

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 41 (1985)
Heft: 3

Artikel: Der Gottesknecht bei Deuterocesaja : Israel, die Juden und die Kirche Jesu Christi und: A Personal Afterthought
Autor: Waldow, H. Eberhard von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878315>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

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

Der Gottesknecht bei Deuterocesaja

*Israel, die Juden und die Kirche Jesu Christi¹
und: A Personal Afterthought*

Seitdem die historisch-kritische Forschung in der Interpretation der Bibel allgemein anerkannt war, haben die Bibelwissenschaften gewaltige Fortschritte gemacht und uns zu umfangreichen Kenntnissen der Geschichte des Volkes Israel, seiner Religion und Kultur verholfen. Jedoch der theologische Ertrag, der das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons und die alttestamentliche Wissenschaft als Disziplin unter den traditionellen theologischen Disziplinen rechtfertigen würde, ist sehr gering gewesen. Diese mageren Ergebnisse waren immer ein schwacher Punkt in der christlichen Theologie, und es ist eigentlich ganz verständlich, dass die Nazi-Ideologie in Hitler-Deutschland mit ihren Angriffen gegen die christlichen Kirchen gerade hier ansetzte und die Abschaffung des Alten Testaments forderte.

Der wohl wichtigste Versuch, die theologische Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche zu etablieren, wurde von K. Barth unternommen. Er betonte, dass die Heilige Schrift in ihrer Gesamtheit, d. h. Altes und Neues Testament in gleicher Weise, das ursprüngliche Zeugnis der Offenbarung Gottes ist.² Damit war das Alte Testament dogmatisch mit eingeschlossen in die biblische Norm der christlichen Theologie. Es wurde nicht gelesen oder studiert, weil es nun einmal da war, sondern aus theologischer Notwendigkeit. K. Barth führte aus, dass die Bibel selbst nicht einfach mit der Gottesoffenbarung gleichgesetzt werden darf, sondern

¹ Deutsche Übersetzung mit einigen Ergänzungen meines Artikels: *The Servant of the Lord, Israel, the Jews and the People of God*, in: *Intergerini Parietis Septum* (Eph 2: 14), *Essays presented to Markus Barth on his sixty-fifth birthday*; ed. D. Y. Hadidian, Pittsburgh: Pickwick Press, 1981, 355–365. An dieser Stelle sei Mr. Hadidian gedankt für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung einer deutschen Fassung.

² K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, München 1926; KD I/2, § 19, «Gottes Wort für die Kirche». H. J. Kraus beschreibt den Effekt von Barths neuem Ansatz mit den Worten: «Wie ein Sturmwind brausen diese Worte durch die theologische Wissenschaft», *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen ²1969, 417. Doch handelte es sich hier wohl nur um einen lokalen «Sturmwind», der nicht weit über das europäische Festland hinausreichte. In dem Buch von R. E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia 1976, besonders in dem Kapitel über «Interpreting Old Testament Theology», sucht man vergebens nach einer Würdigung Karl Barths, und auch in Amerika hat die atl. Wissenschaft bis lange nach dem 2. Weltkrieg im vertrauten Stile des 19. Jh. weitergemacht.

dass sie das Zeugnis von dieser Offenbarung ist. Es ist eigentlich erstaunlich, dass dieser Ansatz Barths bei amerikanischen konservativen Theologen oder Fundamentalisten, die Barth so gerne zitieren, überhaupt keine Rolle spielt. Sie übersehen völlig, dass bei K. Barth historisch-kritische Forschung, die sie für liberal halten, zu einer theologischen Notwendigkeit erhoben ist. Ein anderer Ertrag von Barths theologischem Neuansatz war ein frisches Interesse am Studium der Theologie des Alten Testaments statt der üblichen Beschränkung auf die Religion des alten Israel.³

Allerdings konnte Barths Ansatz nicht eine traditionelle Beschränkung aufheben. Die Christlichkeit des Alten Testaments wurde zwar betont, aber damit konnte auch die Nichtbeachtung der Existenz des Judentums in der christlichen Theologie fortgesetzt werden.⁴ Hier hat immer mehr oder weniger tiefes Schweigen geherrscht in allen Disziplinen der christlichen Theologie. Als nach dem Ende des Krieges eine neue Studentengeneration in die Hörsäle der wiedereröffneten Universitäten strömte, um unter hochangesehenen Lehrern zu studieren, die sich in der Bekennenden Kirche einen Namen gemacht hatten, hörte man nichts über das Judentum: Homiletik und Katechetik kümmerten sich nicht um die reiche jüdische Predigt- und Lehrtradition; Dogmatik und Systematische Theologie zeigten wenig Interesse für die Rolle des jüdischen Volkes als das Volk Gottes; weder die alt- noch die neutestamentliche Wissenschaft beschäftigten sich mit der Tatsache, dass das Volk, dessen Religion und Kultur der geschichtliche Hintergrund für die beiden Teile des christlichen Kanons sind, nach der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nicht einfach im Nichts verschwunden ist, sondern immer noch mit der Kirche Seite an Seite weiterexistierte; und schliesslich in der Kirchengeschichte, die doch eigentlich die Geschichte des Volkes Gottes in der Welt darstellen sollte, wurde die Geschichte der jüdischen Glaubensgemeinschaft nicht behandelt.

Diese Situation änderte sich ganz allmählich, als das schreckliche Ausmass der systematischen Judenverfolgung, die wir heute «den Holocaust» nennen, mehr und mehr in das theologische Tiefen-Ich sank.⁵ Unter dem Eindruck dieser Katastrophe, dem man sich eigentlich kaum entziehen kann, wurde es deutlich, dass der Faden der Geschichte Israels als ein

³ Z. B. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Göttingen, ⁵1957; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, Bd. I 1957, Bd. II 1960.

⁴ Eine wichtige Ausnahme ist W. Visser, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Zürich ⁷1946.

