

Der neue Heilsexodus bei Paulus

Autor(en): **Sahlin, Harald**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **7 (1951)**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961630>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DER NEUE HEILSEXODUS BEI PAULUS

von Privatdozent HARALD SAHLIN, Örebro, Schweden

Die Befreiung aus Ägypten durch das wunderbare Eingreifen Gottes erschien dem Judentum in alttestamentlicher Zeit immer mehr als die große Heilstat Gottes, durch die Gott gerade Israel zu seinem Eigentumsvolk auserwählt hatte. Mehrere Psalmen, wie z. B. der 78., der 105. und der 114., zeugen von der im tiefsten Sinne epochemachenden Bedeutung, die dieses geschichtliche Ereignis für Israel hatte. Weil Gott durch diese Heilstat einen so mächtigen Beweis dafür gegeben hatte, daß er die Erlösung Israels wollte, wurde es für das Judentum natürlich, in der heiligen Auszugsgeschichte zugleich eine Garantie dafür zu sehen, daß Gott immer noch sein auserwähltes Volk erlösen wollte. Bewußt oder unbewußt kam man dazu, sich das große, eschatologische Heil durch den Messias nach dem Muster des geschichtlichen Exodus unter Mose vorzustellen. Ein grandioser Niederschlag dieser Vorstellung begegnet uns im Buche Jesaja, Kap. 35 und 40 ff.; diese mächtigen Prophezeiungen sind zum großen Teil als Variationen des Exodus-Motivs anzusprechen.

Das Spätjudentum hat sich immer mehr in die Vorstellung vom eschatologischen Heil als von einem Gegenstück in vergrößertem Maßstabe zum geschichtlichen Exodus hineingelebt. Dazu hat sicher die Ausgestaltung beigetragen, die das Ritual für das jüdische Pesachfest allmählich erhielt. Jenes Fest, das anfänglich einen vielseitigen Charakter gehabt hatte, hatte sich immer mehr um ein einziges Motiv konzentriert, nämlich um den Auszug aus Ägypten. Dieses geschichtliche Ereignis wurde bei jeder neuen Pesachfeier wiedererlebt, und zwar nicht bloß als ein Akt der Erinnerung, sondern vielmehr als etwas auf das neue, noch größere Heil der Zukunft Hinzielendes.

Diese typologische Entsprechung zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem messianischen Heil kommt in der rabbinischen Literatur häufig zum Ausdruck. Eine fest geprägte Formel, die in verschiedenen Zusammenhängen begegnet, lautet: «Wie der erste

Erlöser (d. h. Mose), so auch der letzte Erlöser (d. h. der Messias)»¹. Vom Messias meinte man mit anderen Worten, er werde die Taten des Mose wiederholen. U. a. werde er neue Plagen über die Bedrücker Israels senden, er werde aufs neue Wasser aus dem Felsen hervorbringen und ein neues Manna-Wunder vollbringen. Wie die Befreiung aus Ägypten werde auch die endgültige Erlösung zur Pesach-Zeit geschehen². Die Rabbiner glaubten berechtigt zu sein, die Parallelen zwischen dem ersten und dem letzten Erlöser sogar bis in Einzelheiten zu ziehen, die uns als wenig wesentlich erscheinen. Den Ausgangspunkt für diese Parallelisierung zwischen Mose und dem Messias fand man in Deut. 18:15 und 18, wo Gott zu Mose spricht: «Einen Propheten wie dich werde ich ihnen aus der Mitte ihrer Brüder erstehen lassen» — eine Aussage, die schon früh auf den Messias bezogen wurde³.

Die typologische Entsprechung zwischen dem geschichtlichen Exodus und dem messianischen Heil, mit welcher somit das Spätjudentum rechnete, bildet in der Tat eine Grundanschauung auch im Neuen Testament, und zwar in einem weit größeren Ausmaße, als wir uns im allgemeinen vorstellen. Daß dies wirklich der Fall ist, davon kann man sich schon durch einen schnellen Blick in das erste und das letzte Buch des N. T. überzeugen. Im *Matthäusevangelium* wird Jesus weithin als der neue Mose dargestellt, gemäß den soeben erwähnten Stellen Deut. 18:15 und 18. Die beiden ersten Kapitel bei Matthäus entsprechen zum großen Teil spätjüdischen Legenden von der Geburt und Kindheit des Moses⁴. Die Bergpredigt ist das neue Gesetz, das der neue Mose von dem Berge der Gottesoffenbarung gibt. Die zehn Wundertaten, die in Kap. 8—9 geschildert werden, entsprechen den zehn Plagen über Ägypten, freilich in antithetischer Weise: anstelle von Strafgerichten über

¹ Belegstellen bei Strack-Billerbeck I, S. 86; Theol. Wörterbuch IV, S. 864, Anm. 140 (Joach. Jeremias). — Der Artikel des letzteren über Mose, ebenda S. 852—878, ist überhaupt ganz besonders wichtig und aufschlußreich.

² Vgl. z. B. Str.-Bill. I, S. 85; Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl. (1949), S. 101f.

³ Vgl. K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte, passim.

