Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 12 (1956)

Artikel: Versuch einer Sinndeutung des Staates Israel : eine Auseinandersetzung vornehmlich mit dem Buch von Schalom Ben Chorin "Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels"
Autor: Jasper, Gerhard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961300

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Bath Qol, die einem Hohepriester Simon den Tod Caligulas voraussagte, war auch aus dem Allerheiligsten ertönt. Was lag näher, als die beiden Simons zusammenzubringen und — zumal ein rabbinischer Autor über Simon Kantheras aus dem Hause Boethus kaum etwas Lobenswertes zu berichten wußte — in dem durch die Stimme aus dem Heiligtum geehrten Hohepriester Simon *den Gerechten* zu erblicken?

Es wäre der Nachforschung wert, zu untersuchen, ob auch andere Berichte, die sich ursprünglich auf den Hohepriester Simon, der um die Mitte des ersten Jahrhunderts wirkte, bezogen haben mögen, später auf seinen berühmteren Namensgenossen übertragen wurden.

VERSUCH EINER SINNDEUTUNG DES STAATES ISRAEL

Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit dem Buch von Schalom Ben Chorin «Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels»

von Gerhard Jasper, Bethel-Bielefeld

Einleitung

W. Vischer stellte uns mit seinem Buch «Der neue Staat Israel und der Wille Gottes»[1] vor die Frage: «Ist der Staat Israel ein Zeichen dafür, daß Gott seine Politik auf Erden treibt?» Wir fragen darauf, ob wir aus der Heiligen Schrift zu entnehmen haben, daß auch heute, nach dem Erscheinen Christi, dem «gelobten Land»

[1] Vischer, Wilhelm: «Der neue Staat Israel und der Wille Gottes». Verlag Reinhardt, Basel 1953.

«eine besondere strategische Aufgabe zugewiesen ist bei der Einnahme der Erde für das Reich Gottes» — denn das behauptet Vischer. Eine andere Antwort wäre: Das Land ist nicht mehr das alte «gelobte Land», das «Heilige Land», weil darüber der «Schatten des Kreuzes» steht, weil es nach evangelischer Auffassung keine heiligen Orte mehr gibt, seitdem in der Wiederkunftsrede der Herr Christus davon sprach, daß das «Hier oder dort» nicht mehr gilt. — Wir fragen zunächst:

I. Welche Sinndeutung empfängt der Staat Israel in jüdischer Schau?

Die uralte Zionssehnsucht und Martin Bubers Gedanken

Bei der Studientagung «Kirche und Judentum» in Düsseldorf 1951 sagte Landesrabbiner Dr. Weinberg: «Wenn eins geeignet ist, einen Juden unserer Tage zur Anbetung gegen Gott zu führen, so ist es die Gründung des Staates Israel. Zwar bedeutet die Alija (das Hinaufziehen, 2. Chron. 36, 23) des jüdischen Volkes nach Palästina noch nicht die Erlösung, wohl aber den ‚Beginn der Erlösung'.» Bei ihm habe Pate gestanden der «uralte Traum vom Kibbuz Galujoth», von der «Sammlung der Zerstreuten, die die Propheten geweissagt haben». Wir stehen somit nach ihm mit dem Staat Israel vor der angehenden Erfüllung der uralten Zionssehnsucht Israels.

Martin Buber schreibt in seinem Buch «Israel und Palästina»[2], wie jedes Volk, so müsse auch Israel zu den «Kräften seines Ursprungs» zurückkehren. Darum bedürfe auch Israel des nationalen geistigen Zentrums, um «nach den ewigen Grundsätzen» leben zu können. Und darum stellt er am Schluß seines Buches betont die Frage: «Ist die Erwählung dieses Volkes und dieses Land für einander und für ein Drittes, das beides zusammenfaßt, größer als beides ... eine Illusion oder ist sie ein wahres Abbild des Ewigen?» Nach Buber gebraucht Israel auch das Land, um seiner «Heilig-

[2] Buber, Martin: «Israel und Palästina, die Geschichte einer Idee». Artemis-Verlag, Zürich 1950.

keit» teilhaftig zu werden. Er substituiert damit eine Synthese von Natur und Gnade und sagt: «Der Weg zur Natur ist der Weg zur Auferstehung.» Die «Alija», das Hinaufziehen des jüdischen Volkes nach Palästina, ist für ihn darum «die Erweckung der im Lande ruhenden Kräfte». Daher ist ihm das Land Israel gleichsam die «Schechina», die «Gegenwart und Einwohnung Gottes selber».

Für Buber ist somit die innere Verbindung von Volk und Land Israel vorgegeben. Man könnte von einer inneren Verbundenheit von Blut und Boden reden, deren Fragwürdigkeit im Dritten Reich allzu deutlich wurde, wenn wir auch hier einschränkend sagen müssen, daß für Israel ein Sonderfall gegeben sein könnte. Auf alle Fälle erkennt er dem Lande Israel eine besondere *sakrale* Würde zu.

Immerhin ist zu fragen, ob Abraham nach Palästina zog, um die im Lande liegenden Kräfte zu wecken. Band Gott wirklich seine Verheißung an die Naturhaftigkeit des Landes, oder müssen wir sagen, daß Abraham nach den «ewigen Grundsätzen» lebte, einzig durch die Preisgabe seines Lebens im Gehorsam des Glaubens an Gott, bis hin zur Bereitschaft der Opferung des Sohnes der Verheißung? Damit drängt sich der Schluß auf: Nicht der Weg nach Palästina ist der Weg zur Auferweckung, zum heiligen Leben aus Gott, sondern die Heiligung Israels beruht allein in der Verbindung mit seinem Gott. Gott bekennt sich zu einem gläubigen Israel, das Ihm gehorsam ist. «Ich bin der Herr, Dein Gott, ...», heißt es am Sinai. Gott verbindet sich zum gnädigen Handeln an Israel, indem er Israel zugleich zum absoluten Gehorsam gegen sich bindet.

Weinberg sah den «Beginn der Erlösung» in der sich anbahnenden Erfüllung der uralten Zionssehnsucht der Kibbuz Galujoth auf Grund der Verheißung der Propheten. Zu fragen ist aber, ob Israel nicht das Problem der Galuth in neuer Form in seinem Staat und seinem Land erlebt. Auch Vischer meint, daß die Juden in ihrem Staate nicht mehr «Fremdlinge» seien, und das sei darum eben das Zeichen dafür, daß Gott seine Politik auf Erden treibt. Aber es ergibt sich auch hier die Frage, ob Israel deshalb noch nicht am Ziel ist, weil Jerusalem noch unerobert ist. Oder empfindet es unbewußt, daß das Land nicht mehr das Land der Väter ist? Wir können diese Frage nur stellen.

Die mit dem Zionismus aufgegebene Frage

Der nationale Zionismus ließ den Staat Israel wirklich werden. Einst sagte Herzl: «Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen.» Nach fast genau fünfzig Jahren war der Staat Israel kein Märchen mehr, sondern eine geschichtliche Wirklichkeit. Die erstrebte nationale Sicherung des jüdischen Volkes ist mit der Staatsgründung erreicht. Im Flugblatt 5708 heißt es: «Wir sind der Knechtschaft letztes Geschlecht, das erste Geschlecht der Freiheit». Als Vertreter der Kirche müssen wir zugeben, daß der Staat Israel eine Anklage gegen die Christenheit ist, die seit fast zweitausend Jahren die Geschichte des jüdischen Volkes zu einer Geschichte des Leidens und der Verfolgung gemacht hat. Und das Werden des Zionismus und seine innere Stoßkraft sagt allzudeutlich, daß letzthin der Antisemitismus und vor allen Dingen Hitler beim geschichtlichen Werden des Staates Pate gestanden haben. Es ist nicht umsonst gesagt worden, daß Hitler der eigentliche «Gründer des Staates» gewesen sei.