⁵ Hier sei besonders an das von Prof. Dr. F. Littell gegründete National Institute on the Holocaust in Philadelphia erinnert.

theologisches Phänomen mit den Aktionen der Römer in den Jahren 70 und 132–135 nicht einfach abgeschnitten war.⁶ Vielmehr, was in biblischer Zeit das auserwählte Volk Gottes genannt wurde, hat weiterexistiert und war immer da, Seite an Seite mit der christlichen Kirche. Im Lichte dieser Entdeckung erhielt der Holocaust für Christen existentielle Dimensionen, und neue Aspekte öffneten sich für theologische Fragestellungen. Wenn z. B. die theologische Interpretation des Alten Testaments betonte, dass Gott durch Ereignisse in der Geschichte spricht, dann wurde immer klarer, dass dieses Reden nicht einfach aufhörte mit dem geschichtlichen Ende des Neuen Testaments. Vielmehr, was einst begonnen hatte mit dem Auszug aus Ägypten und der Landnahme und sich fortsetzte mit dem babylonischen Exil und weiter mit den Christusereignissen im Neuen Testament, ist immer wieder geschehen in späteren Perioden der Geschichte des jüdischen Volkes. Es ist theologisch notwendig zu fragen: Was sagt Gott durch das unermessliche Leiden, das der Holocaust über so viele Juden gebracht hat? Aber man kann auch andersherum fragen: Was können wir theologisch sagen über den Holocaust im Lichte des Wortes Gottes?

Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, Markus Barth, den Sohn Karl Barths, zu seinem 70. Geburtstag zu ehren. In seiner theologischen Arbeit hat das Thema «Christentum und Judentum» immer eine grosse Rolle gespielt.⁷ Freunde und viele Kollegen in den Vereinigten Staaten sind ihm zutiefst verpflichtet, weil er ihr Interesse auf diesem Gebiet angeregt hat. Aus diesem Grunde erscheint es angemessen, ihm diesen Aufsatz zu widmen, der sich mit einem kleinen Aspekt dieses Fragenkomplexes beschäftigt.

In dieser exegetischen Studie wird der Versuch unternommen, das jüdische Volk in christliche biblisch-theologische Erwägungen miteinzubeziehen. Das Thema ist «Das Leiden des Gottesvolkes», und als alttestamentliche Grundlage sollen die Lieder vom Gottesknecht im Buche Deuterocesaja dienen.

⁶ M. Noth, *Geschichte Israels*, Berlin 1953: «– von den Geschehnissen der römischen Zeit wird man sagen müssen, dass sie dem geschichtlichen Dasein [Israels] ein Ende bereitet und aus ihm das unter die Völker zerstreute Judentum gemacht haben», 14. So wird man heute das wohl nicht mehr sagen dürfen.

⁷ S. z. B. M. Barth, *Was the Apostle Paul an Anti-Semite?*, JES 5 (1968) 78–104; repr. in: *Israel and the Church*, Richmond 1969; *Der Jude Jesus, Israel und die Palästinenser*, Zürich 1975; *Ephesians*, The Anchor Bible, Garden City, New York, 1974.

I

Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterocesaja sind Jes 42, 1–9 (oder 1–4, 5–9); 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12. Diesen Einheiten ist gemeinsam, dass sie von einem «Knecht» (*'ebed*) Jahwes sprechen, der von Gott erwählt und berufen ist, den *mišpāt* (Recht) Gottes zu den Heidenvölkern zu bringen. Dieses Wort *mišpāt* mit den Bedeutungen «Recht, Gericht, Rechtssache, Rechtsforderung» meint bei Deuterocesaja Jahwes legitimen Anspruch, der einzige und wahre Gott zu sein.⁸ Oder, *mišpāt* impliziert die Ablehnung des Anspruches der Heiden, ihre Götter seien wirkliche Götter: «Seht, ihr seid nichts, und euer Tun ist nichts; ein Greuel, wer euch erwählt!» (Jes 41,20). Als Missionar zu den Heidenvölkern trifft der Ebed von Lied zu Lied auf immer grössere Schwierigkeiten und Widerstand, bis er in den letzten beiden Liedern persönliche Verfolgung erleidet und schliesslich als Märtyrer für sein Zeugnis stirbt (Jes 53,8f.). Jedoch unter dem Eindruck dieses Todes verleihen einige Anhänger ihrer Erkenntnis Ausdruck, dass diese Tragödie nicht der Höhepunkt des Scheiterns, sondern der Anfang der Erhöhung des Ebed durch Gott ist. Sein Leiden wird erklärt als stellvertretendes Leiden und sein Sterben als Sühneopfer (Jes 53,5f.).

Die klassische Frage der Exegese ist immer gewesen: «Von wem sagt dies der Prophet?» (Apg 8,34).⁹ Nimmt man diese vier Einheiten zusammen, isoliert vom Kontext des Deuterocesaja-Buches, dann drängt sich der Eindruck auf, dieser Ebed ist eine Einzelperson, und man fragt weiter, wer diese Person sei. Der äthiopische Hofbeamte in Apg 8,34 stellt dann auch die typische Frage der individualistischen Interpretation: «Von wem sagt dies der Prophet? Von sich selbst oder von einem anderen?» Damit wird hier die autobiographische Deutung erwogen. Das war damals nicht neu. Das älteste Zeugnis dieser Deutung haben wir wahrscheinlich aus einer Zeit etwa 500 Jahre früher, als ein unbekannter Prophet seiner Überzeugung Ausdruck verlieh (Jes 60,1–3), berufen zu sein wie der Ebed von Jes 42,1–4 und 49,6. Damit verstand er sich als Nachfolger Deuterocesajas, in dem er den ursprünglichen Ebed der Lieder sah. In seiner Entgegnung (Apg 8,35) fügt Philippus zu dieser individualistischen oder autobiographischen Deutung seine eigene christliche Erklärung hinzu.

⁸ C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, Kap 40–66, ATD 19, Göttingen 1966, 79f.

⁹ Ausführliche Diskussion der Deutungsgeschichte in Ch. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, London 1948; H. H. Rowley, «The Servent of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism», in: *The Servant of the Lord*, Oxford 1965, 3–60.