⁴ Vgl. Joach. Jeremias, Theol. Wörterbuch IV, S. 874f.

die Bedrücker Israels handelt es sich hier um Heilstaten an dem Gottesvolk selbst. Ferner zerfällt bekanntlich das Matthäusevangelium in fünf klar abgegrenzte Teile (Kap. 1—7; 8—10; 11—18; 19—25 und 26—28), deren Anzahl den fünf Büchern Mose entspricht. Diese kurzen Andeutungen mögen genügen. — In der *Offenbarung Johannis* finden sich ebenfalls mehrere handgreifliche Exodus-Parallelen. In Kap. 15 entspricht «das gläserne Meer» (V. 2) dem Roten Meer, und diejenigen, die an dem Ufer stehen und das Lied Mosis und des Lammes singen, entsprechen den Kindern Israels, die nach dem Durchzug durch das Meer den Gesang der Erlösung von Ex. 15 singen⁵. Die sieben Schalen des Zornes Gottes von Offb. 16 bilden ein Gegenstück zu den Plagen Ägyptens. Noch andere Parallelen könnten erwähnt werden⁶.

Daß die Exodus-Typologie für die Evangelisten nicht eine rein zufällige Übereinstimmung, deren sie auch hätten entraten können, sondern vielmehr etwas ganz Wesentliches gewesen ist, erweist sich aus ihrer Anwendung der Jesaja-Prophezeiung «Bereitet den Weg dem Herrn», die in allen vier Evangelien dazu dient, die Bedeutung des Täufers als des Vorläufers zu erklären und zu charakterisieren. Diese Prophezeiung spricht ja gerade vom neuen, eschatologischen Exodus. Jener wird jetzt vom Täufer eingeleitet, um dann vom Messias vollbracht zu werden.

Das Gesagte dürfte genügend zeigen, daß eine typologische Entsprechung zwischen dem geschichtlichen Exodus und dem messianischen Heil unter den Juden zur Zeit Jesu nicht nur eine allgemein angenommene Vorstellung war, sondern sogar als eine apriorische Voraussetzung im theologischen Denken galt. Die Exodus-Typologie war mit anderen Worten von dogmatischem Charakter. Es ist folglich nur ganz natürlich, daß wir demselben Gedankengang auch bei *Paulus* begegnen. Für ihn ist die Exodus-Typologie von ganz fundamentaler Bedeutung gewesen. Davon werden die folgenden Seiten handeln.

⁵ Vgl. ebenda, S. 876.

⁶ Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Formel «der ist und der war und der kommt», Offb. 1:4 und 8. Sie bezieht sich nämlich auf das אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה von Ex. 3:14, «ich bin der ich bin», das Offenbarungswort Gotte aus dem brennenden Busch.

In den Briefen des Paulus finden sich im ganzen etwa vierzig Hinweise oder Anspielungen auf die Exodus-Geschichte. Von diesen werden hier nur einige Hauptstellen behandelt werden. In erster Linie wenden wir uns 1 Kor. 10 zu.

Die ersten fünfzehn Verse dieses Kapitels bilden eine Auslegung der Auszugserzählung. Paulus erinnert an den Durchzug durch das Rote Meer, an das Manna-Wunder und das Wasser, das aus dem Felsen hervorgebracht wurde, und endlich an einige Beispiele von Abfall und Abgötterei während der Wüstenwanderung. Wenn Paulus darüber spricht, so geschieht es nicht, um ganz allgemein Beispiele aus der heiligen Geschichte zum erbaulichen Zweck zu verwenden, sondern die Exodus-Erzählung ist von unmittelbarer Bedeutung für die Generation des Paulus. Er schreibt, V. 6: «Diese Dinge aber sind als Vorbilder für uns geschehen...», und V. 11: «Dies aber widerfuhr jenen als Exempel; geschrieben aber wurde es zur Warnung für uns, denen das Ende der Welt nahe bevorsteht». Um zu verstehen, wie Paulus in dieser Weise die Exodus-Erzählung auf seine eigene Zeit typologisch anwenden kann, mögen wir uns an die jüdische Pesachfeier erinnern. Das Pesach wurde vornehmlich zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert. Es wurden dabei bittere Kräuter zum Gedenken an die bittere Knechtschaft in Ägypten gegessen und ungesäuertes Brot zum Gedenken an die eilige Flucht davon. Jene Erinnerungsmahlzeit wollte besagen, daß die Fest-Teilnehmer mit der Exodus-Generation selbst eins wurden. Es heißt an einer Stelle im Pesach-Ritual: «In jedem Geschlecht ist der Mensch verpflichtet, sich vorzustellen, er selbst sei aus Ägypten gezogen. Denn es heißt (Ex. 13:8): ‚Und du sollst das deinem Sohn an jenem Tage erklären und sagen: um dessen willen, was der Herr für *mich* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog.‘ Nicht nur unsere Väter hat Gott erlöst, sondern auch uns. Denn es heißt (Deut. 6:23): ‚Und uns hat er von dort weggeführt, um uns in das Land zu bringen, das er unsern Vätern zugeschworen hat‘. Deswegen sind wir verpflichtet zu danken, zu preisen, zu loben und zu verherrlichen den, der uns all diese Wunder getan und uns aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt hat...»⁷. So weit das Pesach-Ritual. Es

⁷ Zitiert nach E. D. Goldschmidt, Die Pessach-Haggada (Schocken-Bücherei 54, Berlin 1937), S. 65f.

wird also hier stark betont, daß die Pesach-feiernde Generation selbst die Befreiung aus Ägypten miterlebt hat. Deshalb ist es für Paulus ganz naheliegend, die Exodus-Erzählung so zu beurteilen und anzuwenden, daß sie im Grunde von seiner eigenen Generation handelt; sie ist «zur Warnung für *uns*» aufgezeichnet worden.