Doch es erhebt sich die Frage, ob nicht mit dem Zionismus eine neue Versuchung an das jüdische Volk herangetreten ist, indem es sich einzig im nationalen Sinne versteht als Gegenschlag gegen die Assimilation, die das jüdische Volk einzig konfessionell verstanden wissen wollte. Wenn es im Staate Israel heißen kann in der statistischen Rubrik für «Religion» «bilthi dathi», «religionslos», dann ist hier eine letzte Folgerung aus einer säkularen Konzeption des Judentums gezogen.

Es sind jüdische Stimmen laut geworden, die von einem «geistigen Vakuum» sprachen. Man redete auch davon, daß der «Zionismus in innerer Auflösung» sich befindet. Ist diese Tatsache vielleicht damit gegeben, daß Weizmann kein inneres Verständnis für die religiöse Frage hatte und sich als «Gegner des Klerikalismus» erklärte[3]?.

Damit haben wir uns an die Frage herangepirscht, die Antwort erheischt.

---

[3] Weizmann, Chaim: «Memoiren. Das Werden des Staates Israel.» Phaidon-Verlag, Zürich 1953.

Die Sinndeutung des Gegenwartsgeschehens im Blick auf die doppelte Antwort des Jona

Unserer Frage hat sich ernsthaft Schalom ben Chorin, Jerusalem, früher Fritz Rosenthal in München, mit seinem neuen Werke «Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels» gestellt[4]. Er ist uns ja auch schon durch manchen wertvollen Beitrag in der «Judaica» bekannt.

Er fragt nach der religiösen Sinngebung des Gegenwartsgeschehens. Und er fragt so als Jude im Staate Israel, der sich zugleich offen halten möchte für das Judentum der Diaspora (S. 7). In München 1913 geboren, fand er Anschluß an die zionistische Bewegung jener Tage. Schwere Erlebnisse zu Beginn des Dritten Reiches hießen ihn 1935 nach Palästina auswandern. Hier ist er als Journalist tätig sowohl für die hebräische Presse wie vor allem auch für die deutschsprachige Tageszeitung «Jedioth Chadaschoth» (Neue Nachrichten). Als Laienprediger wirbt er für seine Grundidee: die Erneuerung der jüdischen Religion in Israel, die er in einer «dritten Position» «jenseits von Orthodoxie und Liberalismus» (der Titel eines früheren Werkes von ihm) sucht.

In diesem seinem neuen Werke geht er aus von dem Buche Jona, da das «Jonagleichnis einen spezifisch jüdischen Aspekt» verrät. Das nationale Bekenntnis des Jona: «Ein Hebräer bin ich» zusammen mit seinem monotheistischen Bekenntnis: «Ich fürchte den Herrn, den Gott des Himmels und der Erde, welcher gemacht hat das Meer und das Trockene», machen für Schalom ben Chorin das jüdische Bekenntnis aus: «Das religiöse und das nationale Element sind in der Antwort des Jona enthalten, machen so — in dieser unlösbaren Einheit — jüdisches Bekenntnis und jüdische Antwort an die Frage der Welt aus» (S. 12—15). Mit Recht hebt er hervor, daß das Judentum des 19. Jahrhunderts vornehmlich das Jahrhundert des zweiten Teiles des Jonawortes gewesen sei, «unter Aufgeben der nationalen Charakteristika des Judentums», indem

---

[4] Ben Chorin, Schalom: «Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels». Verlag Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt 1956.

die Juden der Assimilation versuchten, «die nationale Seite ihrer Existenz zu historisieren» (S. 15). Dabei war aber die tragische Erfahrung, daß von ihnen «die vollkommene Selbstaufgabe» verlangt wurde, die «restlose Assimilation, mithin auch die religiöse Selbstaufgabe» (S. 16). Damit wurden die Versuche, die nationale Antwort des Jona sich selbst und der Umwelt zu verschweigen, vergeblich[5]. Demgegenüber geht nach ihm der Zionismus aus von dem Bekenntnis zur hebräischen Nation, woran sich auch bald die Forderung nach Wiedererweckung der hebräischen Sprache im hebräischen Lande anschloß (S. 17). Der politische Zionismus steht unter dem Wort 1. Sam. 8, 5, zu sein «wie alle Völker». Diese Forderung antiprophetischen Inhalts hat aber zugleich, so meint er, die religiösen Impulse wachsen lassen. «‚Die Heilsökonomie' eines ewigen Gottes-Geschichtswillens, der über dem zeitlichen Willen des Volkes und seiner Repräsentanten steht, wendet die antiprophetische Zielsetzung wiederum in die prophetische Ebene hinab» (S. 18). So ist nach ihm auch in dem modernen Zionismus «dieses Umbiegen der nur-nationalen Lösung zu bemerken», wenn sie auch noch dominierend bleibt, so daß der Staat Israel «als eine Demokratie westlicher Prägung auf der Weltbühne erscheint». Dabei gibt er zugleich zu: «Die nationale Regeneration Israels hat im Kern eine tiefere Assimilation erzeugt als die individuelle Assimilation des 19. Jahrhunderts vermocht hatte» (S. 19).

Wer Margarete Susman kennt, weiß, daß sie die gleiche Versuchung Israels im Werden des Staates akut werden sieht. Sie sagt darum scharf pointiert, daß in ihm Israel «in einer ihm wesensfremden Form sein Eigenstes» verteidige und damit «ein Stück des ihm fremden Chaos in sich selbst hineingezogen und damit schwerer noch als seinen äußeren, seinen inneren Bestand gefährdet» habe. Und so weist, «vom Ganzen aus gesehen», alles im heutigen Geschehen darauf hin, «daß die aus der Verzweiflung ent-

---

[5] Vergleiche zu diesem Fragenkomplex: Reichmann, Eva: «Hostages of Civilization. The Social Sourges of Nationalist Anti-semitism.» Verlag Victor Gollancz, London 1950.

Leschnitzer, Adolf: «Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft.» Lambert Schneider-Verlag, 1954.

sprungene Haltung und Lösung dieser Generation nur die eines vergänglichen Augenblicks sein kann»[6].

Die Wegweisung durch das Geschichtsverständnis der Bibel Alten Testaments

Schalom ben Chorin sieht darum die Aufgabe der Gegenwart darin, «zur Ganzheit der Jonaantwort hin zu gelangen», zu dem nationalreligiösen Bekenntnis, zu jener Haltung, die das Partikulare mit dem Universellen verbindet, die das Hebräertum proklamiert und zugleich die Größe Gottes in der Welt bekennt» (S. 20). Der Verfasser sucht dazu den Weg zu gewinnen von einem «Geschichtsverständnis der Bibel» aus (S. 21), «im Sinne biblischer Geschichtsbetrachtung, also prophetischer Interpretation» (S. 24), die für ihn in der Vorstellung von Gericht und Gnade kulminiert (S. 25). Er möchte damit erreichen, das Werden des Staates Israel «im Lichte der prophetischen Verkündigung» zu sehen als Gericht und Gnade (S. 26, vgl. aber auch den ganzen Abschnitt S. 22—45) in «echter Konfrontation mit der biblischen Theologie des Leidens» (S. 29), und zwar mit Hiobs Leiden der Prüfung (S. 30ff.), wobei der Grundunterschied zum heutigen Menschen darin besteht, daß dieser angesichts des Leidens die Frage nach dem Dasein Gottes stellt, während «Hiob selbst Gott niemals zur Diskussion stellt». Ebenso kennt die Schrift das «Leiden der Strafe», indem sie jedoch zugleich davon spricht, daß sich im heiligen Rest der «Bund» immer wieder erneuern kann. Er beruft sich dabei auf Buber, der «das existentielle Erlebnis der Grenze des Gerichts» verkündigt (S. 32). Auch das «Sühneleiden oder das stellvertretende Leiden» kennt die Schrift. Das sei zunächst aus der Priesterthora zu verstehen. Aber der Eved JHWH, der Knecht Gottes der deutero-jesajanischen Konzeption, wurde «für die Jahrhunderte das Vorbild des stellvertretenden Sühneleidens» (Jes. 52, 13—53, 12) (S. 33). Dabei hebt der Verfasser hervor, daß das Judentum im Gegensatz zum Christentum «vorwiegend den Weg einer kollektiven Deutung dieser

[6] Susman, Margarete: «Das Buch Hiob. Das Schicksal des jüdischen Volkes.» Steinberg-Verlag. 2. Aufl. 1948. Vgl. S. 9f.