Der Kontext des Deuterojesajabuches führt allerdings in eine andere Richtung. Hier wird das Volk Israel «Knecht Gottes» genannt (Jes 41, 8 f.; 42, 19; 44, 1–2, 21; 45, 4, 11). Das führt zur Identifizierung des Ebed der Lieder mit Israel und damit zur kollektivistischen Deutung. Offensichtlich war der erste Exeget, der das tat, der Unbekannte, der in Jes 49, 3 «Israel» einfügte.¹⁰

Die Exegese der Ebed-Jahwe-Texte muss diese beiden konkurrierenden Interpretationen, individualistisch und kollektivistisch, immer im Auge behalten. Damit stellt sich ein Dilemma: Kommt man vom Buch zu den Liedern, dann scheint sich die kollektivistische Deutung aufzudrängen, die aber kollidiert mit den individualistischen Zügen der Lieder. Beginnt man aber mit den Liedern, neigt man der individualistischen Auslegung zu und scheitert an dem kollektivistischen Ebed-Israel des Kontextes. Die traditionelle protestantische Exegese hat eigentlich immer den letzteren Weg vorgezogen. So war es leichter, die messianisch-christologischen Linien ausziehen. Das Problem des Kontextes wurde dann entweder einfach hinweginterpretiert mit Hilfe literarkritischer Theorien,¹¹ oder es wurde mit Schweigen übergangen.

Diese Alternative, individualistisch oder kollektivistisch, führte in eine Sackgasse. Der Grund dazu ist wohl, dass sie einfach falsch ist. Hier wird nicht in Rechnung gestellt, dass das im alttestamentlichen Denken gar nicht so eine strikte Alternative ist. Das Alte Testament unterscheidet nicht so streng zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, der er angehört, wie wir es in unserer Kultur tun, besonders seit der Renaissance. Im Alten Testament ist das Gemeinschaftsprinzip der Hauptaspekt. Der Einzelne ist immer Glied einer Gemeinschaft. Trennung von ihr würde zu einer ernsten Krise führen.¹² Die Gemeinschaft tritt für den Einzelnen ein, und was ihm widerfährt, widerfährt der ganzen Gruppe. Andererseits wird der Einzelne immer als Repräsentant seiner Gruppe angesehen. Was er tut, sei es gut oder schlecht, es qualifiziert immer seine Gruppe.¹³ Aus diesem Grunde kann eine Gemeinschaft im Alten Testament von einem

¹⁰ Siehe BHK.

¹¹ Damit hat B. Duhm angefangen, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, 41922, 14 f.

¹² H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 309 ff.; H. Wh. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66 (1936) 49–62; repr. in *Corporate Personality in Ancient Israel*, Facet Books, Bibl. Series 11, Philadelphia 1964.

¹³ Ein gutes Beispiel ist die Geschichte von Achans Diebstahl in Jos 7. Das ganze Volk wird angeklagt, «Israel hat sich an dem Gebannten vergriffen», V. 1, obwohl nur Achan es getan hatte.

Einzelnen, der real oder auch nur als Fiktion existieren kann, repräsentiert werden, z. B. Jakob-Israel steht für die Gemeinschaft des Zwölfstämmevolkes, oder Adam repräsentiert die gesamte Menschheit.¹⁴

Diese Denkweise gibt uns den Schlüssel für das Verständnis der Ebed-Jahwe-Lieder. Die kollektiven Züge des Ebed im Kontext und die individuellen der Lieder schliessen einander nicht aus, sondern sie wollen miteinander verbunden werden.¹⁵ Allerdings, bevor wir diese Kombination versuchen, muss der Ebed der Lieder identifiziert werden. Obwohl der Autor der Lieder einen bewussten Versuch macht, die Identität seiner Ebed-Gestalt im Dunkeln zu lassen, kann er doch nicht die Tatsache verbergen, dass er von einem Propheten spricht.¹⁶ Er ist erwählt, berufen und von Gott eingesetzt (Jes 49, 1). Er ist mit dem Heiligen Geist ausgestattet (Jes 42, 1). Seine Aufgabe ist, zu sprechen, mit dem Worte seines Mundes (Jes 49, 2; 50, 4), und zu lehren (Jes 42, 4), was er von Jahwe gelernt hat (Jes 50, 4f.). Auf diese Weise soll er Israel zurück zu Jahwe führen (Jes 49, 6), und schliesslich soll er den Bund Jahwes zu allen Heidenvölkern bringen (Jes 42, 6). Das ist der Höhepunkt seiner Mission, an dem der Ebed-Prophet als eine gewisse Parallele zu dem Prototyp des alttestamentlichen Propheten, Mose, erscheint, der den Bund Jahwes zu dem Volke Israel brachte.¹⁷

Auf diesem Hintergrund lautet die nächste Frage: Wer ist dieser Prophet? Wollen wir wilde Spekulationen vermeiden, ist man am besten beraten, den Vorschlag des Neuen Testamentes (Apg 8, 34) ernst zu nehmen, nach dem dieser geheimnisvolle Prophet Deuterojesaja selber sein könnte.¹⁸ So verstanden, spricht der zweite Jesaja in den Gottesknechtliedern von sich selber, von seiner Sendung als Prophet, der Last seines Amtes und seinen Enttäuschungen und Leiden. Diese Lieder sind autobiographisches Material und als solches rücken sie in gewisse Nähe zu den

¹⁴ Zu Jakob-Israel siehe H. E. von Waldow, «– denn ich erlöse dich», BSt 29 (1960) 17ff.

¹⁵ Man hat das «fliessende oder integrale Deutung» genannt; E. Sellin/G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965, 416.