Schon als Jude hat sich also Paulus gewissermaßen als der Exodus-Generation angehörig empfinden müssen. Noch viel stärker hat er aber das als *Christ* tun müssen. Wußte er sich doch dem neuen eschatologischen Exodus unter Jesus-Messias angehörig. Und jener neue Exodus des Heils sollte ja in jeder Hinsicht dem alten, geschichtlichen Exodus entsprechen, freilich nach einem größeren Maßstabe und auf vertiefte Weise. Der typologische Vergleich muß daher wiederum antithetisch sein: der neue Exodus ist in jeder Hinsicht dem alten weit überlegen. (Ein derartiger antithetischer Vergleich wird bekanntlich im Hebräerbrief zwischen Jesus als dem Hohenpriester des neuen Bundes und dem Hohenpriester des alten Bundes durchgeführt.) — Paulus schreibt, 1. Kor. 10:1f.: «Unsre Väter waren alle unter der Wolke und zogen alle durch das Meer und wurden alle auf Mose getauft in der Wolke und im Meer». Es scheint, als ob es dem Paulus vorgeschwebt habe, gegen diese «Taufe auf Mose» eine andere und bessere aufzustellen, nämlich die Taufe auf Christus. Das tut er indessen nicht, sondern sein Gedanke geht statt dessen zu der göttlichen Speise und dem göttlichen Trank der Wüstenzeit über, d. h. zu dem Manna vom Himmel und dem Wasser, das aus dem Felsen hervorgebracht wurde. Diese Speise und dieser Trank dienen als typologische Entsprechungen zu den Abendmahlselementen. Nach einem längeren Exkurs über die Abfälle der Wüstengeneration, V. 5—15, geht Paulus dazu über, vom Abendmahl zu sprechen, V. 16ff. Der Gedankengang von der Taufe auf Mose, den Paulus in den ersten Versen des Kapitels eingeschlagen hatte, wird also hier nicht weiterverfolgt. Um die Fortsetzung desselben zu finden, müssen wir uns einem ganz anderen Zusammenhang zuwenden. — Zunächst wollen wir indessen eine andere Stelle im ersten Korinther-Brief betrachten.

1. Kor. 5:6—8 schreibt Paulus: «Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schaffet den alten Sauerteig hinweg, damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja frei von

Sauerteig seid; denn als unser Pesachlamm ist Christus geopfert worden. Darum lasset uns das Fest begehen nicht mit altem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit ungesäuertem Brot der Lauterkeit und Wahrheit». Paulus spielt hier deutlich auf die Pesachfeier an. Das Wegschaffen von allem, was als Sauerteig bezeichnet werden konnte, und die Opferung des Pesachlammes gehörten zu den Hauptmomenten des Festes. Das erstgenannte Moment wird nun von Paulus ganz kühn so angewendet, daß der Sauerteig alles dasjenige repräsentiert, was dem «alten Menschen» angehört; die Christen sind als solche selbst «ungesäuert» und müssen daher von allem «Sauerteig» frei sein. Was wiederum das Pesachlamm betrifft, meint Paulus, daß Christus das wahre Pesachlamm für die Christen ist — ein Gedanke, der auch deutlich im Johannesevangelium vorliegt. — Die zitierte Stelle zeigt ferner, daß Paulus sich die ganze Lage der Christen als ein einziges, wahres Pesachfest vorstellt. Das wahre Pesachlamm ist einmal für alle geschlachtet worden, und die Christen sind als solche grundsätzlich «ungesäuert» und von jedem entheiligenden Sauerteig frei. Der Gedanke vom Christenleben als von einem beständigen Pesachfest ist ebenfalls biblisch. Der Zweck des Befehles Gottes an Mose, die Kinder Israel aus Ägypten zu führen, war ja, daß sie Pesach halten sollten; es heißt, Ex. 3:12: «Dies sei dir das Zeichen, daß ich es bin, der dich gesandt hat: wenn du das Volk aus Ägypten führst, werdet ihr an diesem Berge Gott verehren». Wie aber dieses Pesachfest, dessen Einsetzung Ex. 12 geschildert wird, der *unmittelbare* Zweck des Auszugs ist, so ist diese gottesdienstliche Feier im Grunde auch der *äußerste* Zweck. Deshalb hält *Josua* Pesach, sobald er Israel über den Jordan in das verheißene Land geführt hat, Jos. 5; und die Reformation des Königs Josia wird durch ein großes «Pesachfest des Herrn» manifestiert, 2. Kön. 23:21 ff. Bisweilen wird dieser ideale Gottesdienst nicht als ein Pesachfest ausgestaltet, sondern als das damit gedanklich eng verwandte Laubhüttenfest. Somit ist der große Gottesdienst bei der Weihe des salomonischen Tempels ein Laubhüttenfest (vgl. 1. Kön. 8, besonders V. 2), und dasselbe gilt für die neue Tempelweihe, die Neh. 8 geschildert wird, sowie auch für den eschatologischen Gottesdienst von Sach. 14:16 ff. Wenn aber Ezechiel den idealen Tempel und dessen Kultus schildert,

