zum Ausdruck, die die jüdische Erfahrungswelt bestimmen: »Torah« und »T'schubah«. Nicht zufällig hat Cohen sich selber als »Ba'al t'schubah«, als »Meister der Umkehr« bezeichnet. Aus spezifisch jüdischer Quelle ergab sich so eine Sicht des Menschen und der Welt, die nicht nur für das Selbstverständnis Israels, sondern allgemein philosophisch für die Anthropologie und Ethik be-

³⁰ H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 127.

deutsam wurde. Darum lässt sich die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung der Ekklesia Israel an diesem Beispiel besonderes deutlich aufzeigen. Der kritisch-vorantreibende Beitrag, den Israel aufgrund seiner besonderen Überlieferung in der Geschichte der Philosophie immer wieder leisten konnte, besteht nicht zuletzt darin, nicht nur abgrenzend einer Neigung der Philosophen zu widerstehen, die immer wieder den Gottesgedanken in ein apersonales Prinzip verwandelt haben. Er besteht darüber hinaus positiv darin, im Bekenntnis zu Gottes geschichtsmächtiger Freiheit die Geschichte der Menschen als einen Weg zu begreifen, der durch göttlichen Auftrag, menschliche Schuld und die göttliche Gabe der Umkehr bestimmt wird.

d) *Ein Volk, das »nicht ist wie die anderen Völker«*

So wichtig es ist, die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung Israels in dem soeben beschriebenen korrektiv-vorantreibenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie zu sehen, so sollte man sich doch vor zwei Mißverständnissen hüten. Diese beständen darin, einerseits den Einfluß dieser Philosophie-Rezeption auf das Leben der Ekklesia Israel zu überschätzen, andererseits die »Weltbedeutung« des Judentums auf seine theologiegeschichtliche Wirksamkeit zu beschränken. Es hat innerhalb der jüdischen Gemeinde stets eine rabbinische Exegese gegeben, die sich philosophischer Begriffe weitgehend enthielt und, vor allem in ihren »haggadischen« Auslegungen, ganz andere Methoden entwickelte, die überlieferten Texte zur Anrede an die jeweils gegenwärtig lebende und feiernde Gemeinde zu machen. Vor allem aber hat die Ekklesia Israel ihren Auftrag »an die Völker« nie darauf beschränkt gesehen, der gelehrt Theologie kritisch-vorantreibende Impulse zu vermitteln. Ihre pure Existenz als Minderheit, ihr Widerstand gegen die eigene Versuchung zur Anpassung, ihr Überleben über Zeiten der Verfolgung hinweg, wurde stets als Zeichen des Auftrags verstanden, auch den Völkern die Treue Gottes zur einmal gegebenen Bundes-Zusage zu bezeugen und auch ihnen die Notwendigkeit, aber auch die gottgegebene Möglichkeit der Umkehr zuzusprechen. Der Auftrag, »nicht zu sein wie die anderen Völker«, oft genug der eigentliche Anlaß zur Judenfeindschaft und Judenverfolgung³¹, ist der Ek-

³¹ Vgl. Esther 3,8.

klesia Israel auch um dieser Völker willen gegeben: als Zeugnis für eine noch uneingelöste Verheißung, die die Anpassung an »diese Weltzeit« verbietet und erst im universalen Heil einer »kommenden Welt« eingelöst werden wird. Die Überwindung der Versuchung, sich »den Völkern« anzupassen, ist das Zeugnis dieser »größeren Hoffnung«, das die Ekklesia Israel auch eben diesen Völkern zu geben hat. »Uns ist es auferlegt, Fremde zu bleiben«: Mit diesen Worten hat Franz Rosenzweig diesen Auftrag der Ekklesia Israel zum Ausdruck gebracht³².

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis von Überlieferung und je gegenwärtiger Erfahrung wird man diesen Widerstand gegen die Anpassung an »diese Weltzeit« so deuten dürfen: Der durch Überlieferung geschärfte historische Sinn bewahrt die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft davor, sich vermeintlich auf irgendeinen Standpunkt »außerhalb der Geschichte« zu erheben – oder aber anstelle des »Standnehmens in der Hoffnung« die Gegenwart und ihren Weltzustand für den endgültig tragenden Boden zu halten.

Richtet sich das Zeugnis von Gottes geschichtsmächtiger Freiheit, die sich im Gebot und in der Gabe der Umkehr erweist, vorwiegend gegen jene Formen einer philosophischen Gotteslehre, die die zukunftsoffene, stets kontingente menschliche Geschichte in ein deduzierbares System verwandeln, so richtet sich das Zeugnis vom »Fremdsein in dieser Welt« weit mehr gegen solche Formen der religiösen Überlieferung, die dazu verführen, sich in der bestehenden Welt dauerhaft einzurichten. Dann nämlich wird, oft unbemerkt, das Standnehmen in der Hoffnung in den Versuch verwandelt, in dieser Welt eine »bleibende Stadt«, eine dauerhaft schützende Heimat, zu finden. Das Bekenntnis zu Gottes Treue, die allein die Ereignisse der Geschichte zu einem »Weg des Heils« zusammenschließt, verlangt zugleich jene Zukunfts-Offenheit, die kein Stadium des Weges mit dem Ziel verwechselt und deshalb das »Fremdsein in dieser Welt« als Zeugnis der Hoffnung begreift. An späterer Stelle, im Zusammenhang einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie der Christenheit, wird davon zu sprechen sein, daß auch die Christen eines solchen Zeugnisses bedürfen, wenn sie nicht vergessen sollen, was der Verfasser des Hebräerbriefes ihnen, ganz im Sinne der Überlieferung Israels, einschärfen will: »Wir haben hier keine bleibende

³² Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften 27.

Stadt; sondern nach der kommenden sind wir suchend unterwegs«³³. Die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung Israels tritt gerade in diesem Zeugnis für die Berufung hervor, der Gegenwart Gottes je neu inmitten von Zeit und Geschichte zu begegnen, gleichzeitig aber »Fremde in dieser Welt« zu bleiben.

4. Die Organe des Bundesvolkes – partikuläre und universale Bedeutung

Traditionen bleiben lebendig, sofern die überlieferten Inhalte von immer neuen Generationen angeeignet werden. *Institutionen* machen die Weitergabe solcher Inhalte möglich, indem sie Regeln dafür ausbilden, wie Hörer zu Sprechern, Empfangende zu Weitergebenden werden. Darum finden Institutionen Anerkennung, solange das von ihnen gehütete Überlieferungsgut jeweils neuen Generationen überlieferungswürdig erscheint. Traditionen und Institutionen sind aufeinander angewiesen³⁴. Beide, die Tradition wie die Institution, sind auf die freie Zustimmung derer angewiesen, die bereit sind, »weiterzugeben, was sie empfangen haben«³⁵. Auf diesem Appell an die Freiheit der Nehmenden und Weitergebenden beruht ihre Stärke, aber auch ihre Labilität. Die institutionellen Organe der Überlieferung haben die Aufgabe, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft, insbesondere deren nachwachsende Generationen, zur freien Übernahme des Überlieferungsgutes zu befähigen und zugleich dieser Überlieferung eine geprägte Form zu geben, die es gestattet, sie auch über solche Zeiten hinweg weiterzutragen, in denen die Fähigkeit oder der Wille zu ihrer freien Übernahme schwach geworden ist, um, über mögliche Traditionsschüsse hinweg, eine Wieder-Anknüpfung möglich zu machen.

Das alles gilt auch für religiöse Überlieferungsgemeinschaften. Sie bewähren sich, wie mehrfach bemerkt wurde, dadurch, daß sie in den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft eine »Forma Mensis« entstehen lassen, kraft derer diese zu spezifischen Formen der

³³ Hebr. 13,14.

³⁴ Dieses Wechselverhältnis darzulegen, war die Absicht des oft mißverstandenen Buches von Alfred Loisy »L'évangile et l'église«, dessen zentrale These lautet: »Die Kirche [als Institution] hat das Evangelium [als weitergegebenes Wort] ebenso nötig wie das Evangelium die Kirche.«

³⁵ Vgl. 1 Kor 11,23.

religiösen Erfahrung fähig werden. Wenn Institutionen dazu dienen, Überlieferung möglich zu machen, dann liegt ein Maßstab (wenn auch keineswegs der einzige), an dem solche Institutionen gemessen werden müssen, darin, was sie zu jener »Formatio Mentis« beitragen, die solche spezifischen Formen der Erfahrung möglich macht.