¹⁶ Einzelheiten bei Westermann (s. o. A. 8) zu den einzelnen Einheiten. Demgegenüber betont I. Engnell die königlichen Züge; *The Ebed Yahveh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*, BJRL 31 (1948) 54–93. Auch O. Kaiser ist auf dieser Linie, allerdings nicht so einseitig; *Der königliche Knecht*, FRLANT 70 (1959). Es gibt in der Tat einige Züge, die auf einen königlichen Hintergrund weisen könnten. Aber Motive wie «Präsentation von Jahwes Berufenem», oder «Verleihung des Geistes» kommen auch in Verbindung mit anderen Ämtern vor und machen den Berufenen noch nicht zum König.

¹⁷ A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Kopenhagen 1961, Vol. II, 112.

¹⁸ Für Repräsentanten dieser Deutung siehe Sellin/Fohrer, *Einleitung*, 415f.

sog. Konfessionen des Jeremia.¹⁹ Deuterocesaja sieht sich selbst als den typischen Propheten Jahwes. Von Gott in dieses Amt berufen zu sein heisst Widerspruch erleiden, Verfolgung und schliesslich Tod.²⁰

Mit diesem prophetischen Selbstverständnis wurde Deuterocesaja als ein Symbol für die Rolle Israels gesehen in seiner Mission zu den Heidenvölkern. Das Leiden dieses Propheten symbolisierte das Leiden des Gottesvolkes unter den Händen der Heidenvölker dieser Welt. In dieser Weise wollte der Verfasser des Deuterocesajabuches die Lieder verstanden wissen. So fügte er sie seiner Komposition ein und suggerierte damit die Gleichsetzung des Ebed-Propheten der Lieder mit dem Ebed-Israel des Kontextes. Die spätere Interpolation von «Israel» in Jes 49,3 zeigt, dass diese Suggestion aufgenommen wurde. Jetzt wurden diese Texte ein Zeugnis von dem Selbstverständnis des Gottesvolkes in der Zeit des Exils, als Israel mit einer neuen Situation fertig werden musste, die durch eine Serie von Desastern entstanden war: Verlust der nationalen Selbständigkeit, Zerstörung des Tempels, den Jahwe einst erwählt hatte, «um seinen Namen dort wohnen zu lassen», und Zerstreung eines grossen Teiles des Volkes über alle Teile der Alten Welt. In dieser nationalen, theologischen und geistigen Krise beantworteten die Ebed-Jahwe-Lieder zwei Fragen: Was bedeutet es, das auserwählte Volk Gottes zu sein? Was kann das Volk Gottes von der Zukunft erwarten?

II

Was bedeutet es, das erwählte Volk Gottes zu sein? Das Deuterocesajabuch mit den Gottesknechtliedern gibt die Antwort mit Deuterocesajas Reflektionen über seine eigene Rolle als Jahwe-Prophet.

Erwählt sein heisst, zur Erfüllung einer Aufgabe berufen zu sein. In der autobiographischen Linie heisst das, Berufung zum Prophetenamt. Alle Kennzeichen des Ebed der Lieder weisen auf den Propheten Jahwes. In der exilischen Zeit betonte man eine zweifache Funktion des Propheten: 1. Er ist gesandt zu Israel (Jer 1,18). In der Erklärung von Jes 49,5 heisst das: «Jakob zu Jahwe zurückzubringen und Israel zu ihm zu versam-

¹⁹ Jer 11,18–23; 12,1–4; 15,10–12, 15–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18.

²⁰ Westermann ist etwas zurückhaltend mit der Identifikation Ebed = Deuterocesaja und spricht lieber von dem Amt des Propheten in Israel (171 f.). Jedoch erscheint es zweifelhaft, ob jemand im Alten Testament in derartig abstrakter Weise gesprochen hätte. Das erinnert an lutherische Pfarrer, die ihren «Amtsbegriff» diskutieren.

meln». 2. Er ist gesandt zu den Heidenvölkern als «ein Licht für die Völker, dass mein (Jahwes) Heil reiche bis an das Ende der Erde», V. 6.²¹ Die Art und Weise seines Auftretens ist unaufdringlich und verhalten (Jes 42,2), denn seine einzige Waffe ist das Wort seines Mundes (Jes 49,2). Jedoch was er sagt, ergeht mit dem Anspruch, das Wort Gottes zu sein (Jer 1,7–9; Jes 50,4).

Dieser Prophet ist kein gewöhnlicher Prophet wie seine Vorgänger. Die Krise seiner Zeit weist ihm eine besondere Rolle zu. Nach seiner Dienst-anweisung ist er ein *b'ērît 'ām* = «Bund für das Volk», Bundesmittler²² (Jes 42,6). Mit dieser Bezeichnung, ganz gleich wie man diesen schwierigen Ausdruck versteht, wird er der Repräsentant für die Fortsetzung des Gottesbundes in der Zeit nach der Katastrophe von 587, als viele glaubten, der Bund sei widerrufen oder ungültig geworden (Jes 50,1). Dieser Ebed-Prophet und der Gottesbund gehören zusammen, wie in der Vergangenheit auf dem Berge Sinai Mose und der Sinai-Bund zusammengehört haben. In diesem Zusammenhang erscheint der Ebed in der Rolle des Prototyps aller Propheten, Mose (Dt 18,18).

Folgt man der kollektivistischen Linie, dann findet man die Rolle Israels als Gottes auserwähltes Volk erhellt. Ausgewählt sein für die Rolle des Gottesvolkes heisst, nicht nur ausgewählt sein für den Empfang für Gottes Heil und Segen, um das Gelobte Land zu erhalten und Hilfe, Schutz und Schalom, sondern es heisst auch, ausgewählt sein für Gottes Strafe, und vor allen Dingen heisst es in diesem Zusammenhang, auf eine Mission geschickt zu sein zu den anderen Völkern der Welt. Immer wenn Israel sich zu seiner Erwählung bekennt, akzeptiert es die Rolle als Gottes Prophet für die Völker der Welt mit dem Auftrag, ihnen die rechte Erkenntnis des einen und wahren Gottes zu bringen und seinen Ruhm zu verkünden.²³ Was Mose für Israel bedeutete, als er auf dem Sinai den Bund mit Israel vermittelte, ist Israel als zweiter Mose für die Heidenvölker. Durch das prophetische Zeugnis des Ebed-Israel soll der Mosebund ausgeweitet werden, so dass er alle Völker einschliesst. Dieses erweiterte Selbstverständnis erinnert an die Abraham-Verheissung, «sei ein Segen – in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde» (Gen 12,2–3).