Ez. 40—48, hat er die Pesachfeier im Sinn; das geht unter anderem daraus hervor, daß seine große Tempelvision nach 40:1 «im Anfang des Jahres, am zehnten Tag» eintritt, d. h. aber gerade an dem Tag, wo nach Ex. 2:1f. das Pesach beginnt. Der Gedanke von der idealen Pesachfeier begegnet uns auch im Neuen Testament, vor allem Hebr. 12:18ff. und in den beiden letzten Kapiteln der Offenbarung Johannis. An der erstgenannten Stelle wird die Kirche Christi als das typologische Gegenstück von Zion geschildert, dem Ziel der Wüstenwanderung des Gottesvolkes; während Israel bildlich gesprochen am Sinai stehen geblieben ist, hat das *wahre* Gottesvolk virtuell gesehen das himmlische Jerusalem mit der ewigen Gottesdienstfeier erreicht. In den beiden Schlußkapiteln der Offenbarung wird derselbe Gedanke teilweise etwas anders ausgeführt. Auch hier wird das himmlische Jerusalem, das zugleich mit dem Paradies identisch ist, als das Endziel des neuen Heilsexodus gedacht. Das Pesachfest ist in die Hochzeit des Lammes umgewandelt.

Die beiden Stellen aus dem ersten Korintherbrief, die oben behandelt wurden, beweisen, daß Paulus die Situation der Christen als einen neuen Exodus betrachtet, das typologische Gegenstück des Auszuges aus Ägypten. Wenn wir jetzt die Frage stellen: Welches Geschehnis bildet den eigentlichen Ausgangspunkt dieses neuen Exodus und entspricht also dem Aufbruch aus Ägypten?, kann die Antwort nur die sein: der Tod und die Auferstehung des Christus. Deutlich tritt dies Röm. 6 zum Vorschein. Es heißt dort, V. 3f.: «Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln». Die Situation des Christen ist also völlig von dem Tod und der Auferstehung des Christus abhängig. Die zitierte Stelle zeigt aber zugleich, daß die Taufe das Mittel ist, durch das der Mensch sich Tod und Auferstehung Christi aneignet. Um diesen Gedankengang verstehen zu können, müssen wir uns zuerst klar machen, welchen Sinn die Taufe nach jüdischer Anschauung hatte.

Es dürfte zweckmäßig sein, zunächst diese Frage zu stellen:

Was wollte *Johannes der Täufer* mit seiner Taufe? Es heißt von ihm: er «verkündigte eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden» (Mark. 1:4; Luk. 3:3). Diejenigen, die sich dem Tauchbad unterzogen, wurden nach seiner Meinung ihres alten sündigen Lebens ledig und stiegen als neue, gerechte Menschen aus dem Wasser heraus. Selbstverständlich wirkte das Wasser nicht sozusagen magisch, sondern dieses Tauchbad war ein «Zeichen» in echt biblischem Sinn. Es ist folglich auch nicht *rein* symbolisch, sondern hat am ehesten den Charakter eines Sakraments. — Der Täufer verkündete diese Taufe der Umkehr deshalb, weil er wußte, daß er der Vorläufer des Messias war. Seine heilige Aufgabe war, «dem Herrn ein bereitetes Volk zu schaffen» (Luk. 1:17). Nur ein gerechtes Volk würde dem Messias begegnen können. Israel war aber kein gerechtes Volk. Sie waren zwar äußerlich gesehen Söhne Abrahams, zeigten aber keine solche Gerechtigkeit, wie sie Abrahams-Söhnen geziemt (vgl. Matth. 3:7—10; Luk. 3:7—14). Deshalb war ernsthafte Buße vonnöten. Das ist es, was der Täufer verkündet — und zwar nicht nur durch Worte, sondern auch durch die Tat: indem er die sakramentale Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden verrichtete.

Woher hat denn der Täufer die Idee zu dieser Taufe bekommen? Sicher wäre es sowohl unnötig als auch unrichtig, außerjüdische Einflüsse vorauszusetzen, etwa seitens der Mandäer. Die Taufe des Täufers fußt ganz und gar auf der Ideenwelt des Alten Testaments und dürfte auf folgende Weise zu verstehen sein. Als Gott durch seinen Diener Mose Israel aus Ägypten rief, um es zu seinem Bundesvolk zu machen, mußte Israel durch das Meer gehen, um nach dem Sinai zu gelangen, wo der Bund geschlossen werden konnte. So wurde Israel «im Meere auf Mose getauft», wie Paulus sagt, 1. Kor. 10:2. Diese Taufe bedeutete, daß alles heidnische Wesen beseitigt wurde; alles Derartige blieb auf dem westlichen Ufer liegen oder sank mit den Ägyptern ins Meer. Das Israel, das aus dem Meere heraufstieg, war ein gereinigtes Volk, würdig, in den Bund Gottes aufgenommen zu werden. Es heißt in einer rabbinischen Aussage: «Als Israel das Gesetz am Sinai empfing, war es wie ein neugeborenes Kind, einen Tag alt». Israel konnte also jetzt ein neues Leben beginnen. — Die Zeit der Wüstenwanderung nach dem Sinai-Bund war dann freilich voll von Sünde und Abfall (vgl. wiederum 1. Kor.