Soeben wurde anzudeuten versucht, wie die besondere Erfahrungsfähigkeit geartet ist, zu der die »Ekklesia Israel« ihre Mitglieder führt. Im nun folgenden Teil der hier vorgelegten Untersuchung werden die Organe dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft von dieser ihrer Aufgabe her interpretiert und an ihr gemessen werden. Die leitende Frage der folgenden Überlegungen lautet daher: Wie müssen die Organe des Bundesvolkes beschaffen sein, wenn sie an je neue Generationen jene »Formatio Mentis« weitergeben sollen, die die »Ekklesia Israel« zu der für sie spezifischen Weise befähigt, ihre Geschichte und ihren Auftrag zu erfahren?

a) *Die ursprünglichen Träger der Überlieferung:
die Väter und Mütter*

Wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, so sind auch in der Ekklesia Israel die Väter und Mütter die ursprünglichen, aller Differenzierung der Ämter vorausliegenden Träger der Überlieferung. Sie sind, wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, die wichtigsten »Diener des Wortes«, die Sprachlehrer der »Muttersprache« und die Mahner zur Einhaltung der »Vätersitte«. Und sie sind, wie in allen speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaften, die wichtigsten »Sprachlehrer des Gebets« und »Lesemeister« der für die Überlieferungsgemeinschaft konstitutiven normativen Texte, vor allem die Lesemeister der Erzählungen, in deren Weitergabe die Gemeinschaft sich ihrer Eigenart und ihres Auftrags bewußt bleibt. Und da in vielen Religionen wichtige gottesdienstliche Riten auch im Hause vollzogen werden (so die als gottesdienstliche Handlung verstandene Pflege des »heiligen Herdfeuers« durch die Mutter oder der Kult der Haus- und Familiengottheiten durch den Vater), sind die Väter und Mütter auch die ersten Lehrmeister der gottesdienstlichen Praxis, durch die, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, eine spezifisch religiöse Form der Anschauungsformen und des Kategoriengebrauchs sich ausbildet. Dadurch aber gewinnt der Kontext religiöser Erfahrung seine besondere Struktur (s. o. S. 50 ff.).

All dies gilt auch für die Ekklesia Israel. Aber für diese beson-

dere Überlieferungsgemeinschaft ist es charakteristisch, daß alle Vaterschaft und Mutterschaft durch die Erinnerung an die »Anfänge« gedeutet wird, in denen die physische Erzeugung von Kindern als der Erweis einer besonderen, den natürlichen Lauf der Dinge unterbrechenden göttlichen Zuwendung erscheint. Die Geburt des Isaak aus dem »erstorbenen« Leib der Sarah, sich abbildhaft wiederholend in der Geburt des »Richters« Simson und des »Propheten« Samuel, die beide von bis dahin »unfruchtbaren« Müttern geboren wurden, lässt die physische Elternschaft als Erweis einer freien Zuwendung Gottes begreifen. Und die gleiche Freiheit Gottes erweist sich in der »Erwählung« Jakobs schon im Mutterleibe der Rebekka, die sich ihrerseits abbildhaft wiederholt in der vorgeburtlichen Erwählung von Propheten wie Jeremia. »Schon ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich; ehe du aus dem Mutterschoße hervorgingst, heiligte ich dich«³⁶.

Damit wird, im Verständnis Israels, jede Vaterschaft und Mutterschaft gedeutet. Mit der Weitergabe des leiblichen Lebens ist die Weitergabe einer göttlichen Berufung verbunden – nicht so, wie die Gottkönige der Heidenvölker an ihre Söhne und Töchter die »Gott-Natur« weitervererben, sondern in der unverwechselbaren Weise, wie die in ihrer physischen Zeugungskraft »erstorbenen« Urmütter und Urväter an ihre Söhne und Töchter die Berufung weitergeben, schon durch ihr physisches Leben die freie »Erhaltungsgnade« Gottes zu bezeugen. Denn daß Israel, von solchen Vätern und Müttern abstammend, im Wechsel der Generationen erhalten bleibt, wird nun als Zeugnis der göttlichen Erwählung verstanden, die sich immer neu einen »heiligen Rest« für kommende Gnadenerweise aufbewahren will. Dieser »heilige Rest« aber ist dazu bestimmt, Gottes Bundesstreue auch über Zeiten menschlicher Untreue hinweg zu bezeugen und so Wege der Umkehr zu finden.

Um dieses Verständnis der Fortdauer Israels im Wechsel der Generationen weiterzugeben, reicht freilich die bloß physische Fortzeugung nicht aus. Die Väter und Mütter müssen zugleich zu Lehrern werden: zu Lehrern des Auftrags, unter den immer neue Generationen gestellt werden, und zu Lehrern der Umkehr, die, als göttliche Gabe verstanden, auch im Bewußtsein eigener Schuld Wege zum Neubeginn findet. »Gedenke, o Herr, meines Vaters und Lehrers, meiner Mutter und Lehrerin«, so lautet deshalb das Gebet der Kinder

³⁶ Jer 1,5.

für ihre Eltern, das ihnen über ihre Lebenszeit hinaus jedesmal beim Besuch ihres Grabes zugesprochen wird.

Der ausgezeichnete Ort, an dem die Väter und Mütter zu Lehrern und Lehrerinnen ihrer Söhne und Töchter werden, ist die häusliche Feier des Pessach-Festes. Sie wurde, solange der Tempel noch stand, dadurch möglich gemacht, daß der zentraler Ritus dieses Festes, das Essen des Osterlammes, kein Opfermahl darstellte. Dazu wäre, jedenfalls nach der im Buch Deuteronomium angeordneten Konzentration aller Opferdienste auf den Tempel von Jerusalem, der Dienst von Priestern notwendig gewesen. Das Osterlamm wurde geschlachtet, aber nicht Gott dargebracht. Und selbst in Zeiten, in denen auch diese Schlachtung den Priestern vorbehalten wurde, blieb die »Anordnung« (»Seder«) der Mahlfeier Aufgabe des Hausvaters. Und diese Aufgabe blieb ihm auch dann erhalten, als nach Zerstörung des Zweiten Tempels die Schlachtung des Osterlammes unterbleiben mußte und für das Mahl, neben dem ungesäuerten Brot, andere Speisen verwendet wurden. Konstitutiv für diese gottesdienstliche Mahlfeier ist nun die Verbindung des Ritus mit der Erzählung (»Haggadah«) von der Herausführung aus Ägypten und damit die Aufgabe des Hausvaters, nicht nur Lehrmeister der gottesdienstlichen Praxis, sondern auch Lesemeister dieser rituell weitergegebenen Erzählung zu sein.

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen, die unter der Leitfrage stehen, auf welche Weise die Organe der Überlieferung die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zur aktiven und eigenverantwortlichen Teilnahme an der Geschichte dieser Gemeinschaft befähigen, sind nun einige Besonderheiten dieses rituellen Erzählens der Beachtung wert. Dazu gehört zunächst, daß der Hausvater nicht unvermittelt mit dem Erzählen beginnt, sondern dazu durch eine Frage des jüngsten Sohnes aufgefordert wird: »Warum ist diese Nacht nicht wie die anderen Nächte ...?« Und der Sohn wird dazu angehalten, diese Frage nicht aus der Perspektive des unbeteiligten Betrachters, sondern aus der des aktiv Mitfeiernden zu stellen. Das Ritual vermerkt ausdrücklich: Nur ein »böser Sohn« fragt »Was tut *ihr* da ...?«, während ein »einsichtiger Sohn« sich schon durch seine Frage in den Kreis der Feiernden einbezieht: »Was tun *wir*, wenn wir heute nicht wie in anderen Nächten, Gesäuertes und Un gesäuertes essen, sondern nur Gesäuertes, nicht beliebige Kräuter nehmen, sondern nur Bitterkräuter ...?« Weiterhin gehört es zur rituellen Weise dieses Erzählens, daß der Hausvater die Tischgenossen

