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

Artikel: Das exegetische Problem und die Judenmission
Autor: Jocz, Jakob
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961292

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: 02.07.2025

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

JUDAICA

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS DES JÜDISCHEN SCHICKSALS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

DAS EXEGETISCHE PROBLEM UND DIE JUDENMISSION

Von Jakob Jocz, London

Im Gespräch zwischen Judentum und Christentum geht es prinzipiell um die Frage, ob Jesus der Messias sei. Daß Jesus von Nazareth aber wirklich der Messias ist, kann die Kirche nur von der Schrift her bezeugen. Aus diesem Grunde ist die Diskussion schon früh in der Geschichte zu einer exegetischen Angelegenheit geworden. Wo immer Christen und Juden über den Glauben sprachen, wurde die Frage der Auslegung aktuell. So geschah es, daß die christliche Apologetik sich dem Judentum gegenüber hauptsächlich mit solchen Texten befaßte, die messianisch ausgelegt werden konnten. Daß es aber messianische Texte in der Bibel gibt, war dem antiken Judentum eine Selbstverständlichkeit. So sagt z. B. Trypho dem Justinus: «Wisse wohl, daß unser ganzes Volk auf den Messias wartet und wir zugeben, daß alle von dir zitierten Schriftstellen auf ihn gehen[1].» Was also jüdischerseits verneint wurde, war nicht die messianische Erwartung, die im A.T. ihren

[1] Justins Dialog mit Trypho, 89,1. — Wir benützen die Übersetzung von Karl Thieme, Die Kirche und die Synagoge, 1944.

Ursprung hatte, sondern die Identifizierung des Messias mit Jesus von Nazareth. Daher ist es das Anliegen des Justinus, festzustellen, «daß *dieser* der Messias ist, wie es die Schriften erweisen[2]». Um diese Identifizierung zu vollziehen, sah sich die Kirche gezwungen, die Autorität der Heiligen Schrift zu betonen. So ist die Diskussion zu einem Streit über Texte geworden. Daß das Problem haupt. sächlich exegetisch war, wurde auch von jüdischer Seite anerkannt- So sagt Maimonides: «Die Christen bekennen wie wir, daß die Bibel göttlichen Ursprungs und unserem Lehrer Moses offenbart worden ist; nur in der Auslegung der Schrift unterscheiden sie sich[3].»

In neuerer Zeit, seit die Heilige Schrift viel von ihrer Autorität eingebüßt und die Kirche es mit einer überwiegenden Zahl von bibelunkundigen Juden zu tun hat, hat das Problem wohl an Schärfe verloren, aber verschwunden ist es nicht. So muß es auch bleiben bis ans Ende der Zeit; denn wo Juden und Christen einander im Glauben begegnen, muß die Frage um die Schrift, in der die Frage um die Verheißungen Gottes und Seine Treue mit eingeschlossen ist, zur Hauptfrage werden.

Leider hat die Kirche nicht immer die nötige Geduld aufgebracht und sich des öfteren verlocken lassen, vom Hauptthema abzuweichen. Aber wenn sie den Juden wirklich ernst nimmt, muß sie immer wieder zur Hauptfrage zurückkehren: Was sagt die Schrift? — Nun aber hat man gemeint, daß die Antwort eindeutig und ein für allemal gegeben werden könne. Es gehört zum Verdienst der neuzeitlichen Theologie, erkannt zu haben, daß um die Antwort immer wieder gerungen werden muß. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Protestantismus grundsätzlich von der römisch-katholischen Einstellung[4]. Wie aber das A.T. ausgelegt werden soll, lernt die Kirche vom Neuen Testament.

---

[2] Dialog, 39,6.

[3] Zitiert aus Hans Joachim Schoeps' Buch: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten (1949), 23.

[4] Für die römisch-katholische Einstellung vgl. Prof. Bernhard Hartmann, Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum (Paderborn, 1938). Doch ist Hartmann dem Judentum feindlich gesinnt, und seine Stellung zum A.T. ist ablehnend. Karl Thieme — in «Kirche und Synagoge» — repräsentiert die neuere Richtung.

1. Das Neue Testament

Den Schriftbeweis hat die Kirche vom N.T. übernommen. Ausdrücke wie *καθώς γέγραπται, ὅτι γέγραπται, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ κατὰ* gehören zum Urtext und gehen wohl auf Jesus selbst zurück, obwohl Dalman in diesen Wendungen den Einfluß der LXX vermutet[5]. Die Beteuerung *κατὰ τὰς γραφάς*, wie wir in 1. Kor. 15,3.4. lesen, war besonders wichtig für die Predigt der jungen Kirche auf jüdischem Boden. Wenn es 1. Petr. 3,15 heißt: *ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι*, so wird zweifellos zum Arsenal dieser apologia auch der Schriftbeweis gehören[6]. Daß in Jesus von Nazareth Gottes Verheißungen erfüllt sind, war ein wichtiger Bestandteil der christlichen Predigt, besonders Juden gegenüber[7].

Der englische Gelehrte Vincent Henry Stanton hat sich die Mühe genommen, eine ausführliche Tafel aller alttestamentlichen Zitate, die im N.T. vorkommen, zu verfertigen[8]. Diese Schriftstellen teilt Stanton in drei Kategorien:

1. solche, die auf die Person und das Werk des Messias bezogen werden;

2. solche, in denen der Name *κύριος* auf den Messias angewandt wird (nach der griechischen Übersetzung);

3. solche, die auf die einzelnen Erlebnisse des Messias gedeutet werden.

Es muß zugegeben werden, daß nach kritischer Untersuchung nicht alle diese Zitate als korrekt betrachtet werden können. Stanton beobachtet, daß eine gewisse Zahl dieser Zitate nur als Illustrationen gemeint sind. Es ist beachtenswert, daß der übertriebene Allegorismus der Rabbinen und der Kirchenväter nur selten im N.T. vorkommt. Noch eine andere Bemerkung scheint uns

---

[5] Vgl. Gustaf Dalman, die Worte Jesu, in der engl. Übersetzung (1902), 41f.

[6] J. Jocz, The Jewish People and Jesus Christ, 205.

[7] Vgl. Luk. 1, 55,73.

[8] V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah (1886), 182 und Anhang.

wichtig: Die Theophanien des A.T., die in der altkirchlichen Exegetik eine so große Rolle spielen und auf Jesus bezogen werden, fehlen im N.T. gänzlich[9]. Wir meinen aber, daß der Schriftbeweis, dem wir im N.T. begegnen, noch eine andere Charakteristik aufweist, die nicht außer acht gelassen werden darf. Es scheint uns, daß hier nach einem gewissen Schema verfahren wird, obwohl dieses Schema nicht mehr leicht erkennbar ist.

Seit Credner und Hatch hat sich die Meinung durchgesetzt, daß die Zitate aus dem A.T. einer Sammlung von Schriftbeweisen entnommen sind, die als «*florilegia*» in der Kirche weit verbreitet waren[10]. Diese Theorie wurde von Rendel Harris ausgebaut, um zu begründen, daß solche «Handbücher» von *testimonia* für Propagandazwecke der neuen Religion gebraucht wurden[11]. Ein Vademecum dieser Art wäre natürlich besonders wichtig für die Predigt an Juden. Daß aber solche *Catenae* in der Form einer Sammlung tatsächlich im Umgang waren, blieb eine Vermutung, die nicht bewiesen werden konnte. Dies war die Lage bis 1935, als Lukyn Williams Buch erschien: «*Adversus Judaeos*[12].» Der einzige Beweis, den man damals aufbringen konnte, entsprang der Überlegung, daß nur so die falsche Zitierung von einigen alttestamentlichen Stellen erklärbar sei[13]. Erst neulich ist der Beweis erbracht worden, daß die Vermutung auf Tatsachen beruht: Unter dem reichen Material von Khirbet Qumrân ist ein Blättchen ans Licht gekommen, das offensichtlich zu einem größeren Werk gehörte und aus einer Anthologie von messianischen Texten bestand. Der Inhalt dieses Blattes bringt Zitate aus dem Pentateuch: Deutr. 18,18ff.; 5, 25–29; Num. 24, 15–17; Deutr. 33, 8–11[14]. Daraus kann man wohl den Schluß ziehen, daß dieses Blatt zum Anfang des Buches gehörte und daß weitere Texte aus den prophetischen

---

[9] Stanton, op. cit. 193.