Stelle ging und sich so das Volk Israel in der Gestalt des Knechtes wiedererkannte» (S. 33). Einschränkend fügt er jedoch hinzu: «Im Sinne strenger Exegese sind beide Deutungen nicht haltbar, denn offenbar handelt es sich in den Liedern vom Knecht Gottes um eine Art Nekrolog auf einen verkannten Unbekannten[7].» Immerhin, so folgert Schalom ben Chorin: «Jüdische Empfindungen haben sich im Eved JHWH wiedererkannt bis in das Martyrium der jüngsten Zeit hinein» (S. 34). «Blutend am Marterpfahl der Geschichte ... wurde Israel so zu jener Gestalt, in der es sich oft und oft erkennen mußte, zum Eved JHWH, zum Knecht Gottes». So vereinigt sich die Trilogie der Leiden in dem Gericht Gottes, das diese Generation über sich verhängt sah» (S. 37).

Das gnadenvolle Gegenwartsgeschehen im Blick auf Hesekiels Vision von den Totengebeinen

Aber Israel erfuhr in der Gegenwart auch Gottes Gnade. Die in Palästina wohnten, erlebten sie mit dem Zusammenbruch der Rommelfront von El Alamein, ferner in der Heimholung vieler am Ende des Zweiten Weltkrieges und in dem Kampf mit den Arabern (S. 38). Dabei war «das Anliegen, um das es ging, die Rückkehr der heimatlosen Juden, das Anliegen der großen Trostreden der exilischen Propheten. Das Bewußtsein, immer in der Sukzession dieser Heilsbotschaft zu stehen, war in der Jischuv (der Judenheit) lebendig und die Gründung des Staates Israel dafür ein lebendiger Ausdruck» (S. 38f.), denn «wieder betrachtet sich Israel als heimkehrend und gewinnt die Kraft der Überwindung ungeahnter Hindernisse aus diesem Bewußtsein, in *sein* Land zurückzukehren» (S. 39f.).

Seine Gedankengänge berühren sich hier stark mit denen von Landesrabbiner Dr. Weinberg. Sie beide sehen die uralte Zionssehnsucht mit der Begründung des Staates Israel anbahnend in Erfüllung gehen. Jedoch muß Schalom ben Chorin zugleich zugeben,

---

[7] Schalon ben Chorin teilt mit dieser Anmerkung die Meinung von Thieberger, Friedrich: «Die Glaubensstufen des Judentums». W. Spemann-Verlag, Stuttgart 1952. Vgl. S. 97ff.

dan trotz dieser nicht zu übersehenden «Zeichen» durchaus nicht alle Juden in Jerusalem, in Israel und in der Diaspora «das *Gnadenwunder* dieses Sieges erkannt haben». Der Grund dafür ist, daß die materialistische Geschichtsauffassung weiter Kreise, die nur-nationale Zielsetzung noch weiterer Schichten einerseits und die ausschließlich nur mystisch gerichtete Einstellung der Orthodoxie andererseits vielen jüdischen Zeitgenossen den lebendigen Zugang zu dem, was sie selbst erlebt haben, verschlossen haben (S. 40), obwohl doch gelte, daß «mit der Rückkehr von Hunderttausenden von Juden in das Land Israel und der Wiedererrichtung des Staates Israel eine Auferstehung der Nation verbunden ist», gleich der Auferstehung der verdorrten Totengebeine bei Hesekiel (Kap. 37, S. 41). Denn «das Werk der Begnadigung Israels beginnt äußerlich durch die Rückführung in das Land der Verheißung, aber es wird vollendet durch die innere Wandlung des jüdischen Menschen» (S. 42). Noch aber «mangelt es des Geistes, jenes Geistes, der Israel von innen her belebt und zu dem macht, «was es von Abraham sein soll und nie ganz gewesen ist...: das priesterlich Königreich und heilige Volk» (S. 44).

Israel ist «durch sein unlösbares Bundesschicksal mit diesem Boden des Landes verknüpft, aber der Bund ist ein alternativistischer, der die menschliche Bewährung als Gottes Forderung umfaßt. Und gerade diese Aufgabe «ist im Drängen des Wiederaufbaus weithin übersehen worden», und damit übersehen: «den verdorrten Totengebeinen wird das Wort Gottes nicht gebracht» (S. 45).

«Erfüllung ohne Verkündigung»

Dabei geht nun Schalom ben Chorin auf die Frage ein, welche Bedeutung der Diaspora zukommt und ob der Staat Israel für sie eine Botschaft habe (S. 46—60). Wie spiegelt sich das innerjüdische Gespräch darüber wieder? Das Judentum kennt drei Formen des Reagierens auf die Diaspora: a) die antinationale Stellung, die heute durch Schoeps repräsentiert wird. Aus religiösen Gründen widerspricht man hier dem Staat Israel und distanziert sich von jeder Identifikation von Staat Israel und Judentum (S. 47); b) Baeck

vertritt demgegenüber die gemäßigtere Richtung und spricht von «zwei gleichberechtigten, notwendig sich ergänzenden Ausdrucksformen des Judentums» «entsprechend der Polarität der jüdischen Geschichte» (S. 47); c) die Zionisten sehen demgegenüber im Staate Israel das «geistig-geistliche Zentrum des Judentums» (S. 48). Die radikalere Richtung sieht dabei die Diaspora zum Untergang verurteilt. Wer in letzter Zeit die Diskussion zwischen dieser radikaleren Richtung und der Diaspora unter dem Gegensatz: Zionismus-Diasporaismus auch sonst verfolgt hat, weiß, daß die Diaspora geantwortet hat: «Die Diaspora ist immer gefährdet. Aber sei besteht seit zweitausend Jahren. Wie lange wird der Staat Israel bestehen?» Tatsächlich sucht auch Schalom ben Chorin die Wirklichkeit ganz nüchtern zu sehen: Der Staat kam zustande durch die Tragödie des Krieges. Er schuf das arabische Flüchtlingsproblem. Und die Jugend ist von der Wirklichkeit der Verhältnisse enttäuscht (S. 47). Die Alija aus der Levante schuf dazu die Gefahr der Levantierung des kulturellen Lebens (S. 49f.). Immerhin ist positiv zu werten, daß der Staat ein Refugium für die bedrohten Teile der Diaspora darstellt und daß Israel heute im Rat der Völker mit vertreten ist (S. 50). Ferner ist der Staat ein Zentrum hebräischer Kultur, und es besteht die Möglichkeit, das Erbe der jüdischen Geistesgeschichte «ins Hebräische heimzuholen» (S. 50f.). Die Hebräische Universität in Jerusalem und Kurse können zudem die Gemeinschaft zwischen Diaspora und Israel fördern, wenn auch zur Zeit das Sicherheitsbedürfnis des jungen Staates alles andere überschattet und er darum auf die finanzielle Hilfe der Diaspora angewiesen ist (S. 51f.).

«Wenn man demgegenüber bedenkt», so fährt er fort, daß «Israel das klassische Volk der Religion ist», muß man nüchtern feststellen, daß hier der Staat Israel «im Umkreis der Botschaft des Glaubens ganz steril geblieben ist» (S. 52). Darum konnte Buber auch die Sätze prägen: «Jetzt, nach einer Verkündigung ohne Erfüllung, ist ein gewisses Maß von Erfüllung ohne Verkündigung in die Erscheinung getreten; man gebärdet sich, als ob das Reich anbräche — und weiß von keinem König, keinem Königswillen mehr (S. 52).