10:5—15), galt aber dennoch gewissermaßen als die ideale Zeit, die Zeit der Gottesnähe, wo Gott selber sein Volk durch die Wolken- und Feuersäule führte und wo er in der Stiftshütte anwesend war.

Was der Täufer mit seiner Taufe bezweckt, ist eine sakramentale Erneuerung des gerechten Volkes der Wüstenzeit. Er will den neuen Heilsexodus unter Leitung des Messias vorbereiten. Deshalb tritt er in der Wüste auf und ruft das Volk zu sich in die Wüste. Dort muß der neue Exodus anfangen. Die Taufe selbst bedeutet symbolisch einen neuen Durchzug durch das Meer, wodurch Israel aufs neue von seinem heidnischen Wesen, von seinen Sünden gereinigt und zu wahren Abrahams-Söhnen verwandelt werden soll, die würdig sind, den Messias zu empfangen, der jetzt kommt. — Die Taufe war, ganz wie der Durchzug durch das Meer, ein *kollektiver* Akt; es war eine große Anzahl von Leuten — nach Mark. 1:5 «das ganze jüdische Land und alle Bewohner von Jerusalem» — die sich taufen ließen. Was die Taufe an sich betrifft, müssen wir uns nicht vorstellen, daß der Täufer persönlich jeden Einzelnen mit Wasser besprengte, sondern es ging so zu, daß die Leute auf Befehl des Täufers in das Wasser hinunterstiegen und dann auf der anderen Seite wieder heraufstiegen — genau wie die Kinder Israel auf Befehl des Mose durch das Meer zogen.

Die Taufe des Täufers war demgemäß eine sakramentale Erneuerung des alten Exodus und zugleich die Einleitung des neuen Heilsexodus. Damit ist das prophetische Wort des Jesaja: «Höret die Stimme des Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg dem Herrn» in Erfüllung gegangen — freilich in der Form des «Zeichens»; die ganze Verkündigung und Tätigkeit des Täufers zielt auf den stärkeren hin, der da kommen sollte, und ist an sich nur ein typologisches Vorbild dessen, was geschehen soll⁸.

Ehe wir auf die *christliche* Taufe eingehen, müssen wir uns zuerst mit der *jüdischen Proselytentaufe* beschäftigen. — Wenn ein Nicht-

⁸ Meine hier dargelegte Auffassung von der Taufe des Täufers ist — das muß zugegeben werden — eine Interpretation, für die ein *Beweis* im strengen Sinn wohl nicht geführt werden kann. Vgl. auch meine «Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums», S. 111—125, und Joach. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*, *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft* 28 (1929), S. 312—320.

jude zum Judentum übertreten wollte — was in neutestamentlicher Zeit ziemlich gewöhnlich gewesen zu sein scheint —, war es nicht damit genug, daß er den jüdischen Glauben annahm, sondern es waren auch gewisse sozusagen kirchenrechtliche Maßnahmen erforderlich, und zwar diese drei: Beschneidung, Proselytentaufe und ein Opfer im Tempel Jerusalems. Die *Beschneidung* war ja seit der Zeit Abrahams das Bundeszeichen Israels. Folglich war sie selbstverständlich eine unnachgebliche Bedingung für denjenigen, der ein Proselyt werden wollte. Was ferner die *Proselytentaufe*⁹ betrifft, findet sich ihr Hintergrund wiederum in der Exodus-Typologie. Es war nicht damit genug, daß der Nicht-Jude durch die Beschneidung wie ein Jude geworden war; er mußte auch auf symbolisch-sakramentale Weise in die Erwählungsgeschichte des Gottesvolkes eingehen: er mußte gleich Israel aus Ägypten herausgehen und durch das Meer ziehen, um dann in den Bund Gottes aufgenommen zu werden. Die Proselytentaufe vertritt dabei den Durchzug durch das Meer als Voraussetzung des Bündnisses am Sinai. Der Grundgedanke in bezug auf die Proselytentaufe ist folglich ganz dieselbe wie derjenige für die Taufe des Täufers. Der Proselyt, der die Proselytentaufe genommen hatte, konnte danach das Pesach feiern wie die anderen und dabei auch in die Worte einstimmen, daß «wir» alle in Ägypten gewesen und durch das Meer gegangen sind. Er ist also nunmehr in das Gottesvolk wirklich eingegliedert. Und das kam in dem *Opfer* zum Ausdruck, das der Proselyt im Tempel verrichten sollte.