²¹ Vgl. auch Jes 42,1,4 und Jer 1,4,10.

²² Dieser Ausdruck ist schwierig zu übersetzen und grammatisch unklar; siehe K. Elliger, *Jesaja II*, BKIX, Neukirchen 1971, 233ff., und D.R. Hillers, «*B'ērît 'ām*: «Emancipation of the People»», *JBL* 97 (1978) 172–182. Doch wahrscheinlich steht irgendwie der Sinai-Bund dahinter.

²³ Jes 41,20; 43,21; 45,6,23; 48,21 f.; 49,26.

Was kann das auserwählte Volk von der Zukunft erwarten? Israels Zukunft als Gottes Botschafter, Zeuge oder Prophet für die Völker, wird dargestellt durch das Schicksal des Ebed-Deuterocesaja. Er ist auf den Widerstand derer getroffen, zu denen er gesandt war und denen er ein Segen sein sollte. Er wurde «geschlagen und angespien» (Jes 50, 6), «misshandelt» und schliesslich getötet (Jes 53, 6f.), und seine letzte Ruhe fand er bei Kriminellen und Verbrechern (V. 9). Was der Prophet Deuterocesaja einst erleiden musste unter den Händen Israels, werden die Heiden dem Ebed-Israel antun.

Die persönliche Erfahrung des Deuterocesaja, der als Prophet Jahwes zu Israel gesandt war, war nicht aussergewöhnlich. Wenn wir den Theologen der exilischen Zeit folgen, war es damals ein Kennzeichen des wahren Jahwe-Propheten, abgelehnt zu werden (Jer 7, 25f.), und die Leidensgeschichte des Jeremia und seines weniger bekannten Kollegen Uria (Jer 26, 20–23) waren in guter Erinnerung.²⁴ Die vorexilischen Propheten kündigten Gottes Gericht über sein ungehorsames Volk an. Das unterschied sie von den sog. falschen Propheten und erklärt ihre Ablehnung. Aber die Botschaft des Deuterocesaja war ausschliesslich Heil. Was war der Grund für die Opposition gegen sie? Heil in der Erwartung der Exulanten bedeutete Rückkehr und Neubeginn in der Heimat. Das hat ihnen Deuterocesaja angekündigt. Aber «falsch» war, dass er das als eschatologische Ereignisse, als den Beginn eines neuen, eschatologischen Zeitalters proklamierte (Jes 43, 1–7, 14–21). Damit gefährdete er in den Augen seiner pragmatischen Exilgenossen die Realität, auf die man so sehnsüchtig wartete. Derartige «eschatologische Fantastereien» erschienen ihnen als unannehmbar. Doch liegt hinter der Ablehnung des Deuterocesaja wohl noch ein tieferer Grund. Es ist nicht nur der Inhalt, sei er nun Gericht oder Heil, vielmehr ist es die Botschaft an sich, die mit dem kompromisslosen Anspruch ergeht, das Wort Gottes zu sein. Das wahre Skandalon ist das *kō 'āmar YHWH* = «so spricht der Herr».

Jedoch diese Ablehnung und Verwerfung der Botschaft des Ebed sowie sein tragisches Ende, welches oberflächlich betrachtet als Scheitern verstanden werden könnte, waren nicht das Ende seiner Mission, denn er war nicht ein Knecht von Menschen, sondern der Knecht Gottes. So, als Gottes offizieller Botschafter, bedeutete sein Tod den Höhepunkt und die erfolgreiche Vollendung seiner Mission, und das in doppeltem Sinne: Er offenbart den wahren Charakter derer, die ihn abgelehnt und umgebracht

²⁴ Vgl. I Kön 19, 10; Neh 9, 26; Jer 2, 30.

haben, und er war stellvertretendes Leiden, eingeplant für die Errettung der Welt.

Nach alter Vorstellung repräsentiert ein Botschafter in offizieller Mission seinen Herrn und Auftraggeber. Was auch immer dem Botschafter widerfährt oder angetan wird, widerfährt dem Auftraggeber.²⁵ Das tragische Ende des Ebed symbolisiert die kollektive Unwissenheit Israels und der Heiden. Sie lehnen den wahren Gott ab und haben die Wahrheit und Erlösung bitter nötig. Mit seinem Leiden offenbart der Ebed den wahren Charakter seiner Gegner in einer Weise, die kaum überboten werden kann. Auf der anderen Seite aber, das Leiden des Botschafters Gottes ist im Grunde genommen Gottes eigenes Leiden. Gott leidet unter den Händen derer, die ihm eigentlich dienen sollten.

Der andere Sinn, den der Tod des Ebed als Höhepunkt seiner Mission hat, wird deutlich mit der Deutung als stellvertretender Tod. Der Text sagt es ausdrücklich, dass dieser Tod als Tod für das Heil derer interpretiert wurde, die diesen Ebed verworfen haben (Jes 53,4–5). Führt man diesen Gedanken bis zur letzten Konsequenz durch, dann scheint dieser Text irgendwie in geheimnisvoller Weise anzudeuten, dass Gott selbst sterben musste für das Heil der Welt. Jedoch es war erst dem Neuen Testament überlassen, derartige Gedanken zu entwickeln. Dieser alttestamentliche Text geht nur so weit, dass er sagt, nach seinem stellvertretenden Tod wird der Ebed weiterleben in denen, die sein Opfer angenommen haben (Jes 53,10; oder ist der Auferstehungsgedanke angedeutet?), und auf diese Weise wird der Plan Gottes doch noch zu seinem Ziele kommen.