Das führt zur Frage: «Sind wir noch Juden?» (S. 52). Schoeps

redet einmal von einem «postjüdischen Zeitalter». Und Schalom ben Chorin fragt auch, ob nicht ein «Zu spät» dastehe. Denn als der alte, ungebrochene Zionsglaube zerbröckelte, da erhob sich der Anspruch auf das Land. Also «um eine Geschichtsstunde zu spät» (S. 53).

Auf die Frage: «Sind wir noch Juden?» antwortet Schalom ben Chorin zunächst: «Juden sind wir im Wissen um das gemeinsame Leid.» Doch das trifft nur zu auf die Generation der Einwanderer. Denn dieses Schicksal ist den «Sabres», den im Lande Geborenen, fremd. Diese jungen Menschen im Staate Israel sind zugleich auch verschieden von allen Typen der Gola. Sie sind der Gefahr ausgesetzt, einem «pansemitischen Gefühl» zu erliegen. Sie wissen sich mehr als Kanaaniter als als Juden. Es ist der romantische Sprung in die «vorjüdische (vor-abrahamitische), ja eigentlich vor-israelitische Zeit». Hier wird eine archaistische Romantik offenbar (S. 54ff.).

Daneben steht die Gefahr eines *nur* weltlichen Nationalismus. Er verführt zu einer Säkularisierung des jüdischen Kirchenjahres. Und dazu treten die sozialistischen Zielsetzungen auf. Aber alles dies, so sagt der Verfasser, kann nicht «*die* Botschaft Israels» sein (S. 56).

Das empfindet die Diaspora sehr stark, wie immer sie auch eingestellt sein mag. Aber leider hat man dafür im Staate Israel kein Ohr. Und so muß man von einem «gefährlichen Abgrund zwischen Israel und der Diaspora» reden (S. 58). «Immer wird sich herausstellen, daß in Israel mehr die nationale und in der Diaspora mehr die universale Seite des Judentums vertreten wird. Und so ist ernsthaft zu fragen, wie die beiden Antworten des Jona zu einer Einheit kommen können» (S. 60).

Gesetz und Freiheit. Der Kampf um wahre Theokratie

Hinzu kommt als weitere Not, daß der Staat Israel vor «ernsten Formen eines ‚Kulturkampfes' steht, der umschrieben ist mit dem Gegensatz Demokratie oder Theokratie», die von den Orthodoxen angestrebt wird (S. 61). Es hat sich das Paradoxon ergeben: «Israel ist heute eine Demokratie mit einer vorwiegend agnostischen Be-

völkerung und einer teilweise theokratischen Gesetzgebung.» Es geht um die Frage «Königtum Gottes oder Herrschaft des Volkes» (S. 62). Dabei kann es bei den Orthodoxen keine Toleranz geben, weil Volk und Land «unter dem Gesetz Gottes stehen», und zwar «in seiner spätjüdischen rabbinischen Interpretation». Die freisinnigen Kreise streben demgegenüber die Trennung von Staat und Kirche an. «Diese Konzeption ist aber dem Judentum an sich völlig fremd», denn das Judentum ist «a priori Staatsreligion, will den Gottesstaat und wendet sich primär an die Gesellschaft und nicht an den Einzelnen» (S. 64). Denn das Judentum ist «kollektiv angelegt» (S. 65).

Um so mehr ist zu fragen, wie es mit der Verwirklichung des Gesetzes steht, wenn der «berühmte ‚Zaun um das Gesetz' ... sich als eine Mauer gegen Gott erweist, die gerade jenes Numinöse verhüllt, das dem Gesetz erst seine Schwerkraft gibt» (S. 66). Denn die antike Rechtsauffassung unterscheidet nicht zwischen einem Zivilrecht, kriminellen Recht und Sakralrecht. Demgegenüber sind heute Strafrecht und Staatsrecht und weite Gebiete des Zivilrechtes säkularisiert, aber — das Personenstandsrecht untersteht den Rabbinen (z. B. die Eheschließung!). Hier divergieren ernsthaft das fremd gewordene Recht und das moderne Rechtsempfinden (S. 66f.). Dabei bleibt eine «straffere zentrale Führung des Judentums als religiöser Gemeinschaft» notwendig, «um der religiösen Anarchie im Judentum zu wehren» (S. 69). «Der Gedanke der Wiederbelebung des Synedriums ist abgelehnt. Wie soll aber nun die Gesellschaft von sich aus ohne staatlichen Zwang den heiligen Weg beschreiten, den Weg zur Umkehr?» Zumal Judentum immer als «adäquater religiöser Ausdruck» Anliegen der Gemeinschaft sein muß (S. 69). Schalom ben Chorin gibt die Antwort: «Dieser freie Raum muß durch ‚innere Mission' ausgefüllt werden, durch eine Mission, die Juden zum Judentum bekehrt» (S. 70).

Dabei geht es um die Frage nach Gesetz und Freiheit (S. 71 bis 79). Doch wir stehen der Not gegenüber, daß zwar ohne das Gesetz das Judentum «nicht denkbar» ist, «aber der moderne Mensch ist dem Anspruch des Gesetzes in seiner spätjüdischen Verästelung nicht mehr gewachsen». Das hat zu einer Aufweichung und gar einer Abschaffung des Gesetzes geführt (S. 71).

Aber die Emuna (Hab. 2, 4) führt «zur existentiellen Auslieferung des Menschen in die Hände des lebendigen Gottes. Und dieser ‚Glaube' ist hinwiederum ein ‚dialektisches Phänomen' in seinem Haben und Nicht-Haben» (S. 72). «Denn es ist zwar alles in die Hände des lebendigen Gottes gegeben, aber ‚die Furcht Gottes' kann vom Menschen her vollzogen werden.» «Darum heißt ‚die Thora erfüllen', sie als Präambel des Glaubens, als Vorspiel des Glaubens begreifen» (S. 73). Dabei ist die Auflösung der Religion in Ethik (Cohen) abzulehnen. Zugleich kennt der Jude nicht nur das «Joch des Gesetzes», sondern auch die «Freude am Gesetz», während demgegenüber Paulus immer mehr einer Fehlinterpretation der Thora verfiel. Immerhin kennt der Jude auch ein «Leiden am Gesetz» (Kafka!) (S. 75).

Doch aber muß man von einer «Lücke in der Erfassung des Judentums» reden, «da gerade die ‚Satzungen der Tat', die Kulthandlungen, das Problematische für das heutige Judentum darstellen» (S. 77). Denn «das Judentum fordert gerade das Hineingehen in die Welt und die Einheiligung des Alltags und mithin sakrale Existenz mitten in der Welt — mitten im aktiv gelebten Alltag» (S. 78). Ist nun eine «Umwandlung von Quantität in Qualität möglich?» Gibt es ein Eintreten in das Gesetz, so daß man «in ihm seine Freiheit findet?» (S. 79).

Das führt zur Frage nach der inneren Einheit der Bibel, die er mit Buber auf drei Elemente zurückführt: Einheit, Freiheit und Liebe (S. 84). «Der Allmächtige will, daß ich in Freiheit Seinen Willen tue. Und das Doppelgebot der Liebe bahnt den Weg zum Gottesreich und führt damit über die ‚Kuchenreligion' hinaus» (S. 84f.). «Dabei muß das Doppelgebot der Liebe in der Sabbatheiligung zu seinem Recht kommen und das Gebet als ‚dialogisches Geschehen zwischen Mensch und Gott' wird weiterhelfen.» «Israel hat verlernt zu beten — da es zuviel gebetet hat» (S. 80f.). Es gilt, das rechte Gebet zu üben, und «aus der Nähe der Bibel ist der Einsatzpunkt zu diesem Weg nach innen» zu erreichen.