Für dieses Eingegliedertwerden in das Gottesvolk wurde ein ganz besonderer Ausdruck verwendet: man sagte «unter die Flügel der Schekina geführt werden». Die Schekina, d. h. die heilige Anwesenheit Gottes, ist ein in der Theologie des Spätjudentums wichtiger Begriff. Israel befand sich, als das Eigentumsvolk Gottes, «unter den Flügeln der Schekina», d. h. in der Sphäre der Heiligkeit. Ein Nicht-Jude, der durch die Proselytentaufe in das Gottesvolk eingegliedert wird, wird dadurch auch in diesen Heiligkeitsstand — «unter die Flügel der Schekina» — eingeführt. Den Hintergrund

⁹ Zur Proselytentaufe vgl. zuletzt Joach. Jeremias, Proselytentaufe und N. T., Theolog. Zeitschr. (Basel) 1949, S. 418—428.

dieses Ausdruckes bildet die Wüstenzeit, wo die «Schekina» Gottes in der Wolkensäule über dem Zelt der Offenbarung und über der ganzen Gemeinde Israels ruhte. In spätjüdischer Zeit war die Vorstellung ausgebildet worden, daß die Gemeinde Israels während der Wüstenzeit beständig von allen Seiten von Wolken umgeben oder in eine einzige große Wolke gleichsam eingebettet war. Es heißt z. B. an einer Stelle in Pesiqta: «Für welches Volk habe ich das Meer gespalten? Welchem Volk habe ich das Manna gegeben? . . . Welches Volk habe ich mit der Wolke der Herrlichkeit umschlossen?» Diese spätjüdische Vorstellung erklärt, wie Paulus von einer «Taufe» in der Wolke reden kann; er sagt an der schon zitierten Stelle 1. Kor. 10:1f.: «Unsre Väter waren alle unter der Wolke . . . ; alle wurden in der Wolke auf Mose getauft».

Von großer Bedeutung ist ferner, daß die Proselyten-Beschneidung zusammen mit der Taufe als eine neue Geburt betrachtet wurde. Indem ein Nicht-Jude als Proselyt in das Gottesvolk eingliedert wurde, begann er ein neues Leben, nämlich ein Leben im Stand der Heiligkeit. Eine in spätjüdischer Zeit gewöhnliche Ausdrucksweise lautet deshalb: «Wer Proselyt wird, ist wie ein neugeborenes Kind». Wir werden an die oben zitierte rabbinische Aussage erinnert: «Als Israel am Sinai das Gesetz empfing, war es wie ein neugeborenes Kind, einen Tag alt». Ebenso wurden wahrscheinlich diejenigen, die mit der Taufe des Täufers getauft worden waren, als ein neugeborenes, heiliges Volk betrachtet. Der Gedanke von einer neuen Geburt in und mit der Taufe war dem Spätjudentum wohlvertraut. Er begegnet uns bekanntlich auch im Neuen Testament in bezug auf die *christliche* Taufe, zu der wir jetzt übergehen.

Paulus bietet uns nirgendwo eine klare Darstellung des Sinnes der christlichen Taufe. Aus den beiden oben zitierten Stellen 1. Kor. 10:1f. und Röm. 6:3f. können wir uns indessen ein Bild dessen machen, was Paulus meint. — Jesus Christus ist der neue Mose, der den neuen Exodus des Heils durchführt. Der Ausgangspunkt dieser Heilstat des Christus besteht in seinem Tod und seiner Auferstehung. *Tod und Auferstehung Christi bedeuten also für die Kirche, was der Durchzug durch das Meer für Israel bedeutet.* Sowie der jüdische Proselyt durch Beschneidung und Proselytentaufe in das

Gottesvolk eingegliedert und der Heilstat Gottes, die in dem Exodus-Geschehnis überhaupt, vor allem aber im Durchzug durch das Meer zu erkennen ist, teilhaftig wird, so wird der *christliche* Proselyt, also wer sich zum Christen taufen läßt, durch die Taufe der Heilstat Christi, d. h. seines Todes und seiner Auferstehung, teilhaftig. So wie der jüdische Proselyt durch die Proselytentaufe mit der Exodus-Generation *eins* wird, so wird der Christ durch die Taufe eins mit Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung. Dies ist es, was Paulus so ausdrückt (Röm. 6: 3—5): «Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit der Ähnlichkeit seines Todes verwachsen sind, so werden wir es auch mit der seiner Auferstehung sein». Die Formulierung an sich von V. 3: «Oder wißt ihr nicht . . .», zeigt, daß Paulus hier nur auf den Adressaten wohlbekanntes hinweist. Eine nähere Entwicklung des Sinnes der christlichen Taufe hat natürlich zum Katechumenenunterricht gehört. Deshalb hat Paulus es hier nicht für nötig gehalten, das Wesen der Taufe näher zu entwickeln — wie übrigens auch nicht 1. Kor. 10, wo es sonst so nahe gelegen hätte.