[10] James Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament (1918), 25f.

[11] A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos (1935), 4ff.

[12] Op. cit. 8.

[13] Vgl. Mk. 1,2; Mt. 27,9; ferner 1. Kor. 15, 25f.; Eph. 1, 20,22; Hebr. 1, 13; 2,6—8 — hier sind Texte aus mehreren Quellen zusammengeschmolzen.

[14] A. Dupont-Sommer, The Jewish Sect of Qumran (engl. 1954), 174, Note 14.

Büchern gefolgt sind[15]. Nun möchten wir die Vermutung aussprechen, daß der Gebrauch von *testimonia*, wie er im N.T. vorkommt und in der altkirchlichen Apologetik üblich ist[16], auf eine viel ältere Tradition zurückgeht. Nicht nur der Brauch, Kompendia zu benützen, ist alt, sondern eben auch die Deutung messianischer Texte. Nur so ist die eigentümliche Deutung gewisser Stellen, die wir in den paulinischen Briefen finden, erklärbar. Das N.T. setzt eine stark ausgebildete messianische Tradition voraus[17].

Bekanntlich haben schon Rendel Harris und Zwaan die These vertreten, daß wir in Act. 26, 22f. eine wörtliche Wiedergabe von zwei Ausschnitten eines solchen Kompendiums haben[18], nämlich a) daß Christus leiden sollte; b) daß er dem Volk und den Völkern verkündigt werden sollte durch die Auferstehung von den Toten[19]. Obwohl dies nur eine geistreiche Vermutung ist, so ist es doch auffallend, daß diese zwei Themen von grundlegender Bedeutung für die Predigt der Urkirche waren. Besonders wichtig wird die Frage im Hinblick auf die Heidenmission gewesen sein. Wenn wir diesen zwei Themen noch die prophetischen Weissagungen in bezug auf den Messias hinzufügen, so erhalten wir ein Gesamtbild von dem messianischen Schriftbeweis der Urkirche. Wie die einzelnen Ereignisse im Leben des Messias mit dem A.T. in Einklang gebracht worden sind, ist nicht leicht zu erklären. Der Schluß, daß wir es hier mit einem «vaticinium post eventum» zu tun haben[20], ist keinesfalls die einzige Möglichkeit. Die Frage liegt jedoch außerhalb des Rahmens dieser Darstellung und kann übergangen werden. Was uns hier interessiert, ist die Tatsache, daß die Kirche das

---

[15] Wenn Prof. Dupont-Sommer recht hat und die Sekte wirklich aus Essäern bestand, so haben wir hier den Beweis, daß solche Kompendia schon in vorchristlicher Zeit gebraucht wurden. Wir finden aber Prof. Dupont-Sommers Ausführungen nicht überzeugend und glauben, daß es sich hier doch um eine judenchristliche Sekte handelt.

[16] Vgl. z. B. Cyprians Testimoniorum libri adversus Judaeos, bes. Buch II.

[17] Vgl. J. Jocz, Die Juden im Johannes-Evangelium; Judaica, Heft 3 (1953), 132f.

[18] Lukyn Williams, op. cit. 10, Note 2.

[19] Aus der Lutherbibel ist dies nicht ersichtlich, aber die englische Revised Version (1881) bringt es gut zum Ausdruck.

[20] Vgl. Schoeps, op. cit. 30.

ganze Drama vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu im Lichte der Schrift zu interpretieren bestrebt war. Dies war besonders wichtig für die Verkündigung unter Juden. Die Legitimation, daß Jesus der Messias sei, war exegetisch bedingt. Nur auf diesem Wege konnte das Neue mit dem Alten verbunden werden. Auch die Apologie der Synagoge gegenüber erforderte ein solches Verfahren.

Hier ist aber auch ein theologisches Moment mit inbegriffen. Die Frage um das Gesetz wurde schon zu Lebzeiten Jesu und nachher erst recht zu einer wichtigen Angelegenheit. Das N.T., das über die Heidenkirche zu uns gekommen ist, erbringt den Beweis, daß wenigstens ein Teil des Judenchristentums das Gesetz messianisch deutete. Dieser Beweis ist vor allem im Hebräerbrief enthalten. Es ist charakteristisch für dieses Dokument, daß es das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als Erwartung und Erfüllung deutet. Hier wird das *ganze* Gesetz messianisch verstanden: der Kultus hat symbolische Bedeutung auf den Messias hin. Die Institutionen des Alten Bundes sind *ὑπόδειγμα* und *σκιά* — «ein Schatten von den zukünftigen Gütern (Hebr. 8,5; 10,1). Um die spätere Exegese der Kirche zu verstehen, muß man sich diese Eigentümlichkeit des Hebräerbriefes vor Augen halten. Die Themen, die hier erörtert werden, sind typisch jüdisch: Moses, Aaron, der Kultus, das Priestertum, der Sabbath, die Väter, das Leiden des Messias[21]. Die zeitgeschichtliche Lage kann aus dem Aufruf, das Lager zu verlassen, erschlossen werden — «denn wir haben hier keine bleibende Stadt». So spricht ein jesusgläubiger Jude Judenchristen an, die sich im Konflikt mit der Synagoge befinden[22].

Es ist noch zu bemerken, daß der Streit zwar prinzipiell um das Gesetz geht, daß aber der ganze alttestamentliche Kanon mitbetroffen ist: die Propheten und der Psalter spielen eine ebenso wichtige Rolle in dieser Frage. Während in der Auseinandersetzung die Synagoge den Nachdruck auf den Pentateuch legte, wurde in judenchristlichen Kreisen das Zeugnis der *ganzen* Schrift betont. Dies ist eben das Auffallende im Hebräerbrief, daß er auf eine

---

[21] Vgl. A. B. Bruce, The Epistle to the Hebrews, The Expositor, VII (1888), 161ff.

[22] Anders A. Oepke, Das neue Gottesvolk, 1950, 67ff., der im Verfasser des Hebräerbriefes einen Heidenchristen sieht.

Gesamtschau drängt, in welcher Moses *und* die Propheten Zeugen für den Messias sind[23]. So eben argumentiert ein jesusgläubiger Jude Juden gegenüber. In diesem Brief haben wir ein treffliches Beispiel dafür, wie die Urkirche Jesus im Kontext der Heiligen Schrift gesehen hat. Hier befinden wir uns auf jüdischem Boden und in der klassischen Tradition der messianischen Exegese.