Auf diesem Wege wird dann Israel zum «Licht der Völker» (Jes. 49, 6) (S. 90—106), zu einer «existentiellen Mission und durch sein So-Sein und Anders-Sein wie ein Licht inmitten der Dunkelheit der Welt» leuchten (S. 90). Dabei muß Schalom ben Chorin

freilich zugleich zugeben, daß man «von einer planmäßigen Ausbreitung des Judentums seit der hellenistischen Zeit kaum mehr sprechen kann», obwohl gerade heute «über das Existentielle hinaus» seine Botschaft an die Völker vonnöten sei (S. 92).

Die jüdisch-christliche «Koexistenz» im Ringen um das Ziel der Geschichte Gottes mit der Menschheit und mit Israel

Dabei stößt Israel auf das Geheimnis der jüdisch-christlichen «Koexistenz», eben als ein Geheimnis Gottes (S. 93). Dabei glaubt Schalom ben Chorin, daß das Judentum der Welt ein dreifaches zu sagen hat: nämlich den Monotheismus, die Ethik der Propheten und den Messianismus Israels. Sein Monotheismus fordert keine «Kreuzigung des Verstandes» wie der christliche trinitarische Glaube (S. 94). Immerhin aber kann und soll in dieser Zeit jüdische Botschaft nicht eine Botschaft *gegen* den christlichen Glauben sein, aber Botschaft an diejenigen, die ihn verloren haben und nicht wiederfinden können. Das führt Synagoge und Kirche zu einem «schwesterlichen Verhältnis» (S. 95). Dabei muß sich «die Mündigkeit Israels gerade auf sozialethischem Gebiet erweisen». «Ein unverkennbar ethischer Realismus macht das Spezifikum der jüdischen Ethik aus.» Dabei ist gegenüber dem Christentum die Ethik des Judentums als eine «Ethik des langen Atems», die christliche als die «des Augenblicks» zu verstehen. Diese ergibt sich aus der unmittelbaren Reichserwartung Jesu (S. 97). So bleibt man im Judentum «mehr in dem milden Klima einer grundsätzlich realisierbaren Forderung gegenüber dem ethischen Radikalismus der Kirche» (S. 98). Dabei bleibt dem Judentum zutiefst das Wissen «um die Unerlöstheit der Welt» zu eigen. Und es «erkennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklave der Erlösung. Die Konzeption einer erlösten Seele inmitten einer unerlösten Welt ist ihm wesensfremd, urfremd, vom Urgrund seiner Existenz her unmöglich». Hierin liegt auch der Kern der Verwerfung Jesu begründet: «Erlösung vom Übel heißt jüdisch gesehen Erlösung von *allem* Übel» (S. 99). So kennt der Jude keine «Vorwegnahme des Reiches Gottes in der Innerlichkeit der Seele, ‚der Geretteten'».

Mit «dieser sozialethischen Schau hat nun Israel sein Wort zu sagen gegen Totalitarismus und Mammonismus» (S. 101). Die Erfahrungen des Dritten Reiches haben gezeigt, daß die Kirche, die nicht mehr eine ecclesia triumphans ist, und die Synagoge einander Rede und Antwort stehen müssen, und zwar im gemeinsamen Gespräch. Und er fügt hinzu: «Wenn es möglich ist auch im gemeinsamen Gebet» (S. 105).

Damit steht Schalom ben Chorin vor der Frage nach dem Ziel der Geschichte Gottes mit der Menschheit und mit Israel (S. 107 bis 116). Denn das «Judentum ist Geschichtsreligion» (S. 107). Jes. 2, 2—5 ist ihm so eine «rein politische und theopolitische Zielgebung der Geschichte», die Jes. 11, 6—9 ihre Ergänzung findet. Der Urgrund des Weltfriedens ist die allgemeine Gotteserkenntnis. «Gegenüber dieser Reichsbotschaft aber tritt die Lehre von einem personenhaften Messias in den Hintergrund» (S. 108f.). «Man kann im allgemeinen sagen, daß im Judentum das Reich den Messias beschattet, während es im Christentum umgekehrt ist. Dazu kann der Messias nur menschlich gedacht werden» (S. 109f.).

Dabei wird nun der Sozialismus und Zionismus oft zu einer «Theologie ohne Gott». Der säkulare jüdische Messianismus als Synthese zwischen Sozialismus und Zionismus bestimmt tatsächlich vornehmlich das Gesicht des Staates Israel. Die Gefahr der «Identifizierung von Zionismus und Messianismus» ist akut geworden (S. 111f.). Aber «die Synagoge betet um die Vollendung oder, genauer gesagt, um die Verbesserung der Welt zum Reiche Gottes». Das ist auch das zentrale Anliegen der großen Frommen Israels aller Zeiten gewesen (S. 113).

So steht Israel vor der Aufgabe, «an der religiösen Untermauerung der Kultur» in Zusammenarbeit mit der Kirche «einen hervorragenden Anteil zu haben» (S. 114). Dabei ist Jona nicht nur ein Antwortender, sondern er erhält auch Antwort. Sie ist «das Wort von Gottes großem Erbarmen». Das letzte Wort ist sein Erbarmen. Er wirbt dafür um Verständnis bei Jona (S. 150). Schalom ben Chorin schließt sein Buch mit den Worten: «Der Quell des lebendigen Wassers ist Israel anvertraut; nicht aber als ein Born eigener Erquickung allein — sondern als Wasser des Lebens für alle, die danach dürsten» (S. 116).

II. Kritische Gedanken vom christlichen Standpunkt aus

Vertiefte «Entheimatung» oder neue religiöse Impulse?

Leschnitzer schreibt: «Die deutsche Episode scheint ... mehr zu bedeuten als das Ende eines beliebigen Abschnittes der Diasporageschichte, eines von vielen Abschnitten. Sie steht deutlich am Ende der Periode, in der Judentum *nur* in der Form der Diaspora existierte. ... Sicherlich hat mit dem Palästinaaufbau und der Gründung des Staates Israel ein neues Kapitel der jüdischen Geschichte angefangen.» Er schließt mit der Frage, ob das zugleich heiße, «daß ein altes Kapitel zu Ende ging?» Diese Frage läßt er offen.

Man kann schon seine besonderen Gedanken haben, wenn wir uns vorhalten, daß der merkwürdige Gegenschlag zur spanischen Judenverfolgung das Judentum von der rationalistischen Religionsphilosophie zum Nachdenken über die «heilsgeschichtliche Deutung des Exils unter den Völkern» führte. Vorbereitet durch die jüdische Mystik der Kabbala kommt es trotz aller Enttäuschungen über die messianischen Hoffnungen zu einer Reihe von mystischen messianischen Bewegungen (Sabbatismus, Frankismus) und schließlich zur Bewegung des Chassidismus. Jetzt ist der Gegenschlag die zionistische Bewegung und die Gründung des Staates Israel.

Wie haben wir den Zionismus zu beurteilen? Die Frage, die Schalom ben Chorin stellt und die Urteile, die er fällt, lassen uns fragen, ob der Zionismus nichts anderes ist als ein säkularisierter Messianismus des Judentums. Denn er gründet auf der Aufklärung und Emanzipation, und diese führten eine «Entheimatung des Judentums aus dem Bereich seiner eigenen Tradition» herbei. Sie bilden aber nun einmal den «Mutterboden des Zionismus». Das bringt auch die Gefahr mit sich, daß «die neue Integration der nationalen Werte des Judentums» im «Nur-Nationalen» stecken bleibt. Jedenfalls hob auch Schalom ben Chorin hervor, daß der Begriff einer Heilsnation im biblischen Sinne den meisten Führern der Zionisten verschlossen blieb. Wir müssen tatsächlich sagen, daß der Zionismus die Reaktion auf die mißglückte Emanzipation ist und zugleich

die innere Assimilation vertieft, so daß zu befürchten steht, daß er «zur grandiosesten Apostasie des Judentums» wird[8].