dazu auffordert, nicht nur den Bericht über Vergangenes anzuhören, sondern die ganze Geschichte der Ekklesia Israel bis zur Gegenwart im Lichte des Berichteten zu deuten: »Denn nicht nur einmal sind sie aufgestanden, uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten. Aber ER, sein Name sei gelobt, riß uns aus ihren Händen«. An dieser Stelle verweist das Ritual auf die Erzählung von den »Fünf Weisen von Benej Beraq«, die, als sie das Pessachmahl feierten, mit dem Erzählen derartiger Geschichten an kein Ende kamen, sodaß die Zeit des Morgen gebets herbeikam, ehe sie den letzten Becher der Mahlfeier hatten trinken können. Und als der Diener darüber sein Erstaunen äußerte, antworteten sie: »Und wären wir allesamt Weise und allesamt Kenner der Thorah, so obläge es uns doch, zu erzählen«. Indem der Hausvater, im Anschluß an die Erzählung von der Herausführung aus Ägypten, auch diese Erzählung von den »Fünf Weisen« in Erinnerung ruft, gibt er zu erkennen, worin der »oikodometische« Auftrag des Erzählers besteht: Die »Ekklesia Israel« baut sich dadurch auf, daß sie ihre gesamte Geschichte in denjenigen Kontext einzeichnet, der durch die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten seine Struktur erhält. Und zur Erinnerung tritt die hoffnungsvolle Erwartung, die beim Trinkspruch zum letzten Becher ihren Ausdruck findet: »Dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als Freie, dieses Jahr hier, nächstes Jahr in Jerusalem«.³⁷

Das Beispiel mag genügen, um eine Regel deutlich zu machen: Alle Weitergabe des Lebens, aber auch der Lehre, ist dazu bestimmt, immer neue Generationen der Söhne und Töchter zu einem Leben zu befähigen, das in allen seinen Äußerungen die freie göttliche Erhaltungsgnade bezeugt. Die Geschichte Israels wird so schon von ihren Anfängen an als Berufung zu solchem Zeugnis gedeutet. Und alle Erfahrungen Israels bleiben dem Kontext eingeschrieben, der durch das Bewußtsein von dieser Berufung bestimmt ist. Nur so gewinnt die »Ekklesia Israel« die Fähigkeit, ihre Erlebnisse so zu »buchstabieren«, daß sie diese als Erfahrung zu »lesen« lernt.

³⁷ Vgl. R. Schaeffler, das Gebet – Schule des Glaubens und Schule des Lebens im Judentum, in: G. Kaufmann [Hrsg.] Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf 1983, 73–90.

b) *Erbliche Ämter im Dienste der Überlieferung:
Priester und Könige*

In den meisten religiösen Überlieferungsgemeinschaften gehören die erblichen Ämter des Priesters und des Königs (oft in einer und der selben Hand vereinigt) zu den wichtigsten Institutionen der Traditionssicherung.

a) Das erbliche Priesteramt

Die Feier des Kults, die Weitergabe der Kultfähigkeit durch Unterweisung und eigene Riten der Initiation und vor allem das Amt, über die Einhaltung von Geboten der Reinheit (Kultfähigkeit) zu wachen und durch Reinigungsriten die verlorene Kultfähigkeit der Überlieferungsgenossen wiederherzustellen, gehören in Israel nicht weniger als in anderen Überlieferungsgemeinschaften zu den Aufgaben des Priesters.

Insoweit entspricht das erbliche Priestertum der Ekklesia Israel dem, was religionsgeschichtlich als der Regelfall gelten kann. Dies gilt, mit einer charakteristischen Abwandlung, auch für die Aussagen über seinen Ursprung: Das Priestertum ist so alt wie die religiöse Gemeinschaft selbst. Aber eben deshalb gilt es in Israel nicht, wie bei vielen anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften, als ebenso alt wie die Welt, etwa als Folge davon, daß der Urvater der Menschheit von einer Gottheit zur Feier des Kultus berufen wurde. In Israel wurde vielmehr das erbliche Priestertum auf Aaron zurückgeführt, der als Bruder des Mose mit diesem zusammen berufen wurde, beim Pharao die Freilassung des Volkes zu erwirken³⁸.

Zu den vornehmsten Aufgaben des Priesters gehört, wie auch in anderen Kultgemeinschaften, die Feier des Gottesdienstes, vor allem die Darbringung der Opfer, verbunden mit der Belehrung der Gemeinde, insbesondere im Zusammenhang der Initiation neuer Kultgenossen, vor allem von jungen Menschen, die ins »kultfähige Alter« herangewachsen sind. Dabei aber zeigt sich: Die gleiche, für Israel charakteristische Wendung von der kosmogonischen zur historischen Erinnerung bestimmt nicht nur die Aussagen über die Entstehung des Priestertums, sondern auch die Inhalte der gottesdienstlichen Anamnese. Auch solche Feste, die durch ihren Zeitpunkt im Jahreslauf und durch manche Einzelheiten ihres Rituals erkennen

³⁸ Ex 4,14.

lassen, daß sie nach dem Vorbild agrarischer Feste gestaltet wurden, erhalten in Israel einen historischen Gedächtnisgehalt. So ist aus einem Fest der Gerstenernte das Fest des »Vorübergangs des Herrn« geworden, aus einem Fest der Weinlese das Laubhüttenfest, das an den Zug durch die Wüste erinnert und dessen Festperiode mit dem Fest der »Freude am Gesetz« ihre Krönung findet. Während die agrarischen Feste der »Völker« gewissen Fruchtbarkeitsgöttern galten, nicht selten verbunden mit der Erinnerung an ihren »lebenspendenden Tod«, kann man, mit Bezug auf Israel, mit Recht von einer »Historisierung des Kultus« sprechen. Und es kann kaum zweifelhaft sein, daß die Priester, denen die Feier dieser Feste aufgetragen war, dadurch wesentlich dazu beigetragen haben, daß in Israel ein geschrägter Sinn für das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung sich ausbilden konnte.

Mit dieser Wendung von der kosmogonischen zur historischen Kult-Anamnese verbindet sich notwendigerweise eine Betonung der Partikularität: Die Herausführung aus Ägypten ist diesem besonderen Volk und keinem anderen widerfahren. Bezeichnend für die Weise, wie dieses Ereignisses kultisch gedacht wird, ist jedoch eine zweifache Verknüpfung: Die Erinnerung an das »Zur-Ruhe-Kommen Israels« bei der Herausführung aus dem Sklavenhaus gilt als das Ur-Geschehen, das in der Sabbathruhe abbildhaft wiederkehrt; und diese Ruhe des Sabbath-Tages gilt als Abbild der göttlichen Ruhe nach den sechs Tagen des Schöpfungswerks. Diese göttliche Ruhe aber wird als die Freisetzung der Welt in ihren Eigenstand verstanden. Damit gewinnt die Erinnerung an die eigene partikuläre Berufung zugleich eine universal-kosmische Weite. Ganz im Sinne dieser Deutungstradition nennt der Traktat »Rosch-ha-schanah« im Talmud den Sabbath »den Tag, an dem er die Erde schuf, sie verschenkte und gerade so über ihren Äon herrscht«. Deshalb enthält die Sabbath-Ruhe des Menschen den Auftrag, die Ruhe vom Knechtsdienst der sechs Wochentage weiterzugeben, nicht nur an Sohn und Tochter, sondern auch an den »Fremdling«. Israel wird so, im Lichte seiner besonderen historischen Erinnerung, zugleich zum Mittler der befreienden Freiheit Gottes auch an die, die nicht zu seiner besonderen Überlieferungsgemeinschaft gehören.