1. Die spätere christliche Beweisführung

Die exegetische Gewandtheit des Hebräerbriefes ist einzigartig in der altchristlichen Literatur. Wenn wir zu den paulinischen Briefen kommen, so stoßen wir auf eine andere Exegese, die der Synagoge viel näher steht. Paulus scheut sich nicht, nach Art der Rabbinen den Text so zu deuten, daß es ihm zum Vorteil dient[24]. Doch erst im Barnabasbrief begegnen wir der eigenartigen Spitzfindigkeit, die den rabbinischen *pilpul* fast übertrifft. Wir müssen aber auch den Unterschied beachten: während die Rabbinen mit dem Text herumspielen, nimmt Barnabas seine Exegese todernst; man kann fast sagen, daß er seinen Glauben an den erzwungenen Schriftbeweis hängt. Überdies freut er sich, daß ihm ein so großes Verständnis für die Geheimnisse der Schrift vergönnt worden ist[26]. Seine pièce de résistance[27] ist die berühmte Erklärung der Zahl 318 in Gen. 14,14: diese sei nämlich nichts anderes als eine verborgene

---

[23] Vgl. auch Lk. 24,7.

[24] Vgl. Gal. 4,21ff.; auch Gal. 3,16; 1. Kor. 9,9. Man muß aber gestehen, daß die Exegese über Melchisedek im Hebräerbrief, besonders 7,3, ein ähnliches Verfahren aufzeigt. Vgl. Stanton, op. cit. 184f.; auch Strack-Billerbeck, III, 694.

[25] Die feindliche Einstellung zum Judentum und die merkwürdige Behauptung, daß das Gesetz den Juden zur Strafe gegeben wurde, veranlaßt uns zu der Vermutung, daß wir es hier mit einem Heidenchristen zu tun haben. Er wird aber einer von *σεβόμενοι* gewesen sein, denn er kennt das Judentum ziemlich gut. Den Ausdruck *δεκαλόγοις* für צישרתהדברות mag er wohl der LXX entnommen haben (vgl. Barn. 15,1).

[26] Barn. 6,10.

[27] Thomas M. Wehofer, Untersuchungen zur altkirchlichen Epistolographie, Wien (1901), 71.

Weissagung auf den Namen Jesus[28]. Wie ein solches Verfahren zu beurteilen ist, soll uns der römisch-katholische Gelehrte Karl Thieme sagen:

«Man wird dies als eine jener Stellen ansehen müssen, wo die Gefahr aller Typologie, zu subtiler Spielerei zu entarten, Barnabas (der auf seine Entdeckung hier besonders stolz ist) verführt hat; es gibt wirklich deutlichere Hinweise auf Jesus von Nazareth im Alten Testament als diesen, überhaupt nur bei griechischer Schreibung der Zahl zutreffenden[29].»

Eine nicht minder verwunderliche Exegese im Barnabasbrief bezieht sich auf Ex. 33,1f. Hier geht der Schreiber philologisch vor, indem er adamah mit adam identifiziert, um den Menschen mit der leidenden Erde gleichzustellen, und dann fortfährt, das Ganze auf Jesus zu beziehen: *hier* ist das gute Land, das von Milch und Honig fließt[30]! Man muß freilich in Rechnung stellen, daß diese Art Exegese, die mit Argumenten, die an den Haaren herbeigezogen sind, operiert, uns Modernen viel anstößiger ist als dem antiken Juden, der an eine ähnliche Auslegung gewöhnt war. Immerhin wird diese Art von Spitzfindigkeit auch den antiken Gegner befremdet haben, besonders wenn er den hebräischen Text genau kannte. Obwohl Barnabas ehrlich überzeugt ist, daß Jesus wirklich aus dem A.T. bewiesen werden kann, so fehlt ihm doch der Ernst und die Tiefsichtigkeit des Hebräerbriefes. Nur in einer Hinsicht kommt er diesem gleich, nämlich in dem Wissen darum, daß die Eingebung der Prophetie vom Worte Gottes her stammt, welches in Jesus von Nazareth Fleisch geworden ist[31]. — «ehe Abraham ward, bin Ich[32].»

---

[28] Barn. 9,8: I = *δέκα, ἔχεις H = ὀκτώ 'Ιησοῦν. ὅτι δὲ σταυρὸς ἐν τῳ T ἤμμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους.* Die Zahl 318 ist auch von den Rabbinen mit Hilfe von *gematria* interpretiert worden; vgl. Midrasch Bereschit Rabba zur Stelle; auch Raschi z. St. Damit mag wohl Rev. 13,18 verglichen werden.

[29] Karl Thieme, op. cit. 232.

[30] Barn. 6,9. Leider hat der Urtext ארץ und nicht אדמה!

[31] Barn. 5,6: *οἱ πρφῆται, ἀπ αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν.* Zur Frage der Präexistenz des Messias vgl. Strack-Billerbeck II, 333ff. Strack-Billerbeck unterscheiden zwischen der ideellen Präexistenz des Messias, d. h. wie er zu der Gedankenwelt Gottes gehört, und dem realen Messias,

Der nächste Schriftsteller, der hier in Frage kommt, ist Justinus der Märtyrer. In der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge hat sein Dialog mit Trypho grundlegende Bedeutung. Die Argumente, die hier zum Vorschein kommen, sind in späteren Jahrhunderten zum Muster für die Kontroverse mit dem Judentum geworden. Die dort erörterten Fragen sind bis heute aktuell geblieben.

Harnack hat schon darauf hingewiesen, daß in Justins Dialog nur die Stimme der Kirche zu hören ist; Trypho kommt nur selten zum Wort[33]. Doch sind die beiden Hauptfragen, die die Kirche im Gespräch mit dem Judentum beschäftigen, im Dialog schon vorausgesetzt. Die Antworten, die Justin gibt, haben sich im Lauf der Jahrhunderte zur Norm fixiert. Hier können wir uns nur in aller Kürze mit den Begründungen dieser Antworten befassen.

a) *Das Gesetz.* Die christliche Haltung dem Gesetz gegenüber will Justin aus dem A.T. begründen. Dazu schlägt er einen zweifachen Weg ein: einerseits will er beweisen, daß das Gesetz nur eine vorläufige Maßnahme war und nur bis zum Kommen des Messias Geltung hatte. Die jüdische Behauptung, daß das Gesetz ewig verbindlich sei, betrachtet Justin als ein Mißverständnis; denn die Verheißung eines neuen Bundes setzt die Veraltung des alten Bundes voraus. Anderseits aber behauptet Justin, die Ritualgesetze, wie die Beschneidung, der Sabbath und die Speiseverordnungen, seien nur wegen der jüdischen Herzenshärtigkeit eingesetzt worden. Diese Verordnungen seien kein Vorrecht, sondern eine Strafe. Justin zitiert, um seine Behauptung zu bekräftigen, Hes. 20,25, wo es heißt: «So habe denn auch ich ihnen Satzungen gegeben, die nicht gut waren[34].» Daß Justin hier einen schweren exegetischen Fehler begeht, steht außer Frage.

---

wie er in die Geschichte eintritt: «Die Synagoge hat ... von einer realen Präexistenz des Messias nichts gewußt.» Vgl. aber die Bemerkungen von W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism (1948), 162ff.

[32] Joh. 8,58.

[33] A. von Harnack, Judentum und Christentum in Justins Dialog mit Trypho, Leipzig (1913), 92.

[34] Dial. 21,4; vgl. 67,10.