Leschnitzer sagt auch: «Utopische Sehnsüchte waren in Gestalt messianischer Bewegungen oft ... in der Diasporageschichte zum Durchbruch gekommen. Ihr Anteil am Zionismus ist unverkennbar. Aber er war von Anfang an mehr. In ihm gewann Lebens- und Aufbauwillen des Judentums *politische* Form .... Er politisierte das Weltjudentum. Durch den Zionismus wurde das Judentum als *Subjekt* in die Arena politischen Lebens gestellt, nachdem es zweitausend Jahre hindurch vornehmlich Objekt der Politik der anderen gewesen war.» Immerhin brachte der Zionismus die «kopernikanische Wende», «er sagte den Juden, daß der Urgrund ihres Wesens jüdisch, ferner daß Judentum die bestimmende Macht ihres Wesens und daher von größerer Bedeutung für ihr Wesen, ihr Schicksal sei als ihre Zugehörigkeit zum russischen, deutschen, italienischen, französischen oder angelsächsischen Sprach-, Bildungs- und politischen Reich. Er forderte sie zu ganz bestimmten Konsequenzen und Willensentscheidungen auf.» Aber bringt er wirklich die «Anknüpfung an ferne Vergangenheit», ihm selbst unbewußt «eine neue Entfaltung uralter religiöser Kräfte, eine Renaissance der messianischen Idee[9]?»

Wird es daher zu einer Wiedergeburt des Judentums auf eigenem Boden kommen? Dann würde die Auswanderung wahrhaft den Sinn gewinnen, «zu Hause zu sein», wie oft gesagt wird. Dann würde der Staat Israel für viele «ein seelisches jüdisches Erlebnis einmaliger Art» sein. Oder spricht hier nur Romantik? Wir können nur wünschen, daß es zu einem «Umbiegen» der nur-nationalen Lösung im Staate Israel kommt und im jüdischen Volk durch die religiösen Impulse die «antiprophetische Zielsetzung» wieder in die «prophetische Ebene» hineingerückt wird.

Die rätselhafte Einheit von Volkstum und Glaube

Schalom ben Chorin sagt in anderem Zusammenhang, daß letzt-

[8] Schubert, Kurt: «Die Religion des nachbiblischen Judentums». Verlag Herder, Freiburg 1955.

[9] Leschnitzer, a. a. O. S. 186, 23ff., 98.

lich das Judentum trotz aller modernen Demokratie keine Trennung von Kirche und Staat kenne, denn es sei «kollektiv angelegt». «Das Judentum ist von vornherein als Staatsreligion und Verfassung des Gottesstaates angelegt.» Seine Sätze geben dem Kampf der Orthodoxie um die Aufrichtung der Theokratie im Staate Israel ein inneres Recht. Tatsächlich werden hier die geheimen religiösen Wurzeln des Staates Israel als des Staates der jüdischen Nation offenbar, daß eben das Judentum die rätselhafte Einheit von Volkstum und Glaube darstellt. Diese Einheit macht sich empfindungsmäßig stets geltend im Verhältnis zum Judenchristentum, denn im Staate Israel bedeutet die Taufe «das Austrittsbillett aus der jüdischen Gesellschaft», wie Schalom ben Chorin es einmal in Anknüpfung an Heines Wort ausdrückte[10]. Es entsteht stets für die Juden bzw. die Israeli ein Problem, wenn Judenchristen «bewußt Anschluß an das nationale Leben der Jischuv suchen und an Rechten und Pflichten ihren Anteil fordern». Wir können es nur zu gut verstehen, daß die Erinnerungen an die Judenverfolgungen durch die Kirche hier «Atavismen» wecken, obwohl man empfindet, daß dies der nationalen Konzeption des Judentums widerspricht. «Politische, religiöse und praktische Gesichtspunkte verlangen ein vorurteilsfreies Herangehen an das heikle Problem des Judenchristentums.» Man erkennt, daß man nicht ein Recht hat, «Menschen aus der Jischuv auszuschließen, die bereit sind, in jeder nationalen Hinsicht mit uns zu arbeiten», sagt Schalom ben Chorin. Aber wenn man allen diesen Erwägungen Raum gäbe, setzte man eine «Entisraelisierung der Judenheit» voraus. Ist, so muß man fragen, eine «sinnvolle Säkularisierung» in dem Sinne möglich, daß man auch «die Freiheit der religiösen Entscheidung des einzelnen Juden» bejaht? Nach wie vor muß ein Religionswechsel «als Austritt aus dem jüdischen Volke» gewertet werden. Die Anerkennung des Judenchristen würde die «Auseinanderschmelzung von jüdischem Volk und jüdischem Glauben» bedeuten. «Jüdische Staatsbürger christlichen Glaubens anerkennen heißt der Auflösung der Sakralsubstanz des eigenen Blutes» Raum geben, während es auch

[10] «Juden, Christen und Judenchristen in Palästina». Ein Sammelheft Niru-Nir, Beiträge zu jüdisch-religiösen Gegenwartsfragen. Heft 4. Herausgegeben von Schalom ben Chorin. Romea-Verlag, Jerusalem 1941.

nach Schalom ben Chorin Aufgabe ist, «die Hochspannung unserer sakralen Existenz» durchzuhalten. So bleibt auch nach ihm die judenchristliche Existenz «zutiefst tragische Existenz». «Es gibt», wie er meint, «nach jüdischer Rechtsauffassung keinen Austritt aus dem Judentum», «kein Entrinnen aus der sakralen Verklammerung.» «Denn das Gesetz Gottes ist ja gleichsam das Zusatzgesetz des Juden, das er neben dem Naturgesetz im Blute trägt.» «... Weil der Jude diesen tiefen Pulsschlag des Christentums viel mehr spürt als der Christ, ist ihm eine affektfreie Haltung gegenüber diesen Phänomenen kaum möglich.» Auch Rosenzweig spricht ja vom Judentum als dem «heiligen Blutsverband».

III. Die Besinnung auf die Verheißung der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments

Christologisches Denken als Grenze des Gespräches zwischen Israel und Kirche

Um so mehr ist die Frage, was die Kirche zur Sinndeutung des Staates zu sagen hat. Die letzten Sätze zum Judenchristentum im Staate Israel sagen uns — und das wird auch ausgesprochen: «Undefinierbar ist der positive Inhalt des Judentums konsequent die negative Reaktion: der Glaube an Jesus Christus läßt sich nicht mit dem Judentum vereinen.» Tatsächlich berührt die Frage um Israel die Kirche immer wesenhaft. Und recht verstanden wird sie durch die Auseinandersetzung mit Israel stets zu streng christologischem Denken gezwungen. Es heißt deshalb mit Recht, daß die Kirche nicht mit Gott in Ordnung kommt, solange sie nicht mit Israel in Ordnung kommt. Darum dürfen wir auch folgern: Je lebendiger die Kirche ist, um so lebendiger wird das Gespräch um Israel in ihr werden.

Die Frage nach der rechten Deutung der Weissagung Alten Testaments im Blick auf die Neugründung des Staates Israel

Die Wiederaufrichtung des Staates Israel hat darum die Frage um das jüdische Volk innerhalb der Kirche stark belebt. Eine Fülle

von Gedanken sind dadurch ausgelöst. Sie gehen dahin, daß der Staat Israel ein eindeutiges Zeichen der beginnenden Endzeit sei, eine neue Offenbarungsstufe in der Abfolge der Ereignisse der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit und mit Israel. Schwärmerische chiliastische Hoffnungen verbinden sich damit. So wurde gesagt: der Feigenbaum Israel treibe schon Blätter, der Staat Israel sei der Beginn des kommenden Reiches Israel usw.