Eine ähnliche Verknüpfung kosmogonischer Inhalte mit historischen läßt sich bei der Deutung des Neujahrsfestes beobachten. Bei »den Völkern« verband es die Feier der Kosmogonie mit der der Geburt oder der Einsetzung des Ur-Königs. In Israel wurde es zum »Tag

des Gedenkens«, an dem alle Geschöpfe vor Gottes Angesicht erscheinen, aber nicht, um mit der Gabe der Fruchtbarkeit beschenkt zu werden, sondern um unter Gottes Entscheidung über den nächsten Abschnitt ihrer Geschichte zu treten: »Du bringst herbei das festgesetzte Gedenken, an dem bedacht wird jeder Geist und jede Seele [...]. Über die Staaten wird an ihm der Spruch gefällt, ob zum Schwert, ob zum Frieden, ob zum Hunger, ob zur Sättigung. Und die Geschöpfe werden an diesem Tage geprüft, ihrer zu gedenken, ob zum Leben, ob zum Tode«. Der Typus dieses göttlichen Gedenkens aber, der in all diesen Entscheidungen seine abbildhafte Entsprechung findet, ist das gnädige Gedenken Gottes an Noah in der Arche und an den Bund »mit allem Fleisch« als Ausdruck der ungeschuldeten göttlichen Erhaltungsgnade. So wird Gottes partikuläres Gedenken an sein Volk³⁹ mit dem universalen göttlichen Gedenken an alle Geschöpfe verbunden. Beide Zusagen des göttlichen Gedenkens werden in der Liturgie des Neujahrstages zusammen zitiert. Und die Feiernden lernen, sich selbst aus dieser Verknüpfung von Partikularität und Universalität des göttlichen Gedenkens zu verstehen.

Bei der priesterlichen Belehrung der Gemeinde spielen Fragen der »Reinheit«, d. h. der Kultfähigkeit, eine zentrale Rolle, weil die Feiernden darüber belehrt werden müssen, welches Verhalten im profanen Alltag die Voraussetzung dafür bildet, zu den heiligen Handlungen des Gottesdienstes zugelassen zu werden (s. o. S. 53 f.). Entsprechend gab es auch im Tempelritual von Jerusalem ritualisierte Formen, diese Frage nach Zulassungsbedingungen zu beantworten, die sogenannte »Tempel-Thorah«, oft in einem geprägten Wechsel von Fragen und Antworten: »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen, und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?«⁴⁰. Beachtet man jedoch die Antworten, die auf diese Frage gegeben werden, dann fällt auf: Obgleich es unter den Reinheitsgesetzen in Israel viele gibt, die die Kleidung, die Zubereitung der Speisen oder die körperliche Hygiene betreffen, werden an herausragenden Stellen moralische Verhaltensweisen genannt, von denen die Kultfähigkeit abhängt. In den soeben zitierten Psalmen, die vermutlich in Wechselrede zwischen Pilgergruppen und den Priestern des Tempels gesungen wurden, lautet die Antwort auf die gestellte Frage: »Wer unschuldige Hände hat

³⁹ »Ich gedenke dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstands, als du mir folgst in die Wüste« – Jer 2,2.

⁴⁰ Ps 24,3, vgl. Ps 15,1.

und ein reines Herz«⁴¹ oder »Wer ohne Tadel einhergeht und recht tut; wer von Herzen die Wahrheit redet und mit seiner Zunge nicht verleumdet, wer seinem Nächsten nichts Arges antut und ihn nicht schmäht«⁴². Die priesterliche Tempelthorah hat so zur Bildung des sittlichen Urteilsvermögens wesentlich beigetragen und den Blick für die sittliche Erfahrung, d.h. für die Entdeckung sittlich bedeutsamer Handlungs-Alternativen, geschärft.

Und in dieser »Ethisierung« des Reinheitsgesetzes verbindet sich wiederum das Bewußtsein partikulärer Erwählung mit dem Bewußtsein eines universellen Weltauftrags. Zu dem Bekenntnis: »Welche große Nation hat Götter, die ihr so nahe wären, wie der Herr, unser Gott, uns ist, wo auch immer wir ihn anrufen?« tritt das Bewußtsein, ein Zeichen und Vorbild für die Völker zu sein. »Wenn die Völker von allen diesen Vorschriften hören, werden sie alle zusammen sagen: ... Welche große Nation besäße Gesetze und Vorschriften, die so gerecht sind wie dieses ganze Gesetz?«⁴³. So übt die priesterliche Tempel-Thorah, die die Bedingungen der Kultfähigkeit festlegt, die Ekklesia Israel darin ein, sich in der Besonderheit ihrer Berufung zum Zeugnis vor den Völkern bewußt zu bleiben.

Gerade diese Funktion des Priesters, Verkünder und Wahrer der Thorah zu sein, ist im Laufe der Geschichte Israels fortschreitend in den Vordergrund der Aufmerksamkeit getreten. Der Priester ist der bevorzugte Mittler der göttlichen Weisung (Thorah), sodaß in Krisenzeiten der verlässliche Fortbestand des erblichen Priestertums auf die Formel gebracht werden konnte: »Nie wird die Thorah vom Priester weichen«⁴⁴. In der Ekklesia Israel, die ihrem Selbstverständnis nach auf einem Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit beruht, kommt der Frage nach dem jeweils konkreten Inhalt des göttlichen Willens zentrale Bedeutung zu und wird schließlich wichtiger als die Frage nach der rechten Feier des Gottesdienstes: »Gehorsam will ich, nicht Opfer«⁴⁵.

Die Weise, wie der Priester dem Volk den göttlichen Willen mitteilte, war nicht zu allen Zeiten in der Geschichte Israels die gleiche. Am Anfang scheint das Los-Orakel mit Hilfe von weißen und

⁴¹ Ps 24,4.

⁴² Ps. 15,2f.

⁴³ Dt 4,6–8.

⁴⁴ Jer. 18,18 – dagegen freilich das Drohwort Ez. 7,26, das den Untergang von Tempel und Priestertum mit den Worten beschreibt: »Die Thorah wird vom Priester weichen«.

⁴⁵ 1 Sam 15,22.

schwarzen Steinen (»Urim und Tummim«) das bevorzugte Mittel gewesen zu sein; diese Steine wurden in einer Tasche geschüttelt, sodaß ein zuerst herausspringender weißer Stein als göttliches »Ja«, ein schwarzer als göttliches »Nein« und damit als Antwort auf eine gestellte Frage gedeutet wurde. In anderen Fällen trugen die Los-Steine die Namen der zwölf Stämme Israels und dienten dann dazu, zu entscheiden, welche konkreten Aufgaben einem dieser Stämme zugewiesen werden sollte⁴⁶. Die Tasche mit den Los-Steinen gehörte zur Amtstracht des obersten Priesters⁴⁷. In späterer Zeit trat die Aufgabe in den Vordergrund, aus der geschriebenen Thorah konkrete Folgerungen für konkrete Lebens-Situationen zu ziehen. Damit freilich rückte der Priester in die Nähe des Gesetzeslehrers, der sein Amt nicht auf dem Erbwege erhielt, sondern durch Ausbildung und einen eigenen Akt der Amts-Übertragung. Davon wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein. Doch bleibt schon jetzt festzuhalten: Der Auftrag des Priesters, Mittler der göttlichen Weisung zu sein, entspricht der Eigenart der Ekklesia Israel, die sich als »Volk des Bundes« versteht und deshalb gerufen ist, der »Bundestreue« (Chesed) stets konkrete Gestalt zu geben.

β) Das Königtum

Neben dem Priester, und nicht selten in Spannung zu ihm, trägt in der Ekklesia Israel der König Verantwortung für den Fortbestand der Überlieferungsgemeinschaft. Der Schutz gegen äußere Feinde und die Sicherung des Rechts im Inneren gelten nicht nur als profane, sondern zugleich als sakrale Aufgaben, auch wenn in dieser königlichen Aufgabe nicht, wie bei den »Völkern«, die abbildhafte Wiederholung eines Sieges über die Chaos-Mächte »im Anbeginn« gesehen wird. Friede und Recht gelten als göttliche Gnadengaben. Darum bedarf der König zu seiner Amts-Einsetzung einer besonderen rituellen Zeichenhandlung, in der ihm sein gottgegebener Auftrag zugeteilt wird. Der dafür übliche Ritus ist die Salbung⁴⁸. Der König ist »der Gesalbte« (Maschiach).

Der sakrale Charakter des Königtums wird auch dadurch deutlich, daß der König für den Gottesdienst Verantwortung trägt, bei

⁴⁶ So vermutlich bei den »Gottes-Befragungen«, von denen das Buch Josua berichtet, z. B. Jos 1,1.

⁴⁷ Ex 28,15 ff.