Aber damit ist das Gesetz noch nicht abgefertigt. Justin sucht es auch typologisch auszubeuten. Während der Hebräerbrief sich mit den großen Institutionen des alten Bundes befaßt, verliert sich der Dialog in die gewaltsame Ausdeutung von Kleinigkeiten. Justins Typen sind das Holz des Lebens im Paradies, der blühende Stab Aarons, der Stab Moses, die Stäbchen, die Jakob gebraucht, um seine Herde zu vermehren usw., usw. Man kann wohl sagen, daß Justin kaum ein Stück Holz vermißt, das ihm zur Deutung auf das Kreuz dienlich sein könnte.

b) *Der Messias.* Damit kommen wir zur zweiten Frage. Sich auf das A.T. zu berufen, hat Justin von der christlichen Tradition übernommen. Vieles, was er sagt, ist schriftgemäß, wie z. B. die Jungfrauengeburt, das Leiden des Messias usw. Doch geht er in seinem Eifer, Jesus aus der Schrift zu beweisen, weit über das N.T. hinaus. Die Regel, die Justin verfolgt, und die merkwürdigerweise von seinen Gegnern nicht beanstandet wird, ist die, daß «die Propheten, so viel sie auch sagten und taten, es in Gleichnisse und Vorbilder einhüllten, damit das meiste davon nicht so leicht von allen erkannt werde[35].» Diese Esoterik dem Text gegenüber, die dem Judentum keinesfalls fremd ist[36], gibt Justin einen weiten Spielraum, seine Typologie auszubauen. So gebraucht er z. B. das Bild des betenden Moses, der mit seinen ausgestreckten Armen die Niederlage der Amalekiter bewirkt, als Typus für das Kreuz des Messias[37]. An einer anderen Stelle gebraucht er das Horn des Stiers im Segen Mosis (Dt. 33,17) als eine Weissagung auf das Kreuz[38]. Nach derselben Methode legt er dem Messias eine ganze Reihe von Namen bei: Weisheit, Tag, Aufgang, Schwert, Stein, Stab, Jakob, Israel usw.[39]. Sogar der Name Jesus wird auf dieselbe Weise hergeleitet[40].

---

[35] Dial. 90,2.

[36] Vgl. die 13 exegetischen Regeln in der *Baraitha* d'R. Ischmael, wie sie im *Siddur* zitiert sind; The Autorised Prayer Book, ed. S. Singer, 13.

[37] Vgl. auch den Barnabasbrief 12,2f.

[38] Dial. 91,1–4.

[39] Dial. 100,4; vgl. auch 61,1, wo noch andere Namen hinzukommen, Für die Namen des Messias in der jüd. Tradition vgl. Strack-Billerbeck I, 64ff. Justin scheint die Tradition der Rabbinen gekannt zu haben.

[40] Dial. 113,1.

Wir dürfen uns hier nicht länger aufhalten. Justins Bemühungen, Trypho zu überzeugen, sind erfolglos geblieben. «Die gewaltsam herbeigezogenen Ausführungen[41]» hatten ohne Zweifel befremdend auf die jüdischen Hörer gewirkt. Obwohl Trypho und seine Genossen an spitzfindige Exegese gewöhnt waren, pflegte man doch in Israel den Midrasch nicht allzu ernst zu nehmen.

Die weitere Geschichte der exegetischen Auseinandersetzung verlief etwa auf derselben Linie. Der Umfang der Argumente wuchs, neue «Beweise» wurden erfunden, aber an Schlagfertigkeit gewannen sie nicht. Interessant wäre auch eine Untersuchung darüber, inwieweit überhaupt die kirchliche Exegese von der Diskussion mit dem Judentum beeinflußt worden ist. Die vor-nizäischen Kirchenväter scheinen fast alle so zu schreiben, daß sie die Synagoge fortwährend vor Augen haben. Als Beispiel wollen wir Cyprian mit seinen «Testimoniorum libri adversus Judaeos» anführen. Aber auch die exegetische Arbeit des Origenes mit seiner übertriebenen Allegorese scheint dieses Motiv zu haben.

Wir machen nun den weiten Sprung zum 14. Jahrhundert und kommen zu Nicholas de Lyra. Sein Name ist besonders wichtig, weil er zu den wenigen Lehrern der Kirche gehörte, die auf den einfachen Sinn der Schrift den Nachdruck legten.

Vor uns liegt die unveröffentlichte englische Übersetzung von de Lyras Traktat: «*Contra Judaeos probatio temporis incarnationis Christi*[42].» Der englische Titel lautet: «Method with his countrymen[43] the Jews to convert them to Christianity.» Die Übersetzung stammt aus dem Jahre 1813. Wir verdanken sie einem gewissen Charles Farish. Bis vor kurzem hat sie als verschollen gegolten[44]. Es ist der erste von zwei Traktaten[45], in welchen sich de Lyra mit

---

[41] So Karl Thieme, op. cit. 147.

[42] Für den Titel vgl. Lukyn Williams, op. cit. 412, Note 2.

[43] Der engl. Übersetzer gebraucht das Wort «countryman» im Sinn von Stammesgenosse, denn er hält noch an der alten Tradition fest, daß de Lyra ein bekehrter Jude war. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß dies auf einem Mißverständnis beruht; vgl. L. Williams, op. cit., 408.

[44] Es war mir eine Freude, da MS wieder zu entdecken; leider aber hat es nur antiquarischen Wert und wird wahrscheinlich nie gedruckt werden.

[45] Der Titel des zweiten Traktates ist: Contra quendam Judaeum impugnatorem evangelii secundum Matthaeum.

dem Judentum auseinandersetzt. Wichtig ist hier ein neues Verfahren der Argumentation: der Beweis ist nicht mehr nur auf das Alte Testament beschränkt, sondern erstreckt sich auf die jüdische Literatur überhaupt. Es wird nämlich vorausgesetzt, daß unter dem Einfluß des Heiligen Geistes die Rabbiner selbst, ohne sich dessen bewußt zu sein, für Jesus Zeugnis ablegten. Die Targumim, besonders Targum Jonathan, die Septuaginta[46], der Talmud[47], ja sogar Josephus werden als Zeugen für die Wahrheit des Christentums angeführt. Wie sonst in der apologetischen Literatur (sofern sie sich auf das Judentum bezieht), bewegt sich die Diskussion um die drei Hauptfragen: die Dreieinigkeit, die göttlich-menschliche Person des Messias, der Zeitpunkt seines Kommens.

De Lyras Schriftbeweis weicht von den früheren kaum ab. Der Lehre von der Dreieinigkeit widmet er die größte Sorgfalt; der größte Teil des Arguments beschäftigt sich mit diesem Thema. De Lyra ist bestrebt zu zeigen, daß gewisse Schriftstellen im A.T. überhaupt unverständlich bleiben, wenn sie nicht auf den Messias bezogen werden: *qui non potest exponi nisi ad literam de Christo*, wie z. B. Ps. 45,6 (7). Aber de Lyra scheut sich nicht, über den Wortsinn des Textes hinauszugehen, wenn er meint, daß es seinem Zwecke diene. So will er z. B. von einem orthographischen Fehler im hebräischen Text (Jes. 9,6) beweisen, daß der Knabe *ex matre clausa virginate* geboren werden sollte[48].

---

[46] Denn diese Siebzig sind vom Volke Israel gewählt worden als die vornehmsten, gelehrtesten ... etc.», daher ist ihr Zeugnis unanfechtbar. Natürlich nimmt de Lyra die Legende als authentisch an. Es ist aber interessant, daß er den Vorwurf erhebt, die LXX habe tendenziös übersetzt, um gewisse Dinge zu verheimlichen. Das Umgekehrte ist von Justinus behauptet worden, Dial. 71ff. Nur so konnten die Kirchenväter den Unterschied zwischen LXX und Massora erklären. Der Vorwurf kehrt öfters wieder, vgl. Charles Leslie, A short and easy Method (1878), 89f. Ferner: Johannes Morinus, Diestel, Geschichte des A.T., 345.

[47] Merkwürdigerweise begeht de Lyra einen logischen Fehler: er erklärt den Talmud als falsch und gebraucht ihn doch als Zeugen. Wenn Lukyn Williams Vermutung zu Recht besteht, so beruft sich de Lyra auch auf Moses Maimonides mit dem Satz: «R. Moyses in libro Judicum ordinarium...» Vgl. op. cit., 410, Note 6, und 411, Note 1. Er zitiert auch Raschi.