Damit ist uns die Frage gestellt, welche Bedeutung der Weissagung des Alten Testaments zukommt, ob wir sie nehmen dürfen zur Beurteilung der Zukunft Israels und somit zur Beurteilung der Aufrichtung des Staates Israel. Das bedeutet letzthin die Frage, wie wir von christlichem Standpunkt aus das Alte Testament zu lesen haben. Schoeps macht der Kirche den Vorwurf, daß sie das Alte Testament «von hinten» lese. Das tut die Kirche tatsächlich unter der Anleitung durch Jesu Wort Joh. 5, 39: «Ihr durchforscht die Schrift, weil Ihr meint, in ihr ewiges Leben zu haben. Und sie ist es, die von mir zeuget.» Die Kirche ist daher mit Paulus gewiß, daß sie sagen darf: «Denn für alle Gottesverheißungen, soviel es ihrer gibt, ist in Ihm (in Christus) das Ja, und deshalb entsteht durch Ihn auch das Amen, Gott zur Verherrlichung» (2. Kor.1, 20). Das heißt also, es gibt keine Weissagung für Israel *neben* denen her, die der Kirche geschenkt sind. Die Kirche ist gewiß, daß der Herr Christus der Schlüssel ist zum Alten Testament und daß es darum durch Gottes Regieren auch eine «Korrektur» der Weissagungen des Alten Testaments gibt, und zwar eine Korrektur in der Weise, daß sie immer zugleich auch die Erfüllung der Verheißung des Alten Testaments auf höherer Ebene darstellt.

Was bedeutet das für unsere Frage? In der Zeitschrift «Forschung und Verkündigung» (1950, Heft 3) äußert sich v. Rad, Heidelberg, in seinem Beitrag «Literar-kritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im Alten Testament zur Frage nach den ‚Heilsgütern Israels'». Er führt aus, daß die «Verheißung der Gabe des Landes» in fast allen alttestamentlichen Büchern von «zentraler Bedeutung» sei. Aus dieser leiteten sich alle anderen Verheißungen und Gaben Gottes ab, die sich dabei einer «sehr hohen Spiritualisierung fähig erwiesen». Zwar fehle noch eine Untersuchung dieses Spiritualisierungsprozesses. Immerhin könne soviel gesagt werden,

daß alle Spiritualisierungen und Eschatologisierungen immer nur «die größere Reichweite der Heilsgeschichte Gottes» umschreiben, wobei jedoch zu beachten sei, daß diese Vergeistigung niemals «auf Kosten des Realen» geschehe.

Es liegt nahe, aus diesen Sätzen v. Rads die Folgerung zu ziehen, ob sie denn nicht auch eine innnere Tragweite für die gegenwärtige Staatsgründung Israels im Lande der Verheißung haben, da die grundlegende Verheißung an Israel eben die Landgabe sei und sie trotz aller Spiritualisierung und Eschatologisierung nicht «auf Kosten des Realen» aufgehoben sei. Wir erinnern uns dabei, daß die Stimmen von Weinberg und Buber in gleicher Richtung wiesen. Und Schalom ben Chorins Hinweis auf die Teilerfüllung von Hes. 37 will letzthin dasselbe sagen. Aber muß hier nicht gesagt werden, wie auch Schalom ben Chorin hervorhebt, daß der «Geistbraus Gottes» noch fehlt. Dieser muß die Totengebeine durchpulsen, damit Israel zu seiner Bestimmung kommt und das «priesterliche Königreich» und das «heilige Volk» darstellt. Damit ist gesagt, daß Israel nicht ohne weiteres wieder anknüpfen kann beim Jahre 70, als wäre seitdem nichts geschehen. Und wir müssen vom Standpunkt der Kirche dazu sagen — eben unter Berufung auf Joh. 5, 39; 2. Kor. 1, 20 und Hebr. 1, 1—2 — daß, Israel eine Antwort finden muß auf die Frage, was ihm Jesus bedeutet, letzthin in Gemäßheit seines Wortes Matth. 23, 39: «Ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis daß Ihr sprecht: Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn.» Darum müssen wir auch sagen, daß die von Schalom ben Chorin angeführten Worte aus Jes. 2, 1—5 und 11, 6—9 nur in dem Sinne Erfüllung finden können, daß die Weissagung vom Kibbuz Galujoth allein in Christus sich erfüllt, daß nur von Christus aus die rechte Antwort gefunden wird, von Ihm aus, nach dem auch schon Abraham ausschaute (Joh. 8, 56). Darum hat auch die auf Grund seines Aufsatzes ausgelöste Frage von v. Rad in einem Brief an den Verfasser die Antwort erhalten: «Das Alte Testament meint ganz und gar Christus», wenn auch zugleich gesagt werden müsse, daß Israel in geheimnisvoller Weise Anteil am Alten Testament hat. Hier liegt, wie v. Rad gleichfalls hervorhebt, noch ein ungelöstes hermeneutisches Problem vor. Aber er fügt hinzu, daß wir uns als Christen ganz und gar bei der Auslegung

des Alten Testaments dem Spiritualisierungsprozeß der Verheißung der Landnahme von Christus aus überlassen dürfen. Und darum gilt, wie wir hinzufügen möchten: In Christus, und in Ihm allein, liegt die Erfüllung, nicht in der äußeren Landnahme, wie etwa Buber meint. Zugleich müssen wir bezeugen, daß die alttestamentlichen Kerygmata eine Bindung an das «Materielle und Immanente», einen Zug zur Diesseitigkeit verraten, der sich in keine Spiritualisierung auflösen läßt. Gerade darum steht das Problem des Judentums in seiner heutigen Gestalt vor der Kirche in seiner rätselhaften Einheit von Glaube und Volkstum, von dem Luther sagt, es sei das «seltsam hoch Mysterium». Es findet erst mit der Endzeit seine Lösung, eben als Gottes Geheimnis. Darum müssen wir für diese Weltzeit hinzufügen: «Die Weisheit dieses Mysteriums ist, daß *Er* kommt.» Und darum dürfen wir sagen: Das Judentum muß auf das Gesetz schauen, muß auf den Tempel schauen, muß auf das Land schauen, da es — um mit Paulus zu reden — das Alte Testament «unter der Decke» liest (2. Kor. 3, 14). Doch die Kirche muß von sich aus sagen: Über dem Alten Testament steht der Christus Gottes, der in Jesus gekommen ist. Wir müssen von uns aus bezeugen, daß in Ihm alle Verheißungen erfüllt und daß in Ihm die Völker zu dem Berge Gottes wandern (Jes. 2, 1—5), daß in Ihm Israel zu dem wahren Tempel Gottes wandert, weil Jesus mehr ist als der Tempel, und daß in Ihm der «Geistbraus Gottes» gekommen ist in Erfüllung von Joel 3. Mit dem Blick auf die Israel gegebene Verheißung des Alten Testamentes müssen wir also sagen: Wir haben uns immer die Bildhaftigkeit der alttestamentlichen Verheißung vor Augen zu halten. Wir haben immer zu bedenken, daß Gott in einer Weise zu uns Menschen spricht, in der Sein Wort «Fleisch» wird. Und im Hebräerbrief 1, 1—2 lesen wir, daß Jesus «der Erbe von allen» ist. So glaubt Israel auf Grund der Verheißung des Alten Testaments berechtigt zu sein, auf die Verklärung und Verewigung Jerusalems und des Tempels zu hoffen. Aber diese Hoffnung ist und wird erfüllt in spiritueller Weise durch Christus.

Die Erfüllung ist aber nicht die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand, auch nicht in verklärter Gestalt, sondern sie geschieht in einer Weise, die unser Verständnis und unsere Ausdrucksmöglichkeit übersteigt. Die neue Welt Gottes ist «totaliter

aliter». «Wir sehen jetzt mittels eines Spiegels durch ein Rätsel und dann erst von Angesicht zu Angesicht» (1. Kor. 13, 12).