Was bedeutet das nun alles für die Zukunft Israels als Gottes auserwähltes Volk im Rahmen der kollektivistischen Deutung des Ebed? Es bedeutet zunächst einmal, dass Israels Erwählung verstanden werden muss als Erwählung, um eine Aufgabe zu erfüllen. Aber Erfüllung dieser Aufgabe wird ernsthafte Opposition zur Folge haben. Israels Zukunft als Jahwes Prophet für die Völkerwelt oder als *berît 'ām*, wird eine *via dolorosa* sein, die durch Leiden und Verfolgung fast bis zur völligen Vernichtung führt. Aber auf geheimnisvolle Weise wird diese *via dolorosa* Israels Weg zum schliesslichen Erfolg sein. So sieht die Zukunft des erwählten Volkes Gottes aus in einer gefallenen Welt, die die Erlösung bitter nötig hat; eine Erlösung, die durch eben dieses Israel Wirklichkeit werden wird

²⁵ Im späteren Judentum hiess es *š'luḥtô šel 'ādām k'môtô* = «der Gesandte eines Mannes ist wie der Mann selbst», d. h. es ist kein Unterschied zwischen dem, der sendet, und dem der gesendet wird; K. H. Rengstorf, «apostolos», ThWBNTI, 415.

als «Licht der Völker» (Jes 49, 5), durch ein Israel, das treu auf seiner *via dolorosa* dahinzieht (Jes 50, 5f.) bis zum bitteren Ende oder zum endgültigen Sieg.

Miteingeschlossen ist der Gedanke, dass wenn immer Israel Verfolgung leidet, es sichtbar wird für das Volk Gottes und für die anderen, dass Israel das auserwählte Volk Gottes ist. Auf der anderen Seite allerdings, als auserwähltes Volk ist Israel nicht besser als die Nicht-Israeliten, vielmehr nimmt Israel an der Sünde der Welt teil (Jes 43, 8). Wenn Israel als der Prophet für die Völker Verfolgung leidet, macht es nur selbst durch, was es immer wieder seinen eigenen Propheten angetan hat, indem es sie verfolgte und gelegentlich tötete. Auf diese Weise hat Israel seine eigenen Propheten als wahre Propheten ausgewiesen, und so wird durch sein eigenes Leiden in der Welt Israel selbst als wahrer Prophet des einen und wahren Gottes legitimiert.

Wenn immer Israel Verfolgung erleidet, dann leidet es als Prophet Gottes, der in die Welt gesandt ist. Was auch immer als Grund für die Verfolgung angegeben werden mag, sei es politisch, ideologisch oder ökonomisch, irgendwo im Hintergrund wird immer, zugegeben oder nicht, dieser andere Grund sein: Israel ist anders. Und anders ist Israel in der Tat immer gewesen. Nach der Landnahme lebte Israel für ungefähr 200 Jahre ohne einen Staat und ohne König, weil es glaubte, dass Gott sein Herrscher war (Jdc 8, 23). Die Propheten erwarteten später, dass Israel als Staat unter den Staaten der Alten Welt anders handeln müsse: keine politischen Allianzen (Jes 30, 1–5; 31, 1; Jer 37, 1–10); nationale Sicherheit wurde nicht gesucht durch moderne Waffen (Jes 31, 1) oder Befestigungsanlagen (Jes 7, 1–9); und als der Feind Jerusalem belagerte und schliesslich zum letzten Schlag ausholte, forderte Jeremia zur Kapitulation auf (Jer 38, 2). Die grosse Sorge war, dass ein Staat Israel so werden könnte wie die Staaten der Heiden (I Sam 8, 5, 20). Der Charakter Israels als Volk Gottes war der Grund für diese Besonderheiten. Das heisst doch, wenn Israel wegen dieser Besonderheiten leiden muss, dann leidet Gott mit ihm, und wer auch immer sich an den Verfolgungen Israels beteiligt, verkörpert oder repräsentiert die gefallene Welt. Es ist bemerkenswert, dass als die klassischen Ausnahmen von dieser Regel im Alten Testament nur die Assyrer (Jes 8, 5–8) und die Babylonier, deren König bei Jeremia «mein Knecht» heisst (Jer 25, 9; 27, 6), genannt werden. Aber sie sind nur die Werkzeuge Gottes, um das ungehorsame Volk zu strafen. Sobald sie ihren Auftrag erfüllt haben oder ihre Kompetenz überschreiten, sind auch sie wieder die gefallene Welt und werden zur Rechenschaft gezogen (Jes 10, 5–11; Jer 50, 51).

In all diesen Verfolgungen kann und wird Israel niemals untergehen. Was auch immer dem Volke Gottes in seiner Zukunft geschehen mag, sei es nun Leiden oder Heil, es wird letztlich den Heidenvölkern dazu verhelfen, irgendwann einmal den wahren Gott zu erkennen, «damit ‹sie› zur Einsicht kommen und an mich glauben und erkennen, dass ich es bin»,²⁶ oder wie es die häufige Erkenntnisformel ausdrückt, «und sie sollen erkennen, dass ich der Herr bin».²⁷ Diese universale Gotteserkenntnis ist ein Motiv der alttestamentlichen Eschatologie.

Diese allgemeinen theologischen Erwägungen sollten uns zu der aktuellen Frage führen: Wie kann uns die alttestamentliche Theologie helfen, die Situation des heutigen jüdischen Volkes zu verstehen?

III

Zwei Bemerkungen müssen vorausgeschickt werden, bevor wir versuchen, die gestellte Frage zu beantworten:

1. Keine säkularen Versuche, das Phänomen Israel oder den Holocaust erschöpfend zu erklären, können zum Ziele führen, weder auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, der Soziologie, Rassenkunde, Philosophie oder Geschichte. Das einzige, was in derartigen Kontexten gesagt werden kann, ist: Israel war immer, und die Juden sind immer noch ein Phänomen *sui generis*²⁸, und jeder rein säkulare Versuch, den Holocaust logisch erklären zu wollen, wird notwendigerweise die Bedeutung dieses Ereignisses herabsetzen.