[48] Is. 9,6 wo לְמַרְבֵּה in der Mitte des Wortes ein Schluß-p hat.

Der Nachweis, daß die rabbinische Literatur gewisse christliche Aspekte enthalte, ist allmählich auf die Kabbala ausgedehnt worden. Hier sind christliche Apologeten auf eine Quelle gestoßen, die tatsächlich reiches Material bieten konnte und großen Erfolg versprach. Diese Literatur ist den christlichen Gelehrten lange Zeit nicht zugänglich gewesen. Einer der ersten, der davon Gebrauch machte, war Raymundus Lullus (ca. 1236–1315), der berühmte Missionar an Juden und Mohammedanern. Lullus hat sich derart vom Sohar beeinflussen lassen, daß er dieses Werk für inspiriert ansah. Bekehrte Juden, die den mystischen Kreisen der Synagoge nahestanden haben stark dazu mitgeholfen, diese Literatur zu verwenden. Hier seien namentlich genannt: Paulus de Heredia von Aragon (1405–1486), der Verfasser des Iggeret ha-Sodot (Epistola Secretorum[49]), Paulus Riccio (oder Ricius, um die Mitte des 16. sc.), der die freie lateinische Übersetzung von «Scha'are Orah» des Joseph Gikatilla herstellte[50], Johann Stephanus Rittangel (†1652), angeblich ein Enkel des berühmten Isaak Abravanel[51], der lateinische Übersetzer des *Sefer Jeẓirah*[52]. Durch sie und andere ist die mystische Lehre des Judentums weit unter christlichen Gelehrten bekannt geworden. Der Anstoß zu diesen Unternehmungen entstammte meist einem missionarischen Interesse. Man wollte eben neue Beweise für das Christentum aufbringen.

Reuchlin, der sich stark von der Kabbala beeinflussen ließ, hat sich in seinem Werk «*De Verbo Mirafico*[53]» der mystischen Lehre bedient, um die Lehre der Kirche von der Schrift zu beweisen. Mit Hilfe dieser Methode stellte er fest, daß schon der erste Vers in der Genesis die Dreieinigkeitslehre aufweise. Aus dem Verbum

---

[49] Seine zwei andern Schriften, die dasselbe Thema behandeln, sind: «De Mysteriis Fidei» und «Corona Regia».

[50] De Porta Lucis R. Josephi Gecatalia, Augsburg (1516).

[51] Vgl. Bernhard Peck, The Cabala (1913), 101.

[52] Amsterdam, 1642. Rittangel war zuerst römisch-katholisch, ist aber später zum Protestantismus übergetreten und lehrte an der Universität zu Königsberg. Als Apologet ist er mit seiner «Biblia Veritas» und «Veritas Religionis Christianae» (1699) bekannt geworden.

[53] Basel, 1494. Sein anderes Werk ist «De Arte cabbalistica», Hagenau (1516). Er hat sich der Übersetzung des Paulus Ricius bedient, die ihm der Sohn Hieronymus Ricius zustellte; vgl. Jewish Encyclopedia, X, 404f.

bra (*bara* = er schuf) soll demnach *ben*, *ruaḥ* und *ab* — Sohn, Geist, Vater — abgeleitet werden. Hier stimmt alles, nur die Reihenfolge fehlt! Ein anderes Beispiel ist Ps. 118,22, wo das Substantiv *abn* (eben = Stein) auf gleiche Weise ausgelegt wird: *ab* (Vater, *ben* Sohn)[54].

Wie stark das kabbalistische System auf die Kirche eingewirkt hat, kann aus der großen Menge der Literatur ersehen werden. Hier sei vor allem Graf Giovanni Pico de Mirandola genannt. Sein Werk: «*Conclusiones Philosophicae, Cabalisticae et Theologicae*[55]» besteht aus 900 Thesen, in welchen vorausgesetzt wird, daß die Dreieinigkeit aus der Kabbala erwiesen werde. Ein anderer Schriftsteller, der uns wichtig scheint, ist der Franziskaner Pietro Galatino (1460 bis ca. 1539) mit seinem Werk: «*De Arkanis Catholicae Veritatis contra obstinatissimam Judaeorum nostrae tempestatis perfidiam*[56].» Galatino bedient sich reichlich des Talmuds und der Kabbala, um den Juden die Wahrheit des Christentums klar zu machen. In aller Kürze sollen noch einige Namen genannt werden.

Der Einfluß des Christian Knorr Baron von Rosenroth (1631 bis 1689) ist bedeutend. Chr. Schöttgen (1687–1781) hat in seinen Werken «*Horae hebraicae et talmudicae*» und «*Theologia Judaeorum de Messia*[58]» von Rosenroths kabbalistischen Studien reichlichen Gebrauch gemacht. Obwohl Rosenroths Werk von Buddeus als «confusum et obscurum opus[59]» bezeichnet wird, so hat doch sein «*Kabbala Denutata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologia*[60]» große Bedeutung für das apologetische Verfahren der Kirche dem Judentum gegenüber.

---

[54] Die Methode ist den Rabbinen als *notarikon* bekannt; vgl. Jew. Encycl., IX, 339f. Nach dieser Methode konnte das Wort a d m (adam) Adam-David-Messias gedeutet werden. Ähnlich ist das christliche Symbol *ΙΧΘΥΣ* = Fisch entstanden: *Ιησους Χριστος, Θεος Ὑιος.*

[55] Rom, 1486. Pico de Mirandola ist auch der Übersetzer einiger kabbalistischer Schriften.

[56] Artona di Mare, 1518.

[57] Dresden, 1733.

[58] Dresden, 1742.

[59] In seiner Introductio zu «Historia Philosophiae Hebraeorum», Halle, 1702.

[60] Die Kabbala Denudata ist zuerst in Salzbach erschienen, 1677/78. Zwei spätere Bände wurden in Frankfurt a. M. herausgegeben, 1684.

Endlich soll noch Naphtali Margolioth (geb. 1562; Margaritha) erwähnt werden, der nach der Taufe den Namen Julius Konrad Otto führte. Er ist zuletzt zum Judentum zurückgekehrt, aber nicht ohne der Kirche einen bedenklichen Nachlaß zu vermachen. Eines seiner Bücher heißt: «*Gale Razaya* oder *Revelatio Arcanorum ex Daniele* 2,29», in deutsch und lateinisch[61]. In diesem Werk haben wir einen der kühnsten Versuche, die Dreieinigkeit aus der jüdischen Literatur zu beweisen. Über dieses Buch schreibt Le Roi: «Die ganze Beweisführung zeigt aber schon, daß es ihm mit dem Christentum nicht ernst ist, auch sind seine Zitate oft falsch oder auch völlig erdichtet[62].»

Diese und ähnliche phantastische Behauptungen haben aber das christliche Interesse für die Kabbala nicht gedämpft, und bis auf unsere Tage ist immer wieder der Versuch gemacht worden, die mystischen Lehren des Judentums als Brücke zu gebrauchen. Als Beispiel kann wohl das kleine Büchlein eines gewissen Charles Leslie dienen: «*A Short and easy Method with the Jews*», erschienen 1689. In diesem kleinen Werk werden alle die gewöhnlichen Argumente vom A.T., vom Talmud und Sohar herbeigezogen, um dem Juden die Wahrheit des Christentums beizubringen. Der Schreiber schweift sogar aus in die Welt der Antike, um aus dem Munde heidnischer Philosophen und Schriftsteller die Wahrheit des Evangeliums zu beweisen. Dieses Büchlein ist im Jahre 1811 wieder herausgegeben worden und 1878 als Neudruck erschienen[63].