Das Ziel der Geschichte der Völker und Israels Vollendung in der Schau des Neuen Testaments

Im Neuen Testament wird daher im Blick auf Gottes Plan mit der Völkerwelt und damit auch mit Israel mit Recht von einem «Geheimnis Gottes» gesprochen, wie das Neue Testament auch von allen diesen Dingen nur in Bildern und Symbolen spricht. Hier müßte nun eine ausführliche Untersuchung einsetzen, ob wir im Neuen Testament Aussagen haben, die uns für die Sinndeutung des Staates Israel weiterhelfen[11]. Hier sei nur folgendes gesagt: Wenn Paulus von der Verhärtung Israels spricht, betont er immer zugleich, daß sie nicht endgültig ist und auch nicht ihren Sinn in sich selbst hat, denn sie dient dem Heilswirken Gottes; zunächst damit, daß die Frohe Botschaft den Israel-Horizont durchbricht und sich ihr die Völkerwelt öffnet. Unter diesem Gesichtspunkt erhält sein Heidenapostolat in Gottes Heilsplan mit Israel seinen besonderen Sinn, daß nämlich Israel dadurch zu einer «gesegneten Eifersucht» gereizt werde, wie umgekehrt die Missionierung der Heidenvölker offenbart, daß Israel als «Volk der Wahl Gottes» selbst auch durch die Zeiten seines Ungehorsams hindurch vor Gottes Augen nicht gleichgültig wird (Röm. 11, 11—15). Darum gebietet Paulus auch der Heidenchristenheit, Israel stets anzusehen von dem Gesichtspunkt der «unverlierbaren Gnade Gottes», die ihrerseits in der Treue Gottes gegenüber dem Volk seiner Wahl ihre Wurzel hat (Röm. 11, 16—24). Aus dieser Gewißheit erschließt sich dem Paulus das Geheimnis Gottes, daß am Ende der Tage

---

[11] Hier sei verwiesen auf die Schrift von Schrenk, Gottlob: «Die Weissagung über Israel im Neuen Testament». Gotthelf-Verlag, Zürich 1951.

Hartenstein, Karl: «Israel im Heilsplan Gottes». Ev. Missionsverlag Suttgart 1952.

Auch sei der Aufsatz des Verfassers erwähnt «Die Gemeinde Jesu und das Volk Israel nach dem endgeschichtlichen Zeugnis des Neuen Testaments». Deutsches Pfarrerblatt 1952. Nr. 4ff.

«ganz Israel» durch das Erbarmen Gottes gerettet wird. Die Treue Gottes wird die Wahl des Volkes Gottes, die auch durch die Verhärtung hindurch nicht hinfällig geworden ist, sondern bestehen bleibt, an dem gesamten Volk Israel zum Ziel bringen.

Die Gedanken des Paulus führen bis an die Schwelle der kommenden Welt, wie Jesu Wort Matth. 23, 39. Dabei ist es eigenartig, daß Paulus *nicht* die Frage nach dem *Wie* der Wiederherstellung von «ganz Israel» berührt. Auch wenn wir Luk. 21, 24 lesen: «Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden bis die Zeit der Heidenvölker voll geworden ist», sagt auch dieses Wort nur, daß der Macht der Heiden über Israel Maß und Ziel gesetzt ist. Auch die Völker haben ihre von Gott festgesetzte und geordnete Zeit, mit deren Ablauf das Ende kommt. Damit ist freilich auch gesagt, daß die Leiden Israels andauern werden bis zur Endzeit. Sie werden also nicht beendet durch die Wiederaufrichtung des Staates Israel. Denn als «Volk unter Völkern» und «Staat unter Staaten» könnte Israel erst recht ein Spielball der Völker werden und doppelt in Gefahr geraten, «von den Heiden zertreten» zu werden. Im übrigen löst die Wiederkunftsrede Jesu sich völlig von einem Israelhorizont und damit auch vom Heiligen Land. Vor dem geistigen Auge Jesu steht die zukünftige Gemeinde Gottes in ihrer Gesamtheit. Darum wird auch das «Weder hier noch dort» betont. Und damit ist gesagt, daß seine Wiederkunft nicht nur Israel, sondern zugleich der Menschheit gilt. Und umgekehrt: Das Zeichen des Menschensohnes hat Weltbedeutung. Die kosmischen Veränderungen wollen sagen, daß Jesu Reich nicht von dieser Welt ist und die neue Welt eben «totaliter aliter» ist.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Neue Testament bezeugt, daß die Urchristenheit die Hoffnung für «ganz Israel» festgehalten hat. Sie hat ihren Grund in der Treue Gottes, der zu Seinem Wort steht und daher Seinen Heilsplan mit Israel zu Seinem Ziel bringt. Alle Worte über Israel in der Endzeit, die wir im Neuen Testament finden, von den Evangelien bis zur Offenbarung Johannes, aber sagen uns, daß wir darüber hinaus keine Weissagung besitzen, die Israel Sonderverheißungen zuspräche, die nicht Verheißungen an die Kirche sind. Das Christuszeugnis des Neuen Testaments sagt uns, daß Christus Ende und Ziel des Gesetzes,

Ende und Erfüllung des Tempels ist. Er ist auch Ende und Ziel der Hoffnung Israels auf ein nationales Reich Israels. So finden wir im Neuen Testament keinen Anhalt, in der Wiederaufrichtung des Staates Israel ein Heilsgeschehen zu entdecken, das eine neue Stufe im Ablauf des endgeschichtlichen Geschehens darstellt. Weder die Wiederkunftsrede Jesu noch Röm. 11 gibt uns dafür eine Handhabe. Wenn Paulus von der endgültigen Wiederannahme Israels spricht, nimmt er mit keiner, aber auch mit keiner Silbe darauf Bezug, daß der Weg dazu die vorherige Sammlung Israels in Palästina sei. Die Visionen der Offenbarung aber wollen bewußt der jüdischen Hoffnung auf Verklärung des irdischen Jerusalem entgegentreten. Uns ist es daher nicht erlaubt, auf Grund der Schrift, zumal Neuen Testaments, für die Staatsgründung Israels eine gesicherte heilsgeschichtliche Einordnung vorzunehmen. Aber aus Röm. 11 entnehmen wir, daß Israel das «vorbehaltene» Volk, «vorbehalten dem Reich Gottes» ist (Schelling).

Mit Israel ist auch der Kirche die Welt eine unerlöste Welt. Israel selbst ist der Kirche dafür Hinweis. Aber wir wissen von einer Versöhnung der Welt durch Christus und von Ihm als dem Herrn der Welt. Wir können daher nicht reden von einem Messianismus ohne Messias, auch nicht reden vom Gesetz, ohne das «das Judentum nicht denkbar» ist, als von der «Präambel des Glaubens». Wir können darum auch nicht reden vom «milden Klima der Ethik», nicht von einem «existentiellen Erlebnis der Grenze des Gerichts» im Absehen von Christus. Aber wir dürfen beide reden von dem großen Erbarmen Gottes, «daß Gott alle, Israel und die Völkerwelt, in das Widerstreben und den Ungehorsam verschloß, damit er sich aller erbarme». Darum schließt Paulus auch seine Gedanken über Gottes Heilsweg mit der Völkerwelt und mit Israel mit den Worten ab: «O Tiefe des Reichtums und der Weisheit der Erkenntnis Gottes. Wie unerforschlich sind Seine Urteile und unauffindbar Seine Wege. Denn wer erkannte die Gedanken des Herrn oder wer wurde Sein Berater? Oder wer begabte Ihn zuerst, so daß ihm vergolten würde? Denn aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm ist alles. Sein ist die Herrlichkeit in Ewigkeit! Amen» (Röm. 11, 32—36).