Die einzige plausible Erklärung des Israel-Phänomens kann nur auf der Grundlage der Bibel gegeben werden. Doch das muss dann heißen: Israel und seine Geschichte in der Welt sind zunächst und vor allen Dingen ein theologisches Phänomen, das nur erklärt werden kann, wenn der Gott der Bibel miteinbezogen wird. Wie «plausibel» eine solche Erklärung dann allerdings sein wird, mag hier dahingestellt bleiben. Als theologisches Phänomen fordert die Existenz des jüdischen Volkes nicht so sehr eine logisch rationale Erklärung, sondern sie führt zur Meditation und zur theologischen Kontemplation.

²⁶ Jes 43, 10, text. em. BHK und J. McKenzie, *Second Isaiah*, The Anchor Bible, Garden City, New York, 1968; aber vgl. Westerman op. cit. (A. 8).

²⁷ W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: *Gottes Offenbarung*, gesammelte Aufsätze, ThB 19 (1963) 41–119.

²⁸ K. Barth, KD III/3, 238 ff.

2. Die Beschäftigung christlicher Theologie mit dem jüdischen Volk als ein theologisches Problem von der Bibel her muss notwendigerweise zu einem christlichen Verständnis führen. Dabei sollten allerdings Christen nicht versuchen, den Juden zu erklären, wie sie sich und ihre Geschichte zu verstehen haben. Das haben christliche Kirchen und die sog. Judenmission durch Jahrhunderte hindurch getan, indem die Juden in Antithese zur Kirche verstanden wurden: Wir haben Jesus als Sohn Gottes, sie haben ihn nicht. Ein christliches Verständnis kann und darf nur für den christlichen Gebrauch bestimmt sein, und mit allem Respekt muss in Rechnung gestellt werden, dass Juden ihr eigenes Selbstverständnis haben. Die Unterschiede können Gegenstand eines fruchtbaren Dialoges werden.

Ein christliches Verständnis des jüdischen Volkes muss notwendigerweise mit dem Alten Testament beginnen. Hier betritt das jüdische Volk als auserwähltes Volk Gottes die geschichtliche Szenerie, und von hier aus muss die Linie durchgezogen werden bis zum Holocaust. Ein christliches Verständnis des Volkes der Juden ist auf die Tatsache gegründet, dass Gott einen ewigen und unwiderruflichen Bund mit Israel geschlossen hat.²⁹ Gebrochen werden konnte dieser Bund nur von Israel, aber niemals von Gott. Könnte Gott diesen Bund widerrufen, dann könnte er auch eines Tages seinen Bund mit den Heiden widerrufen.³⁰ Das muss dann aber heissen, dass alle Katastrophen, die Israel während seiner langen Geschichte hat durchstehen müssen, z.B. Unterwerfung durch die Philister, Zerstörung des Nordreiches, das babylonische Exil, Verfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes, Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens in 66–70 und 132, die mittelalterlichen Progrome, und schliesslich der Holocaust, innerhalb dieses Bundes verstanden werden müssen, und nicht im Widerspruch zu ihm.

Ein christliches Verständnis des Alten Testaments, und damit natürlich auch der Ebed-Jahwe-Lieder in Deuterocesaja, hat die Überzeugung zur Grundlage, dass Christus die Mitte der Schrift ist. Damit muss eine christliche Exegese der Ebed-Jahwe-Lieder per definitionem christologisch sein. Jedoch jede Form einer christologischen Exegese, die nicht die historische Dimension mit dem Fokus auf Israel berücksichtigt, würde mehr Unheil anrichten als Gutes tun. Christologische Exegese hat als legitime Basis die individualistischen und prophetischen Züge des Ebed. Da dieser Knecht weder ein König noch ein Abkomme Davids ist, wäre

²⁹ Gen 17, 7, 13, 19; Ex 31, 16 (vgl. Gen 9, 16).

³⁰ Markus Barth, *Der Jude Jesus* – (A. 7), 40.

eine messianische Auslegung hier fehl am Platze. Vielmehr müssten die Linien zum *munus propheticum* Christi gezogen werden und von Jes 53 herkommend, zum *munus sacerdotale*.

Nicht weniger wichtig wäre die ekklesiologische Interpretation, die die kollektivistische Deutung der Lieder fortsetzen würde. Die Kirche Jesu Christi ist kein Ersatz für den Ebed-Israel der Lieder in seiner prophetischen Sendung zu den Völkern, vielmehr ist es so, dass sie zu dem alttestamentlichen Gottesvolk hinzutritt als Partner. Daher muss unsere Frage an die Juden heute sein, ob sie bereit sind, uns als solchen anzuerkennen. Sollte die Antwort zunächst einmal negativ sein, wäre das zwar schmerzlich, sollte uns aber nach 19 Jahrhunderten verfehlter Beziehungen und im Blick auf die Gräber von 6 Millionen Holocaust-Opfern nicht verwundern. Christliche Ekklesiologie muss heute sagen, dass seit der Gründung der Kirche auf den Namen des Juden Jesus Christus Juden und Christen Prophetengenossen oder prophetische Amtsbrüder sind, die von dem gleichen Gott in die Welt gesandt sind. Auf diesem Hintergrund wäre christliche Judenpolemik selbstzerstörerisches Pfaffengezänk und christliche Mission zu den Juden ein Widerspruch in sich selbst.³¹ Es war ein tragischer Fehler, dass durch Jahrhunderte hindurch die christliche Kirche ihre Identität in antijüdischen Kategorien bestimmt hat. Der Schock, den der Holocaust verursacht hat, muss zu einer theologischen Neubesinnung führen, in der Juden und Christen zusammen als Gottes Volk auf Erden ihre Identität gegenüber einer säkularen, gottlosen Welt definieren. Hier verlangt der alte Auftrag an den Ebed in Deuterocesaja, den *mišpāt* Gottes den Heiden bekannt zu machen, eine relevante Neubesinnung. War es nur eine geschichtliche Zufälligkeit, oder selbst das noch nicht einmal, dass gerade in den Monaten, als die Ungeheuerlichkeiten von Auschwitz bekannt wurden, die Atombombe in Hiroshima fiel? Seitdem muss die Menschheit unter der Drohung der Atombombe leben. Wird es hier nicht angedeutet für jeden, der sehen kann, wo der vornehmste Bereich ist, in dem die hilflose Welt Anleitung vom Worte Gottes braucht?