Daß diese Art von Beweisführung noch immer geübt wird, soll an Hand zweier Beispiele bewiesen werden. Die gelehrte Arbeit von August Wünsche «Die Leiden des Messias» (1870) fügt dem Titel bei: «in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und anderen alten rabbinischen Schriften.» Nun stimmt es ja, daß die Frage, ob die alte Synagoge einen leidenden Messias kennt, nicht entschieden ist. Strack-Billerbeck beteuern, daß in

---

[61] Nüremberg, 1605.

[62] J. F. A. de le Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden I, 133f.

[63] Für weitere Ausführungen vgl. J. Jocz, op. cit., 209ff.

Jesu Tagen der Begriff eines leidenden Messias nicht zur messianischen Hoffnung des jüdischen Volkes gezählt werden könne[64]; anderseits behauptet W. D. Davies, daß dieser Begriff zum Urgut der Synagoge gehört habe[65]. Wie dem auch sei, August Wünsche ist von derselben Voraussetzung ausgegangen wie ein Lyra und andere es taten, nämlich daß man den Juden aus seiner eigenen Literatur überzeugen könne.

Als anderes Beispiel soll uns das Werk von Lev Gillet dienen[66]. Dieses in vieler Hinsicht vorzügliche Buch setzt die Möglichkeit voraus, die Kluft, die Kirche und Synagoge trennt, mit Hilfe der jüdischen Mystik zu überbrücken. Natürlich wird auch vorausgesetzt, daß uns schon in der Bibel die Grundlage einer Verständigung gegeben sei, nur daß es der Jude nicht sehen könne noch wolle.

3. Der jüdische Einwand

Wie die Synagoge den christlichen Schriftbeweis abzuwehren suchte, kann hier nur kurz angedeutet werden. Wir wollen nur einige Momente hervorheben:

a) Seit dem 2. Jahrhundert ist das messianische Thema im Judentum zurückgetreten. Die Erfüllung des Gesetzes hat eine neue Betonung bekommen[67].

b) Die Polemik zwischen Kirche und Synagoge hatte zur Folge, daß man jüdischerseits anfing, Schriftstellen, die einst auf den Messias bezogen wurden, umzudeuten[68].

c) Um der kirchlichen Typologie und Allegorese vorzubeugen, ist die Wichtigkeit der mündlichen Überlieferung betont worden. Man erklärt jetzt, daß die echte Exegese nur der Synagoge bekannt sei; diese dürfe nicht niedergeschrieben werden, damit die Völker sie nicht mißbrauchen[69].

---

[64] Strack-Billerbeck II, 273f.

[65] W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism (1948), 282ff.

[66] Lev Gillet, Communion in the Messiah, 1942.

[67] J. Jocz, op. cit., 189.

[68] Vgl. Justins Dialog, 68.

[69] J. Bergmann, Jüdische Apologetik, Berlin (1908), 61.

d) Es wird jüdischerseits immer wieder betont, der Beweis, daß Jesus der Messias sei, fehle, denn die prophetische Hoffnung sei nicht in Erfüllung gegangen[70].

So oder ähnlich vernehmen wir es schon in Justins Dialog seitens Tryphos, in der Diskussion des Origenes mit Celsus, wenn letzterer sich immer wieder auf einen gewissen Juden beruft[71], im Talmud[72] und später in den mittelalterlichen Disputationen und in der jüdischen Apologetik überhaupt[73].

Hier müssen wir uns auf einige kurze Bemerkungen beschränken.

Schon Trypho erhob, wie nach ihm immer wieder die Juden, den Vorwurf, daß die christliche Exegese gekünstelt oder sogar lästerlich erscheine[74]. Auch wenn wir die Anklage der Lästerung beiseite lassen, bleibt doch der Vorwurf bestehen. Daß die Beweisführung eines Barnabas, Justin, Origenes, ja der Kirchenväter und der meisten christlichen Apologeten überhaupt unzulänglich ist, wird heute wohl von fast allen christlichen Gelehrten zugegeben werden. Daß eine ähnliche Exegese von Juden getrieben wurde, ändert nichts an der Sache. Wenn Justin die zwölf Glocken am Kleide des Hohepriesters als Prophezeiung auf die zwölf Jünger Jesu auslegt[75], so werden wir ihn kaum mit dem Hinweis darauf entschuldigen können, daß Lippmann Jomtow-Mühlhausen «die Stricke der Lüge» in Jes. 5,18 auf das Kirchenläuten deutet[76].

Die Kritik, die Isaak ben Abraham von Troki geübt hat, ist von der Synagoge des öfteren ausgesprochen worden und darf nicht leichtfertig übersehen werden. Lukyn Williams, der sich eingehend mit dem *Chizzuk Emunah* befaßt, macht folgendes Geständnis:

---

[70] Vgl. die fünf Vorwürfe, die jüdischerseits gemacht werden und auf welche de Lyra zu antworten versucht; Lukyn Williams, op. cit., 411; auch Isaak ben Joseph, *Chizzuk Emunah*, I, 44.

[71] Vgl. Origenes, Contra Celsum, II, 1ff.

[72] Bergmann, op. cit., 81ff.

[73] H. J. Schoeps, op. cit., 59ff.

[74] Dialog, 79,1.

[75] Dialog, 42,1. Justin scheint die Schellen mit den Steinen verwechselt zu haben, da die Zahl der Schellen unerwähnt bleibt, Steine aber sind es zwölf; vgl. Ex. 28, 16–21,33.

[76] Schoeps, op. cit., 73, Note 14.

«It is perfectly true that many of the passages of the Old Testament quoted by the writers of the New cannot be adduced as direct ‚proofs', in the modern sense of the word...»[77].

Vieles, was R. Jsaak zu sagen hat, ist exegetisch korrekt und wird nicht leicht widerlegt werden können[78], obwohl er selbst wie alle anderen jüdischen Kritiker die exegetische Frage viel zu leichtfertig behandeln. Als Beispiel wollen wir den einstigen britischen Oberrabbiner J. H. Hertz anführen. Aus seinen Bemerkungen wäre kaum zu ermessen, ob der durchaus orthodoxe Rabbiner überhaupt noch messianische Stellen im A.T. zuläßt[79]. Viel klarer ist die Einstellung des Seligmann Pick, der vielfach mit der messianischen Auslegung der Kirche einverstanden ist, nur daß er ihre «Christologie» verwirft[80]. Unter Christologie ist hier die spezifisch christliche Lehre vom Messias gemeint. Uns erscheint darum Schalom Ben-Chorins Feststellung, daß Israel und Jesus nur im Raum der Geschichte und nicht im Raume der Exegese sich begegnen können[81], als eine unberechtigte Vereinfachung des Problems. Solange die Synagoge die Hoffnung auf einen persönlichen Messias festhält und die Aufrichtung des Reiches Gottes erwartet[82], solange müssen Jude und Christ die Aussprache im Raume der Exegetik führen. Allerdings stimmen wir Ben-Chorin zu, wenn er sagt: «Keine, wie immer geartete Exegese kann den Juden von der Präexistenz

---

[77] A. Lukyn Williams, A Manual of Christian Evidences (1919) II, 181, § 587.

[78] Lukyn Williams bemerkt zu einer gewissen Stelle: «This chapter of the Chizzuk Emunah is an excellent example of the Rabbi's power of good practical exegesis» (op. cit., I, 176, § 224).

[79] J. H. Hertz, The Pentateuch and Haftorahs (1938), 201f.