Wer in und mit der christlichen Taufe «mit Christus gestorben und auferstanden ist», ist mithin «in Christus»; er ist — virtuell gesehen — in den Körper Christi eingegliedert worden. In der paulinischen Formel «in Christo sein» ist folglich eigentlich nicht eine Art Christus-Mystik zu finden, sondern es handelt sich um eine rein objektive Tatsache, nämlich darum, daß ein Mensch durch die Taufe mit Christus «verwachsen» ist (vgl. Röm. 6:5). Dies ist offenbar für Paulus eine objektive Realität gewesen, in derselben Art und in gleich hohem Maße, wie es für das Judentum eine objektive Realität war, daß der Proselyt durch Beschneidung und Proselytentaufe in die Exodus-Generation aufgenommen worden und ihres Heils teilhaftig war.

Und ferner: so wie der jüdische Proselyt «unter die Flügel der Schekina geführt» und so in die Sphäre der Heiligkeit versetzt, d. h. heilig wird, so wird der Christ durch die Taufe «heilig»; er gehört

nunmehr dem *wahren* Gottesvolk an. Diese Heiligkeit ist also rein prinzipieller Natur, keineswegs ohne weiteres eine praktisch betätigte Heiligkeit. Wenn Paulus die Christen «heilig» nennt, meint er damit nicht, daß sie tatsächlich ein ethisch qualifiziertes Leben führen, sondern nur, daß sie in und mit der Taufe dem Körper Christi angehören. — Andererseits ist es ganz selbstverständlich, daß diese *prinzipielle* Heiligkeit sich auch in einem heiligen Wandel betätigen sollte. Deshalb geht Paulus — sicher nach jüdischem Vorbild — gerne zur Paränese über, sobald er an die Taufe denkt. Charakteristischerweise finden wir sowohl Röm. 6 als 1. Kor. 10 in unmittelbarer Anknüpfung an die Erwähnung der Taufe solche Paränesen. Der Gedankengang ist kurz folgender: weil ihr durch die Taufe heilig *seid*, müßt ihr auch heilig *leben*. Oder, um an 1. Kor. 5:6—8 anzuknüpfen: weil die Christen die neue Exodus-Generation bilden und eo ipso auch «ungesäuert» sind, müssen sie den alten «Sauerteig» gründlich wegschaffen; sie sollen, wie es Röm. 6:4 heißt, «in einem neuen Leben wandeln». Vgl. ferner noch Röm. 6:22f.

Wie schon erwähnt, wurde die christliche Taufe in der ältesten Kirche als eine neue Geburt, oder — was damit völlig synonym ist — als eine neue Schöpfung betrachtet. Vgl. Tit. 3:5; Joh. 3:3—8; 2. Kor. 5:7; Gal. 6:15 und andere Stellen. Auf entsprechende Weise wurde auch, wie ebenfalls erwähnt wurde, sowohl die Taufe Israels im Meer wie die Proselytentaufe als eine neue Geburt betrachtet. Auch in diesem Punkt liegt mithin in der Theologie der ältesten Kirche der Gedanke vom neuen Exodus des Heils vor.

Bisher haben wir uns mit der Taufe beschäftigt. Wir gehen jetzt zum *Abendmahl* über. Bekanntlich scheint das Abendmahl bei Paulus eine erstaunlich unbedeutende Rolle zu spielen. Während die Taufe in den paulinischen Briefen weithin deutlich im Hintergrund der Gedanken steht, wenn sie auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, wird dagegen das Abendmahl nur in zwei Zusammenhängen — 1. Kor. 10:16—21 und 11:20ff. — zur Sprache gebracht.

Die liturgische und theologische Stellung des Abendmahls in der Urkirche ist immer noch sehr unklar. Eine Schwierigkeit liegt schon im Ausgangspunkt: war das letzte Mahl des Herrn eine wirkliche

Pesach-Mahlzeit, wie es die drei Synoptiker meinen, oder wurde es, wie das Johannesevangelium die Sache darstellt, schon am Tage vorher gehalten? Diese Frage ist lebhaft diskutiert worden. Vor kurzem hat *Joachim Jeremias* energisch behauptet, das letzte Mahl Jesu sei eine Pesach-Mahlzeit gewesen¹⁰. Das vierte Evangelium habe die Überlieferung umgestaltet, um Jesus als das wahre Pesach-Lamm darstellen zu können, das gleichzeitig mit dem Pesach-Opfer der Juden geschlachtet wird. — Der Unterschied ist im Grunde wenig wesentlich. Entscheidend ist, daß Jesus jedenfalls als das wahre, endgültige Pesach-Opfer dasteht. Die Einsetzungsworte: das ist mein Leib, das ist mein Blut, knüpfen deutlich genug an das jüdische Pesach-Ritual an. Die Verteilung des Brotes und des Weines besagt, daß die Kommunikanten der versöhnenden Kraft des Opfertodes Jesu teilhaftig werden.