⁴⁸ Vgl. 1 Sam 10,1 und 1 Sam 16,13.

gegebener Notwendigkeit Priester ein- oder auch absetzt, den Tempelbau veranlaßt und die Form des Gottesdienstes regelt: David gilt als »der Psalmist« im ausgezeichneten Sinne.

Dabei ist die Erblichkeit des Königtums ein besonderes Zeichen der göttlichen Bundestreue; und an manchen, hervorgehobenen Stellen der Bibel gilt dieses Zeichen als wichtiger gegenüber einem anderen: dem »Haus«, in dem Gott mitten unter seinem Volke wohnen will. Als David sich für verpflichtet hält, dem Gott Israels ein solches Haus zu bauen⁴⁹, antwortet der Prophet Nathan: »Der Herr wird dir ein Haus bauen: Wenn deine Zeit vorüber ist und du dich niederlegst, um bei deinen Vätern zu schlafen, werde ich nach dir einen Nachkommen erwecken, der aus deinem Leibe kommt ... und ich werde den Thron seines Königtums festigen auf ewig«⁵⁰.

Doch wird gerade an der Gestalt Davids, der als Vater und Vorbild aller kommenden Könige gilt, die spezifische Differenz des biblischen Königtums gegenüber den Königen der »Völker« sichtbar. Die Ur-Könige der Völker sind Zeitgenossen der kosmogonischen Ereignisse gewesen. Ihre Thronbesteigungsfeste sind deswegen zugleich Feste der Welt-Erneuerung (besonders deutlich bei den Neujahrsfesten der Babylonier). Ihre sakrale Würde wird nicht nur von ihnen auf ihre Nachkommen vererbt, sondern sie ihrerseits haben sie von einem göttlichen oder gott-ähnlichen Ahnen geerbt. Und wenn ein neuer König seinen Thron besteigt, wiederholt sich im kultischen Zeichen die göttliche Geburt seines Ahnherrn durch einen Akt der Adoption, durch welchen der Gott ihn zu seinem Sohne erklärt. Deswegen fällt auffallend häufig das Königsamt ursprünglich mit dem Amt des obersten Priesters zusammen; und selbst in solchen Gesellschaften, in denen das politische Königtum durch andere Herrschaftsformen abgelöst wird (z. B. durch das Wahlamt der »Archonten« in Attika), bleibt der Titel »König« (Basileus) für den obersten Priester erhalten.

Das priesterliche Königtum der »Völker« ist also so alt wie die Welt und ein bleibendes Zeichen der Welt-Erneuerung. In Israel dagegen wird das Königtum mitten in der Geschichte gestiftet. Hier wiederholt, ja potenziert sich, was schon von der Ekklesia Israel als ganzer gesagt worden ist: Sie ist keineswegs »im Anbeginn« entstan-

⁴⁹ »Ich wohne in einem Palast aus Zedernholz, und die Lade Gottes soll unter Zeltpfählen wohnen?« – 2 Sam 7,2.

⁵⁰ 2 Sam 11 ff.

den, sondern mitten in der Zeit von Gott dadurch gestiftet, daß er sich »mitten aus einem anderen Volk sein Volk herausgeholt hat«. Nicht zufällig wird an der Stelle, an der von der unwiderruflichen Einsetzung des »Hauses David« die Rede ist, dieser Ursprung Israels »mitten aus einem anderen Volk« in Erinnerung gerufen⁵¹. Aber das Königtum reicht nicht einmal bis in die Ursprünge der Ekklesia Israel zurück. Während Aaron, der Stammvater der Priester, als Bruder des Mose an der Herausführung Israels aus Ägypten beteiligt war, gilt die Einsetzung eines erblichen Königtums in Israel zunächst als ein Abfall von Gott und seiner unmittelbaren Königsherrschaft. Darum weigert Samuel sich zunächst, dem Willen des Volkes zu entsprechen und einen König zu salben. Und Gott spricht zu ihm: »Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht König über sie sein soll«⁵². Erst sekundär macht Gott sich diesen Willen des Volkes zu eigen: »So gehorche nun ihrer Stimme«⁵³.

Das Königtum in Israel ist also von seinen Anfängen an das Ergebnis einer Geschichte von göttlichem Auftrag (im vorliegenden Fall handelt es sich um den Auftrag, unter einer unmittelbaren, keiner menschlichen Vermittlung bedürftigen göttlichen Herrschaft zu stehen), menschlicher Schuld und göttlicher Erhaltungsgnade. Und in der Folgezeit wird zwar ein bestimmter König, Saul, mitsamt seinem Hause verworfen, das Königtum als Institution aber bleibt erhalten, wird dem David übertragen und nun zum Zeichen der göttlichen Treue und Heilszusage: »Sein Thron wird auf ewig Bestand haben«. Zum Träger dieser Zusage aber – und auch dies ist bezeichnend für das Verständnis des Königtums in Israel – wird nicht einer der legitimen Söhne Davids, etwa Adonijahu oder Abschalom, sondern Salomon, der Sproß aus Davids Ehebruch mit Bathsheba.

So sind dem Königtum in Israel von seinem maßgeblich bleibenden Ursprung her die Merkmale eingestiftet, die für die gesamte Überlieferungsgemeinschaft charakteristisch sind: Inmitten der Zeit entstanden, ist dieses Königtum ein Zeichen der Treue Gottes auch gegenüber einem untreuen Volk und seinen sündigen Gliedern. Und seine Beständigkeit ergibt sich nicht aus einer naturhaften Gottähnlichkeit des ganzen Königsgeschlechts, sondern aus einer göttlichen Erhaltungsgnade, die zugleich als Vergebungsgnade wirksam

⁵¹ 2 Sam 7,23.

⁵² 1 Sam 8,7.

⁵³ 1 Sam 8,3 und 8,22.

wird und dadurch dem, dem sie gewährt wird, Wege der Umkehr offenhält. So wird die Zusage Gottes, durch die er dem »Haus Davids« Bestand verheißen, mit der Vorhersage verbunden: »Wenn er [dein Sohn] böse handelt, werde ich ihn schlagen mit Ruten der Menschen und ihn züchtigen mit Schlägen der Menschen. Aber meine Barmherzigkeit wird nicht von ihm weichen, wie ich sie von Saul abgewendet habe«⁵⁴.

c) *Die »Freude am Gesetz« und die Bedeutung des Rechts in der Ekklesia Israel*

Das Recht ist in der Überlieferung Israels weit mehr Priesterrecht als Königsrecht gewesen. »Die Thorah wird nie vom Priester weichen«⁵⁵. Im Unterschied von anderen Nachbarvölkern werden Könige nicht für die Weisheit ihrer Gesetzgebung gerühmt – abgesehen von Josia, als dessen herausragende Leistung aber eine Reform des Kultrechts mit der strengen Konzentration des Gottesdienstes auf Jerusalem erwähnt wird. Dem priesterlichen Charakter des Rechts entspricht es, daß drei Rechtsgebiete ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, die alle dem »Reinheitsrecht« zugehören: Speisegesetze, Kleidungsvorschriften und Ausfaltungen der »Tempel-Thorah«.

Dabei dienen die Speisegesetze vorwiegend der Vermeidung von Kult- und Mahlgemeinschaft mit den Verehrern fremder Götter. In diesen Zusammenhang gehört das Verbot des Blutgenusses, durch den sich manche Nachbarvölker einer Lebenskraft versichern wollten, die durch den lebenspendenden Tod einer Gottheit zunächst dem Acker, sodann aber den darauf weidenden Tieren mitgeteilt worden war. In den gleichen Zusammenhang gehört das Verbot, »Milchding und Fleischding« zu vermischen, weil es heidnischer Brauch war, »das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen«. Und aus der gleichen Abgrenzungs-Absicht ist es zu verstehen, daß der Genuß des Fleisches von Tieren, die bei den Nachbarvölkern bevorzugte Opfertiere waren, den Israeliten verboten wurde, vor allem der Genuß von Schweinefleisch. Auch manche Vorschriften, die als »sexualfeindlich« und spezieller als »frauenfeindlich« erscheinen, erklären sich aus der Abgrenzung gegen die Sakralisierung der Vorgänge von

⁵⁴ 2 Sam 7,14f.