[80] Rabbiner Dr. Seligmann Pick, Die auf Jesus gedeuteten Stellen des Alten Testaments, Frankfurt a. M. (1923). Nachdem man Dr. Hertz über *Siloh* gelesen hat (vgl. Sermons Addresses and Studies, 1938, III, 111f.), ist es ein Erlebnis, Pick über Gen. 49,8ff. zu hören: «Unsere Bibelstelle ist wohl messianisch, jedoch nicht christologisch» (op. cit., 8; vgl. auch 49, 58).

[81] Schalom Ben-Chorin, Die Christus-Frage an den Juden (1941), 12.

[82] Vgl. Hertz zu Sach. 3,8: «The restored priesthood is a pledge of the coming of the Messianic Kingdom... they were portents which contained within them the pledge of the fulfilment of the complete Redemption», op. cit., 621.

Christi im A.T. überzeugen[83].» Nur jenseits des Kreuzes ist diese Entdeckung zu machen, dessen sind wir sicher. Dennoch kann die Kirche auf die Exegese nicht verzichten, besonders wenn es um die Aussprache mit dem Volke Israel geht. An dieser Frage hängt der Zusammenhang des Kanons vom Alten und Neuen Testament. Für Christen bleibt immer noch der augustinische Satz bestehen: «*In veteri novum latet.*» Hier aber geht es um das *Wie?*

4. Die neuzeitliche exegetische Orientierung

Die Reformation muß, wie auch in so mancher andern Hinsicht, im Blick auf den Schriftbeweis als Wendepunkt angesehen werden. Der Nachdruck auf den eindeutigen Sinn des Bibelwortes veranlaßte einen neuen Versuch in der Geschichte der Exegetik. Natürlich hat sich die neue Orientierung nur langsam durchgesetzt, und immer wieder gab es Rückfälle[84]; aber der Grundsatz hat sich bewährt: nur der einfache Sinn der Schrift ist maßgebend. Hier muß Martin Luther als Bahnbrecher anerkannt werden, obwohl er nicht der erste war, der sich für den eindeutigen Sinn der Schrift einsetzte[85]. Es ist sein großes Verdienst, mit Klarheit die Gefahr der allegorischen Deutung erkannt zu haben, wenn er auch mit Recht selbst einer «bedenklichen Freiheit in der Exegese» angeklagt wird[86]. Die Luthersche Exegese ist durch die Christologie bestimmt: «Nimm Christus aus der Schrift, und was wirst du noch in ihr finden?» Luther liest das Alte Testament im Lichte des Neuen, nach dem bekannten Satz: «*Christus universae scripturae scopus est.*» Hier wird deutlich, daß der Reformator zugleich Theologe und Exeget ist. Diese doppelte Haltung behält er in allen seinen Werken bei. Daher ist der Vorwurf, daß er «die Mehrzahl seiner christologisch-trinitarischen Zeugnisse aus dem Alten Testament durch

---

[83] G. L. B. Sloan and Shalom Ben-Chorin, Das christliche Verständnis des Alten Testaments und der jüdische Einwand, Jerusalem (1941), 35.

[84] Vgl. Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena (1869), 365.

[85] Ib. 195ff.; 244, § 33.

[86] Ib. 245.

[87] De servo arbitrio (1525), 18.

mißverstandene Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache[88]» gewonnen habe, nur zum Teil berechtigt, denn Luther interpretiert aus dem Glauben heraus. Sein Glaube bedingt seine Hermeneutik und nicht umgekehrt. Aus diesem Grunde beurteilt er jede Schrift nach dem Maße, ob sie «Christum treibe[89].» Dies ist wichtig für das neue Verständnis des exegetischen Problems, denn bei Luther haben wir den Ansatz einer Gesamtschau, wie wir sie im Hebräerbrief finden. Hier kommt es nicht mehr auf einzelne Stellen an, sondern die *ganze* Schrift wird zum Zeugnis, daß Jesus der Christus ist.

Daß das Alte Testament nicht nur exegetisch, sondern auch theologisch behandelt werden muß, hat Luther vom Neuen Testament gelernt. Aussagen, die ursprünglich eine andere Bedeutung hatten und anders gemeint waren müssen im Lichte der Erfüllung anders interpretiert werden. Diese «antiochische[90]» Einstellung kommt in der Haltung Luthers klar zum Ausdruck:

> «Luther gibt der Kritik der jüdischen Ausleger unumwunden zu, daß der eigentliche, der historische Sinn des Textes nichts von der Trinität weiß[91].»

Dennoch kann Luther, wie wir gesehen haben, die Trinität auch im A.T. finden. Dies kann aber nur vom N.T. her erkannt werden. Hier ist der *direkte* Beweis nicht mehr möglich.

Der reformatorische Grundansatz bedeutet den Anfang eines neuen Abschnittes in der Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Judentum. Obwohl es fast noch Jahrhunderte dauerte, bis sich die letzte Konsequenz der neuen Exegese durchgesetzt hatte, so ist die neue Haltung doch auf die Reformation zurückzuführen. Wie man den direkten Beweis nur langsam aufgab, kann an einer viel umstrittenen Stelle nachgewiesen werden. Jahrhundertlang wurde von der Kirche behauptet, das Wort העלתה in Jesaja 7,14 dürfe nur mit *virgo* übersetzt werden. Das aus LXX stammende *ἡ παρθένος* wurde zum Eckstein der Lehre von der Jungfrauen-

---

[88] Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen (1948), 103.

[89] Vgl. Diestel, op. cit., 245.

[90] Vgl. Franz Delitzsch, Messianische Prophezeiungen, engl. 1880, 3.

[91] Bornkamm, op. cit., 98.

geburt, obwohl schon Basilius Magnus darauf hinwies, daß *νεᾶνις* eine ebenso gültige Übersetzung sei[92]. Erst mit Clericus, dem arminianischen Exegeten, setzt eine Wendung ein[93], die nur langsam und nach vielen Kämpfen den Sieg behält. Daß *ἡ νεᾶνις*, etymologisch gesehen eine bessere Übersetzung sei, ist von einem so konservativen Theologen wie Franz Delitzsch frei anerkannt worden[94]. Heute ist diese Auffassung weithin akzeptiert[95], und die neu revidierte amerikanische Bibel übersetzt demgemäß[96]. Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie sich allmählich der jüdische Einwand durchgesetzt hat. Dies soll aber nicht bedeuten, daß die kirchliche Exegese, die Jesaja 7,14 mit der Jungfrauengeburt verbindet, verworfen werden müsse; nur der *direkte* Beweis ist fallen gelassen.

Besseres Verständnis des Hebräischen und größere Achtung vor dem historischen Sinn des Textes hat eine Wandlung herbeigeführt. Sogar in pietistischen Kreisen und in der erbaulichen Auslegung hat man sich von der Willkür, mit der man einst vorzugehen pflegte, abgewandt. Auf römisch-katholischem Boden ist ebenfalls eine Meinungsänderung zu beobachten. Auch hier wird vor Spitzfindigkeit gewarnt und die Frage aufgeworfen: «Wo liegt die Grenze zwischen offenbarter Typologie und willkürlicher Allegorese[97]?» Man hat allerdings versucht Auswege zu finden, um der exegetischen Not zu entgehen. Dies ist besonders der Fall in den ultraorthodoxen Kreisen Nordamerikas. Diese Not geht viel tiefer als die apologetische Auseinandersetzung mit dem Judentum. Es wird gefragt:

---

[92] Allerdings ist Basilius bestrebt zu zeigen, daß beide Ausdrücke gleichbedeutend sind; Diestel, 123.