Es dürfte also das natürlichste sein, das christliche Abendmahl als eine Fortsetzung der jüdischen Pesachfeier zu betrachten. Christus ist unser Pesach-Lamm, und wir, seine Kirche, leben in einer beständigen Pesachfeier; vgl. 1. Kor. 5:7f. Es besteht mithin ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen unserm Abendmahl und dem jüdischen Pesach. Auch das Abendmahl ist somit ein Glied der Exodus-Typologie. Und jetzt können wir die Relation zwischen Taufe und Abendmahl besser verstehen. Die *Taufe* bedeutet den eigentlichen Antritt des Heilsexodus unter Christus. Sie bedeutet die Eingliederung in den Körper Christi. Folglich ist die Taufe, ebenso wie die jüdische Beschneidung, ein einmaliger Akt: durch die Taufe wird der Getaufte ein für allemal der Heilstat Christi teilhaftig und in Lebensgemeinschaft mit Christus gesetzt. Das *Abendmahl* wiederum entspricht dem jüdischen Pesach-Mahl. Es bedeutet eine Aktualisierung des Todes und der Auferstehung des Herrn und eo ipso auch eine Erneuerung seiner Heilstat: *unsere* Generation, *wir* selbst werden dieser seiner Heilstat teilhaftig. Zugleich zielt aber das Abendmahl — ebenso wie das Pesachmahl — auf die Zukunft, auf die Parusie des Herrn (vgl. 1. Kor. 11:26: «... bis er kommt») und auf das Endziel des Heils, das eschatologische Ziel, das der neue Exodus des Heils einmal erreichen wird.

¹⁰ Die Abendmahlsworte Jesu², S. 18ff.

Das Abendmahl ist mithin die Wegzehrung der neuen Exodus-Wanderer, bis sie das Ziel erreichen, und läßt sich insofern mit dem Manna und dem Felsenwasser der alten Exodus-Generation typologisch zusammenstellen (vgl. 1. Kor. 10:3f., 16f.). Folglich gehört es zum Wesen des Abendmahls, daß es beständig wiederholt wird, ebenso wie das Pesach der Juden; freilich nicht nur einmal jährlich, sondern oft: lebt doch die Kirche beständig im Zeichen des wahren Pesach. Sie feiert ein ewiges Pesachfest — ein Gedanke, den wir schon bei Paulus angedeutet (1. Kor. 5:7f.) und im Hebräerbrief und in der Offenbarung Johannis näher entwickelt fanden (Hebr. 12 und Offb. 21f.).

So haben wir also gesehen, daß der Gedanke vom neuen Exodus des Heils den eigentlichen Grund der paulinischen und überhaupt der urkirchlichen Theologie bildet. Das Neue Testament als Ganzes ist eigentlich eine große typologische Parallele zu der alttestamentlichen Auszugsgeschichte, der großen Heilstat Gottes an seinem auserwählten Volk. Auf diesem typologischen Hintergrund sind unter anderem und vor allem die Taufe und das Abendmahl zu betrachten, so wie diese beiden Sakramente von Paulus entwickelt werden. Nur so kommt ihr reicher Inhalt und Sinn zu ihrem Recht.

Die oben entwickelte Exodus-Typologie ist wohl, aufs Ganze gesehen, dem aktuellen Bewußtsein der Kirche verlorengegangen. Es gibt jedoch vereinzelte Beispiele dafür, daß diese mächtige Typologie immer noch eine lebendige Realität ist. Als ein solches Beispiel möge zuletzt das schöne englische Osterlied von *J. M. Neale* (eigentlich eine Bearbeitung des lateinischen Hymnus *Ad cenam Agni providi* vom siebenten Jahrhundert) zitiert werden:

The Lamb's high banquet we await
In snow-white robes of royal state;
And now, the Red Sea's channel past,
To Christ, our Prince, we sing at last.

Protected in the Paschal night
From the destroying Angel's might,
In triumph went the ransom'd free
From Pharaoh's cruel tyranny.

Now Christ our Paschal Lamb is slain
The Lamb of God that knows no stain.
Thy captive people are set free,
And crowns of life restored by Thee.

We hymn Thee rising from the grave,
From death returning, strong to save;
Thine own Right Hand the tyrant chains,
And Paradise for man regains.

GESETZ UND ERLÖSUNG IN DER JÜDISCHEN THEOLOGIE

von Doz. Dr. KURT SCHUBERT, Wien

Durch das Genießen der verbotenen Frucht vom Baume der Erkenntnis fügte der erste Mensch, in dem nach einem chassidischen Wort «alle Seelen in seiner Seele vereinigt waren», nicht nur sich, seiner Seele, der Gattung Mensch, sondern auch dem ganzen Kosmos Schaden zu. Er lenkte die im Kosmos wirkenden Kräfte durch seinen Fall in die durch eben diesen Fall verfluchte Materie, in der sie gefesselt sind und nur vom Sünder selbst, vom Menschen, durch seine freiwillige Entscheidung und der daraus folgenden Handlung zurückgeführt werden können. Auf dieser Einstellung beruhen sowohl die jüdischen Erlösungsvorstellungen als auch die jüdische Haltung der Welt und dem Gesetz gegenüber.

Für den Juden gibt es keine Trennung der geistigen und materiellen Sphäre in bezug auf deren Einwirkung auf den Menschen, da der Mensch eine Synthese von beiden ist. Daher lehnt es der Jude ab — wie mir Martin Buber im Gespräch sagte —, mit einer erlösten Seele auf einer unerlösten Welt in einem unerlösten Körper zu wohnen. In diesem Satz wurde der jüdische Einwand