⁵⁵ Jer 18,18.

Zeugung und Geburt in den Kulten der Fruchtbarkeitsgötter bei den umliegenden Völkern.

Vorschriften über Kleidung und Haartracht gewannen vor allem für das Judentum in der Zerstreuung an Bedeutung, weil sie es ermöglichten, auch in fremder Umgebung den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft rasch wiederzuerkennen.

Die Tempel-Thorah dagegen, die festlegte, durch welches Verhalten »in pro-fano« (im außer-gottesdienstlichen Alltag) der Israelit sich zur Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen »in fano« (im heiligen Bezirk) tauglich mache (»Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen?«), konzentrierte sich auf Vorschriften, die wir heute »ethisch« nennen würden⁵⁶. Unter diesen moralischen Bedingungen der Reinheit (Gottesdienstfähigkeit) werden vor allem die folgenden besonders betont: die Verpflichtung zur Redlichkeit des Wortes und zur Vertragstreue, vor allem aber zum Eintreten für die Armen und für die »Witwen und Waisen«, die im Konfliktsfall ihre Sache nicht selber vor Gericht vertreten können. Während also Speisevorschriften vorwiegend der Abgrenzung gegenüber den Fremden, Kleidervorschriften vorwiegend der Stärkung der Beziehung unter Gruppengenossen dienen, ist die »Ethisierung der Tempel-Thorah« ein zentrales Thema des Wettbewerbs mit den Edlen unter den Heiden, die lernen sollen, Israel wegen dieser weisen Gesetze zu bewundern und von da her auf die Weisheit seines göttlichen Gesetzgebers zu schließen⁵⁷.

Alle diese Vorschriften aber gelten als Ausfaltungen des einen, »großen Gebots«, in der Liebe zum einen Gott zur Ganzheit des Herzens, der Person und all ihrer Kräfte zu finden⁵⁸. Die »Freude am Gesetz«, die ein Merkmal der Frömmigkeit Israels ist, ist also nicht nur Stolz auf das hochstehende Ethos, das aus diesem Gesetz spricht, sondern vor allem die Freude über eine Anleitung, die es gestattet, in den konkreten Situationen des Lebens immer neue Gelegenheiten zum Ausdruck dieser Gottesliebe zu finden – so wie ein Liebender sich an jeder neuen Entdeckung einer Möglichkeit freut, auch in sonst unscheinbaren Details des Alltags seiner Liebe Ausdruck zu geben. Daher wird auch die Fülle der Einzelvorschriften, die das Gesetz enthält, im Kontext israelitischer Frömmigkeit keineswegs als drück-

⁵⁶ »Wer unschuldige Hände hat und ein reines Herz« – Ps 24,3 f.

⁵⁷ Vgl. die schon zitierte Stelle Dt. 4,6–8.

⁵⁸ Dt. 6,4 f.

kende Last empfunden, von der der Mensch befreit zu werden wünschte, sondern im Gegenteil freudig begrüßt, weil sie es möglich macht, das ganze Leben mit einer Vielfalt von konkreten Ausdrucks-gestalten der Gottesliebe zu durchziehen. Daraus erklären sich die Preislieder auf die Thorah, vor allem das »Goldene Alphabet« des Psalms 119, von dem je eine Gruppe von Versen mit je einem Buch-staben des hebräischen Alphabets beginnt. Der Gehorsam im Klei-nen wird so zur »Schrift«, in der der »Text« der Gottesliebe buchsta-biert werden kann. Der Tanz um die Thorah und mit der Thorah, bei dem die Vortänzer je eine Thorah-Rolle als »Braut« umfangen, ist ein bezeichnender Ritus am Fest »Gesetzes Freude«. Das »Joch der Gebote«, das der Fromme täglich auf sich nimmt und von dem deshalb im jüdischen Morgengebet die Rede ist, ist darum nicht weniger »süß« als das »Joch« des Liebesgebotes, von dem Jesus spricht⁵⁹, weil es das gleiche »große Gebot« zum Ausdruck bringt – wie das »Ju-gum«, von dem im Lateinischen die Ehe, das »Con-Jugium«, ihren Namen hat.

Damit ist freilich zugleich ein Kriterium angegeben, an dem die Gesetzesfrömmigkeit Israels sich messen lassen muß. Die Detail-Freudigkeit, mit der die Lehrer des Gesetzes dazu anleiten, in konkreten Lebens-Situationen Möglichkeiten des Ausdrucks menschlicher Liebe und Treue zu Gott zu entdecken, kann dazu umschlagen, daß sie verhindern, wozu sie verhelfen sollen: die freie Entfaltung einer sittlich-religiösen Phantasie, die in den alltäglichsten Verrichtungen und Unterlassungen Chancen freilegt, der »Ehre Gottes« zu dienen. Ein solches freies Spiel der sittlichen Phantasie ist ja überhaupt eine der Bedingungen sittlicher Praxis, während die phantasielose Fest-stellung, »hier sei nichts zu machen«, der geläufige Vorwand ist, sich jeder sittlichen Verpflichtung zu entziehen. Wird diese Phantasie durch die Fülle der Vorschriften nicht angeregt, sondern zum Schweigen gebracht, dann verwandelt sich das Gesetz tatsächlich zu einer »schweren Last«, die die Gesetzeslehrer auf die Schultern der Überlieferungsgenossen legen⁶⁰. Der Bezug zum Großen Gebot der Gottesliebe gerät dann aus dem Blick. Und so bewährt sich auch mit Bezug auf das Gesetz die Regel, die im Verlauf der hier vorgetrage-nen Überlegungen mehrfach hinsichtlich anderer Organe der Über-lieferung formuliert worden ist: Auch das Gesetz bewährt sich nur,

⁵⁹ Mt. 11,30.

⁶⁰ Vgl. die Kritik Jesu an den Gesetzeslehrern Mt. 23. 4.

indem es einen Kontext vorzeichnet, in den die Überlieferungsgenosse ihre eigenen Erlebnisse eintragen können, um sie als Erfahrung zu lesen, hier als religiös verstandene Inhalte ihrer sittlichen Erfahrung, vor allem in ihrer Begegnung mit dem notleidenden Nächsten. Auch das Gesetz ist in diesem Sinne eine Schule der Erfahrung – oder es verfehlt sein eigenes Ziel.

d) *Charismatische Diener der Überlieferung:
Das ausgezeichnete Beispiel: die Propheten*

Alle Formen charismatischen Sprechens, Handelns und Sozialverhaltens, die in anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften vorkommen und von denen an früherer Stelle die Rede war (s. o. S. 59 ff.), waren auch in der Ekklesia Israel bekannt. Und wenn die Propheten Israels die Bezeichnung »Nebi'ijm« trugen, ist dies wohl ein Anzeichen dafür, daß das Prophetentum in Israel seine historischen Wurzeln in jenen tanzenden und singenden Scharen geisterfüllter Männer hatte, »unter die Saul geraten war« und von denen »der Geist auf ihn übersprang«⁶¹. Aber gerade auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit mit einem in vielen Religionen verbreiteten Phänomen der »Geistbegabung« tritt die spezifische Differenz des biblischen Prophetentums desto deutlicher hervor. Die Formen ekstatischen Verhaltens treten zurück; von einer willentlichen Herbeiführung solcher Zustände kann keine Rede sein. Gruppen von Prophetenmeistern und Prophetenschülern kommen zwar, wie das Beispiel von Elia und Elischa zeigt, noch vor. Aber der Akzent liegt so sehr auf dem einzelnen, von Gott zu König und Volk gesandten Boten, daß einer von ihnen, der Prophet Amos, sagen kann: »Ich bin weder ein Prophet (Nabi') noch ein Prophetenjünger (Ben-Nabi'), sondern ... der Herr nahm mich von meiner Herde weg und sprach zu mir: Geh weg und sprich prophetisch (hinnabe') zu meinem Volk Israel«⁶². Unter allen Funktionen des Charismatikers ist es die des unmittelbar von Gott beauftragten Boten, die die Form und den Inhalt prophetischer Rede bestimmt. Und unter den Inhalten der Botschaft nehmen, ganz im Sinne der Überlieferung Israels, die Erinnerung an Gottes Weisung, die Aufdeckung der Schuld der Könige und des Volkes, die Ansage des göttlichen Gerichts und der Ruf zur Umkehr die zentrale Stelle

⁶¹ 1 Sam 10,5–12.