[93] Diestel, op. cit., 435.

[94] Vgl. Delitzsch, op. cit., 65; auch Diestel, 660.

[95] Hastings, Dictionary of the Bible, IV, 870f.

[96] Vgl. H. L. Ellison, The Revised Standard Version of the Bible, Hebrew Christian Quarterly 1952/53, 119ff. Als Kuriosum möchten wir die seltsame Behauptung des John Harrison anführen, der sogar den Namen der Jungfrau vorausgesagt weiß: «Rabbi Haccadosch proveth by *cabala* out of many places of Scripture, not only, that the Mother of the Messiah must be a virgine, but also that her name shall be Marie» (John Harrison, The Messiah Already Come, Amsterdam, 1619, 23).

[97] Karl Thieme, op. cit., 258.

Wenn das A.T. nicht mehr *direkten* Beweis liefert, wozu dann das A.T. überhaupt? Und was wird aus der Beweisführung der Evangelien?

Auf diese Frage Antwort zu geben, ist die stete Bemühung der neuzeitlichen Apologetik. Um die Hälfte des letzten Jahrhunderts hat ein Engländer folgende Behauptung gewagt:

«For it is not upon the particular prophecy that the Christian Argument is staked, but upon the agreement and convergency of all prophecy[98].»

Leider ist es aber Payne Smith nicht ganz gelungen, einen neuen Weg zu zeigen. Obwohl er sich sträubt, vereinzelte Texte zur Grundlage seiner Christologie zu machen, so verfällt er doch der Versuchung, ein Mosaik von Texten aufzubauen, das vielfach an das Zusammensetzspiel erinnert. Erst mit Ed. Riehm beginnt der neueste Abschnitt in der Geschichte der modernen Exegese.

Riehm geht von der Einsicht aus, «daß alttestamentliche Weissagung und neutestamentliche Erfüllung einander nicht vollständig decken... [99]»

Aus dieser Erkenntnis heraus ist er zum Schluß gekommen, daß es hier nicht um Fragmente geht, die zu einem einheitlichen Bilde zusammengesetzt werden können, sondern um Bruchstücke, die fast ohne Zusammenhang zueinander stehen, die aber in der Erfüllung zu einem Ganzen zusammenschmelzen[100]. Eine solche Sicht machte es zur Bedingung, daß die messianischen Weissagungen nur im Lichte des N.T. recht gesehen werden konnten. Dies bedeutete aber nicht, daß die messianische Erwartung dem A.T. fremd ist, sondern daß sie nur vom Standpunkt des Glaubens gewürdigt werden kann. Hier möchten wir Schalom Ben-Chorim herzlich beipflichten:

«daß sich Christus in den Büchern des Alten Bundes nur den Menschen des Neuen Bundes erschließt. Nur ihnen[101].»

---

[98] R. Payne Smith, The authenticity and messianic Interpretation of the Prophecies of Isaiah, 1862, XXVII.

[99] Ed. Riehm, Die messianische Weissagung (1885), 160.

[100] Riehm, op. cit. 197. Damit soll nicht gesagt sein, daß wir mit allem einverstanden sind; immerhin halten wir Riehms Kritik für bahnbrechend.

[101] Schalom Ben-Chorin, Die Christus-Frage an den Juden, 12.

Nur aus dem Glauben heraus kann erkannt werden, daß die messianische Hoffnung nicht kontingent zum A.T. steht, sondern zum Grundkern seiner Botschaft gehört, und daß alle seine Institutionen auf Christus hinzielen[102]. Es ist, wie Volkmar Herntrich in seiner Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischer so schlagend sagt, ein Akt des Glaubens. Herntrichs Anliegen ist ohne Zweifel das Anliegen jedes ernsten Lesers der Schrift, daß er sich davor hüte «den Sinn des jeweiligen Textes schon von vorneherein» zu wissen[104]. Dies eben ist der Hauptfehler jeder allegorischen Auslegung der Schrift. Dieser Gefahr ist der christliche Exeget, besonders wenn er es mit dem nichtgläubigen Juden zu tun hat, ausgesetzt. Sein Eifer, Christus aus der Schrift zu «beweisen», bringt ihn in die Versuchung den Weg des Glaubens zu umgehen. Weil die direkte Beweisführung nicht vom Kreuz her, sondern den umgekehrten Weg gehen muß, führt sie auf den Irrweg des Unglaubens. Daher sind viele Juden, die diesen Weg gingen, schließlich wieder vom Glauben abgefallen.

Damit soll nicht gesagt sein, daß jeder Versuch, das A.T. messianisch zu deuten, verfehlt sei. Es gibt eine legitime christliche Exegese des A.T., wie sie schon in den Evangelien und im übrigen Neuen Testament geübt wird. Auch die typologische Auslegung hat ihre Berechtigung, wie sie jüngst von Ulrich E. Simon formuliert worden ist[105]. Aber jedes exegetische Unternehmen kann nur als Versuch gelten, und nicht als «Beweis». Es darf nie außer acht gelassen werden, daß christliche Exegese an eine Theologie gebunden ist, die keineswegs «vorurteilsfrei» an die Heilige Schrift herantritt, da sie schon von vorneherein auf einen Glaubenssatz aufgebaut ist[106]. Diesen Glaubenssatz im jüdischen Hörer vorauszusetzen ist ein logischer Widerspruch. Dennoch ist es wahr, daß viele Juden durch die messianische Exegese des A.T. zum Glauben gekommen sind, wie wir es immer wieder in Le Rois Werk bestätigt

---

[102] Riehm, op. cit., 75.

[103] Volkmar Herntrich, Theologische Auslegung des Alten Testaments? (1936), 26.

[104] Herntrich, 31.

[105] Ulrich E. Simon, A Theology of Salvation (1953), 128; 145; 191f.

[106] Otto Weber, Die Auslegung der Heiligen Schrift (1934), 24f.

finden und wie es noch heute in der Erfahrung der Judenmission öfters vorkommt. Daß es aber geschieht, ist nicht der Klarheit der Exegese zuzuschreiben, sondern dem «Ereignis», daß sich der lebendige Herr in der Schrift offenbart. Erst wenn der auferstandene Herr sich selbst in der Schrift auslegt, wie er es den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus getan hat, so daß dem Hörer das Herz zu brennen beginnt, erst dann hat die Exegese ihr Ziel erreicht — aber dann ist es nicht mehr Exegese, sondern Glaube. Daß wir dieses wichtige Moment übersehen haben, ist die Not der Judenmission.

DER ALTTESTAMENTLICHE HINTERGRUND DER VORSTELLUNG VON DEN BEIDEN MESSIASSEN IM SCHRIFTTUM VON CHIRBET QUMRAN

Von Kurt Schubert, Wien

Im nachexilischen Schrifttum finden sich bereits die ersten Spuren einer Auffassung von zwei gleichzeitig lebenden und wirkenden Funktionären des messianischen Zeitalters. Diese Stellen, die bisher den Exegeten mannigfache Schwierigkeiten bereitet haben, erscheinen nunmehr in einem neuen Licht. Infolge der politischen Wirren, die den Regierungsantritt des Darius I. begleiteten, entstanden in Judäa Hoffnungen, die das messianische Ereignis als unmittelbar bevorstehend erwarten ließen. Die beiden Ober-

[1] Die davididische Abkunft Zerubbabels ist eindeutig belegt. Vgl. Jakob Lior, Ensiqlopedia miqrait II, Jerusalem 1954, Sp. 938f. Jehosadaq war laut 1 Chr. 5,40f. der letzte sadoqidische Priester Jerusalems vor dem Exil und befand sich selbst unter den von Nebukadnezar Deportierten.