⁶² Amos 7,14f.

ein. Als ein Beispiel für viele sei an dieser Stelle die erste Prophetenrede aus dem Buche Jesaja zitiert: »Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn. Aber Israel kennt's nicht und mein Volk vernimmt's nicht ... Höret das Wort ihr Fürsten von Sodom! Nimm zu Ohren das Gesetz unseres Gottes, du Volk von Gomorra! ... Waschet euch, reinigt euch, tut euer böses Wesen fort von meinen Augen«⁶³. Daß in Israel jenes Verständnis der Geschichte entstehen und sich festigen konnte, von dem an früherer Stelle die Rede war – ein Verständnis, dessen leitende Kategorien »Thorah« und »T'schubah« lauten – ist vor allem ein Verdienst der Propheten gewesen.

Wenn also gesagt werden konnte, die Überlieferung der Ekklesia Israel sei eine Schule der religiösen Erfahrung gewesen und diese besondere Art der Erfahrung habe durch das Hervortreten des historischen Bedeutungsmoments ihren unterscheidenden Charakter erhalten, dann kann jetzt hinzugefügt werden: In dieser Schule der Erfahrung sind die Propheten die wichtigsten Lehrer gewesen. Ihre unmittelbar Beauftragung durch Gott, ihre Visionen und Auditionen, ihre oft provokativen Zeichenhandlungen (etwa Hosea's Eheschluß mit einer Hure⁶⁴ oder das Auftreten des Jeremia mit einem auf seine Schulter gelegten und um seinen Hals verschlossenen Joch⁶⁵), auch ihre Drohreden gegen Tempel und Königshaus dienen nicht dazu, an die Stelle der normativen Erinnerungen Israels andere, neue Inhalte zu setzen und so zum Verlassen der eigenen Geschichte aufzufordern. Sie sind von der Absicht geleitet, eben diese Geschichte so erfahren zu lassen, wie es der Überlieferung Israels entspricht: als die Geschichte von Auftrag, Sünde, Gericht und gnadenhafter Erhaltung, »damit Gott einen Rest übrig behalte für ein großes Entrinnen«⁶⁶.

e) Erneuerungsbewegungen und Sonderbünde

Charismatiker können zu Begründern neuer religiöser Überlieferungsgemeinschaften werden; oder sie können, innerhalb bestehender religiöser Überlieferungsgemeinschaften, Schüler um sich sam-

⁶³ Jes 1, Vers 3, 10 u. 16.

⁶⁴ Hosea 1,2.

⁶⁵ Jer. 27,2.

⁶⁶ Vgl. die schon zitierte Stelle aus der Rede Josephs an seine Brüder in Ägypten Gen 45,7.

meln und so zu Gründern von Erneuerungsbewegungen oder Sonderbünden werden, die nicht selten eine über die Überlieferungsgemeinschaft, aus der sie stammen, hinausgehende Missionstätigkeit entwickeln (s. o. S. 64ff.). Unter den Propheten Israels ist nur von Elia die Gründung einer solchen Gemeinschaft berichtet, die offensichtlich an mehreren Orten »Niederlassungen« hatte und, über die Lebenszeit des Gründers hinaus, auf Dauer angelegt war. Der Bericht über die letzte Reise des Elia von Gilgal an den Jordan, auf der er in jeder Ortschaft am Wege eine Gruppe von Prophetenjüngern besucht⁶⁷, erinnert an Visitationsreisen späterer Mönchsväter zu ihren »Tochterklöstern«. Und die Erzählung von der Übergabe des Prophetenmantels an Elischa, von den Prophetenjüngern als Übertragung einer Vollmacht verstanden, liest sich wie der »Einsetzungsbericht« eines Amts-Übergabe-Ritus. Es ist auch kaum ein Zufall, daß sich in den Elischa-Erzählungen Motive finden, die später in den Legenden von Mönchsvätern wiederkehren, z. B. die Erzählung von der in den Fluß gefallenen Sichel, die Elischah auf wunderbare Weise wieder auftauchen läßt und dem Prophetenjünger zurückgibt. (Sie kehrt in der Benedictus-Legende wieder.)

Die Aufgabe derartiger Gemeinschaften von Prophetenjüngern scheint vor allem darin bestanden zu haben, den ebenfalls in Gruppen auftretenden Ba'als-Propheten wirksam entgegenzutreten. Ob sie darüber hinaus auf die »Formatio Mentis« der gesamten Überlieferungsgemeinschaft Einfluß gehabt haben, ist nicht überliefert. Vergleichbares gilt für die Sondergemeinschaft der »Rekabiter«, die sich von der Gesamt-Gemeinschaft der Israeliten dadurch absonderten, daß sie den Übergang vom Nomadentum zum Ackerbau verweigerten und keine alkoholischen Getränke zu sich nahmen. Als Beispiele der Sittenstrenge werden sie von Jeremia gelobt⁶⁸. Möglicherweise hat ihr sittlicher Rigorismus auf Sondergemeinschaften der nachexilischen Zeit eingewirkt.

Sondergemeinschaften und Erneuerungsbewegungen hat es also in Israel gegeben. Aber erst nach dem Babylonischen Exil scheinen sie für die Überlieferungsgemeinschaft als ganze bedeutsam geworden zu sein.

⁶⁷ 2 Kön 2.

⁶⁸ Jer. 35,18f.

5. Die Ekklesia Israel und die »Fremdvölker«

Die Ekklesia Israel ist von ihrem Ursprung her und ihrem Selbstverständnis nach »ein Volk, das nicht ist, wie die anderen Völker«. Der Erinnerung an die »Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten« entspricht das Bewußtsein, daß das Verhältnis dieses Volkes zu seinem Gott auf einem Wechselspiel von göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit beruhe und darum von vorne herein kein naturhaftes, sondern ein geschichtliches Verhältnis sei. Und der »Vorübergang Gottes«, der diese Herausführung möglich gemacht hatte, wurde als Gericht Gottes über die Götter Ägyptens verstanden und in der Rückschau als Gericht über alle Götter des Todes und der Fruchtbarkeit gedeutet. In diesem Gericht über die Götter erwies sich der befreende Gott Israels als der Herr über die ganze Erde, der aus dieser universalen Herrschaft heraus sich in freier Entscheidung ein besonderes Volk als sein »Sondergut« erwählen konnte. Als »erwähltes Volk« lebt Israel in einer Welt, die fremden Göttern dient und sich dem wahren Gott, der auch das Schicksal der fremden Völker bestimmt, von den Ursprüngen her (seit Adam und Eva) entfremdet hat. Diese Welt verdankt ihren Fortbestand nur einer besonderen Erhaltungsgnade, die Gott »allen Kindern Noahs«, ja »allem Fleisch« in einem besonderen Bundesschlüssel zugesagt hat, obgleich er wußte, »daß des Menschen Herz Böses sinnt von Jugend auf«. Inmitten dieser gott-entfremdeten, zugleich aber von Gottes Erhaltungsgnade getragenen Welt hat das Volk den doppelten Auftrag: nicht »zurückzufallen in die alte Torheit«, vor der auch »die Väter jenseits des Stromes« nicht bewahrt geblieben waren, zugleich aber in dieser »Welt nach Babel« ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein.

Daraus ergab sich ein spannungsreiches Verhältnis Israels zu den »Völkern«: Einerseits wird es in der Begegnung mit ihnen, ihren Gottkönigen und Fruchtbarkeitskulten immer neu an seine eigene Herkunft aus der Verehrung »fremder Götter« erinnert, denen die Väter jenseits des Stromes gedient haben, und erfährt zugleich die Versuchung, in den Dienst solcher Götter zurückzufallen, den eigenen Gott mit einem solchen Gott des Sieges und der Fruchtbarkeit gleichzusetzen und ihn deshalb unter dem Bild des »goldenem Jungstiers« zu verehren. Die Begegnung mit den Fremdvölkern wird dann vor allem als Quelle der Versuchung gesehen, »zu werden wie die anderen Völker«. Um dieser Versuchung entgegenzutreten, wird die Abgrenzung gegenüber den Völkern zur strengen Pflicht – bis hin zu

dem Gebot, überwundene Fremdvölker auszurotten⁶⁹. Andererseits sind diese Völker die Adressaten, denen »die Herrlichkeit des Herrn zu verkünden« ist⁷⁰, damit sie ihn als den erkennen, denen auch sie ihre Existenz und ihren Fortbestand verdanken. Insbesondere soll ihnen deutlich gemacht werden, daß Gottes Weisung das heilsamste aller Gesetze ist⁷¹, bis sie schließlich erkennen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, sich unter diese Weisung zu stellen, die »vom Zion ausgeht⁷².

Drittes Teilergebnis

Die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten und an das damit verbundene »Gericht über die Götter Ägyptens« bestimmt die Eigenart und das Selbstverständnis der Ekklesia Israel. Diese besondere religiöse Überlieferungsgemeinschaft weiß sich durch die freie Entscheidung eines Gottes, der von sich sagen kann »Mein ist die ganze Erde«, und der sich in einem Akt des Gerichts als Herr über die Völker und ihre Götter erwiesen hat, zum »Sondergut« dieses Gottes erwählt. So ist die Ekklesia Israel nicht nur aus dem »Sklavenhaus«, sondern im gleichen Akt aus einer gott-entfremdeten Welt herausgeführt worden, um ein Volk zu sein, das »nicht ist wie die anderen Völker«, zugleich aber dazu bestimmt ist, ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein.

Die erste Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Wie kann die freie Erwählung durch Gott an kommende Generationen weitergegeben werden, ohne daß dadurch dieser Gott wieder zum Stammesgott wird, der seinem Volk ebenso zugehört, wie die Königs- und Landesgötter der Völker? Das setzt voraus, daß auch die rein physische Weitergabe des Lebens von den Vätern und Müttern zu den Söhnen und Töchtern zugleich als Ausdruck einer freien und ungeschuldeten »Erhaltungsgnade« verstanden wird, durch die Gott in allen Wechselfällen der Geschichte sich immer neu einen »Rest für ein großes Entrinnen« bewahren will.

Ist aber schon die rein physische Fortexistenz des Volkes eine

⁶⁹ Jos Kap. 23, sowie 1 Sam Kap 15.

⁷⁰ Ps 96,6.

⁷¹ Dt. 4,7 f.

⁷² Jes 2,2 f.

Äußerung dieser Erhaltungsgnade, dann muß die Ekklesia Israel von Generation zu Generation zur Schule einer besonderen Weise der Erfahrung werden, die es den Einzelnen gestattet, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen alles, was sie erleben, als eine Fülle von Gestalten dieser Erhaltungsgnade begriffen werden kann. Dies war möglich, weil die vier Bedeutungsmomente, die zu jeder Erfahrung gehören, im Lichte der Erinnerung an den »Vorübergang« des richtenden Gottes eine spezifische Gestalt gewonnen haben. Das »anagogische« (auf einen nach oben führenden Weg leitende) Bedeutungsmoment der Erfahrung wurde zur Quelle des Mutes, sich dem Gott anzuvertrauen, dessen »Angesicht mitgeht«, sodaß er sich mitten im Gericht immer neu als der rettende erweist. Das »tropologische« (immer neu eine Umkehr fordernde) Bedeutungsmoment, das in immer neuen Erfahrungsinhalten entdeckt werden konnte, wurde nun nicht mehr bloß als verpflichtender Anspruch, sondern zugleich als Zusage der »Gabe der Umkehr« verstehbar, in deren Kraft der Mensch auch aus der Verstrickung in Schuld immer neue Möglichkeiten finden kann, »Wege des Lebens« zu gehen. Damit gewann auch das »historische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, seine bleibende Denkwürdigkeit, eine neue Gestalt: Als Stunde der Entscheidung zwischen Tod und Leben konnte jede neue Gegenwart ihre unverwechselbare Kostbarkeit bewahren und blieb davor geschützt, als bloße »Wiederkehr des Gleichen« mißverstanden zu werden. Diese bleibende Denkwürdigkeit jeder einzelnen Stunde schließt nicht aus sondern ein, daß den Zeugnissen aus der eigenen Geschichte in jeder Situation auf neue Weise entnommen werden muß, auf welche Weise die Zusage göttlicher Treue vom Menschen in der jeweiligen Gegenwart beantwortet sein will. Darum kommen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft mit dem Erzählen solcher Erfahrungen an kein Ende, weil die einmal erfahrenen Gnadenerweise Gottes in jeder neuen Situation neu von Gottes geschichtsmächtiger Treue sprechen werden: Sie sagen von diesem treuen Gott in neuen Lebenssituationen jeweils etwas Neues und Anderes – »alla agoreousin«.

Die Kontinuität der so verstandenen Geschichte aber ließ sich nicht aus einem »Prinzip« nach einer Regel der Notwendigkeit deduzieren, sondern beruhte allein auf dem freien Vertrauen in Gottes ungeschuldete Treue, auf die der Mensch mit der ebenso freien Bereitschaft antwortet, immer neu in jeder seiner Lebenssituationen den Auftrag (Mizwah) zu entdecken, der seinen Lohn in sich selber enthält: »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auf-

trag«. Nur so kann es gelingen, der göttlichen Weisung (Thorah) in den konkreten Situationen des Lebens Folge zu leisten. Als Anleitungen der Überlieferungsgenossen dazu, in ihrer eigenen religiös verstandenen sittlichen Erfahrung immer neu derartige Aufträge zu entdecken, in deren Erfüllung das Große Gebot der Gottesliebe sich konkretisiert, gewinnen auch die detaillierten Regelungen des Gesetzes ihre für die Ekklesia Israel typische Bedeutung.

Es scheint den Dienern an der Überlieferung Israels gelungen zu sein, auf solche Weise den Blick ihrer Hörer für das »anagogische, »tropologische«, »historische« und »allegorische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung zu schärfen. An der Aufgabe, in solcher Weise zu einer »Schule der Erfahrung« zu werden, ist die Überlieferung der Ekklesia Israel zu messen. Deshalb ist diese Aufgabe auch der Bewährungsmaßstab für alle Organe dieser Überlieferung, von den Vätern und Müttern über die Inhaber erblicher Ämter (vor allem den Königen und Priestern) bis zu den charismatischen Dienern dieser Überlieferung (vor allem den Propheten).

An diese Darstellung der Eigenart und des Selbstverständnisses der Ekklesia Israel schließt sich die zweite Frage an, wie diese besondere Überlieferungsgemeinschaft ihr Verhältnis zu »den Völkern« begreifen müsse. Dieses Verhältnis ist auf charakteristische Weise spannungsreich. Einerseits ist Abgrenzung von den Völkern verlangt, vor allem deshalb, weil sie für die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft zu Quellen der Versuchung werden können, »in die alte Torheit zurückzufallen«⁷³. Diese Versuchung wurde immer wieder in der Geschichte Israels durch die Neigung deutlich, den Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, nach dem Vorbild der Königs- und Landesgötter der Völker zu deuten, deren Symbol die Stierbilder sind, unter denen diese Völker ihre Götter verehren (z. B. der Apis-Stier der Ägypter oder der Baals-Stier der Kanaanäer). Die Erzählung vom »Tanz um den goldenen Jungstier« hat den Mitgliedern der Ekklesia Israel die Gefahr dieses Rückfalls bleibend vor Augen gestellt.

Andererseits hat der Gott Israels sich schon durch die Herausführung aus Ägypten als Herr auch über die Fremdvölker und ihre Götter erwiesen. Daraus ergab sich die Aufgabe, auch sie zum Lobe dieses Gottes einzuladen (»Lobet den Herrn, alle Völker, preiset ihn, alle Nationen«). Und Israels Zeugnis für die Vorzüglichkeit des Ge-

⁷³ Ps. 85,9.

setzes sollte dieser Einladung Glaubwürdigkeit verleihen. Es gehört zu den bleibenden Aufgaben aller Organe der Ekklesia Israel, diese beiden Erfordernisse zu einem Ausgleich zu bringen, damit das von Gott erwählte »Sondergut« zugleich zu einem »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden kann.