Demgegenüber ist der Streit zwischen Juden und Christen um die Gottessohnschaft Jesu, so schmerzlich er auch immer ist, nur eine interne Angelegenheit des Gottesvolkes. Damit hat sich bekanntlich schon der Apostel Paulus herumgeschlagen, aber es blieb der Alten Kirche vorbehalten, diesen Streit zu wütendem Hass zu eskalieren. Jede Form der Fortsetzung wäre heute ekklesiologischer Selbstmord, denn das Volk Gottes

³¹ Ausführliche Diskussion bei Karl Barth, KD IV/3, 1005 ff.

als «Reich, das mit sich selbst uneins ist» (Mt 12,25), würde gegenüber der gottlosen Welt keinerlei Glaubwürdigkeit haben.

Es konnte gezeigt werden, dass die kollektivistische Deutung das Schicksal des Ebed-Israel auf seiner *via dolorosa* in der persönlichen Erfahrung des Deuterocesaja vorgebildet sah. Hier ist der Punkt, wo Christen ihre christologische und ekklesiologische Deutung zusammenkommen sehen. Es ist deutlich, dass der Weg der Kirche Christi in ihrer Mission an die Welt als ein Leidensweg vorgezeichnet ist. Doch demgegenüber muss mit aller Ernsthaftigkeit gefragt werden: Was bedeutet es, wenn heute die Kirche in unserer westlichen Welt nicht mehr leidet? Soll das heissen, dass das biblische Modell nicht länger gilt? Oder könnte das bedeuten, dass statt die Welt mit dem *mišpāt* Gottes zu konfrontieren die Ebed-Kirche den Weg des Kompromisses und der Akkommodation gewählt hätte?

Der Prophet Deuterocesaja hatte den Widerstand seiner eigenen Volksgenossen zu erdulden, d. h. die Opposition des Volkes Gottes. Im Kontext der ekklesiologischen Exegese ist das mehr als nur eine historische Tatsache. Im Lichte des Kreuzes Christi haben Christen keinen Grund, für die Kreuzigung Jesu die Juden verantwortlich zu machen. Vielmehr sollte von hier aus allen Ernstes eine Frage an die Kirche und ihre Theologen gehört werden: Wo kreuzigen sie heute Jesus Christus? Es mag seltsam klingen im Blick auf eine lange und beklagenswerte christliche Tradition, aber die Kreuzigung Jesu trennt nicht die Juden von den Christen, sondern sie bindet sie zusammen.

Es wird immer deutlicher, dass ein volles Verständnis der Kirche Jesu Christi und ihrer Ekklesiologie nicht möglich ist ohne eine volle Würdigung der Rolle des jüdischen Volkes. Wenn eine Christologie nicht ernst nimmt, dass Jesus ein Jude war, muss sie notwendigerweise doketisch werden; aber auch einer Ekklesiologie, die die Juden als Mitgenossen im Bunde Gottes übersieht, werden immer doketische Tendenzen anhaften, und eine Kirchengeschichte, die nicht die Geschichte des jüdischen Volkes und das Verhältnis der Kirche zu ihm miteinbeschliesst, bleibt unvollständig.

«Die Kirche repräsentiert zusammen mit den Juden das eine Volk Gottes auf Erden.»³² Das ist ein theologischer Lehrsatz, der seine alttestamentliche Grundlage in den Ebed-Jahwe-Liedern des Deuterocesaja hat. Wenn das richtig ist, dann muss aber auch alles, was mit dem jüdischen Volk in unserer Welt geschieht, eine theologische Dimension haben, und deshalb ist die Kirche wesentlich daran interessiert. Irgendwie ist die

³² Markus Barth, *Der Jude Jesus* – (A. 7), 41.

Kirche immer mitbeteiligt. Gibt man das zu, ist der Zugang zum christlichen Verständnis des Holocaust gefunden. Es ist nicht genug, als direkt nicht beteiligter Zuschauer seiner Entrüstung Ausdruck zu geben und von Zeit zu Zeit der armen Opfer zu gedenken. Die Kirche selbst war mittendrin. Mit ihrer langen anti-jüdischen Tradition war sie beteiligt auf der Seite der Schuldigen. Durch ihr Versäumnis, in ihrer Lehre und Predigt die Juden mit in die *communio* des Volkes Gottes einzuschliessen, waren die Juden den säkularen Philosophien und Ideologien überlassen, die nach der Aufnahme von antisemitischen Vorurteilen das geistige Klima für den Holocaust geschaffen haben. Die Kirche war aber auch dabei auf der anderen Seite der Lagerzäune, wo gelitten und gestorben wurde. Wenn ein Teil des Gottesvolkes leidet, leidet der andere auch. Darüber hinaus war die Kirche dabei wegen ihrer *communio* mit dem Juden Jesus von Nazareth, zu dem sie sich als dem Sohn Gottes bekennt. Wenn er in dieser Welt unter dem Aufruhr menschlicher Sünde leidet, dann leidet das Volk Gottes in seiner Gesamtheit mit.

Damit ist das Ende der exegetischen Erwägungen über die Lieder vom Gottesknecht bei Deuterocesaja erreicht. Hat man einmal begonnen, diesen Weg des Ineinander von individualistischer und kollektivistischer Interpretation und ihrer Anwendung auf Christen und Juden als dem einen Volk Gottes zu gehen, erheben sich weitere Fragen: Was sagt die christliche Theologie heute über das Konzept von einem Heiligen Land, ohne das jüdische Denken nicht verstanden werden kann? Diese Frage ist heute allerdings erheblich schwieriger geworden durch die Existenz eines jüdischen Staates in Palästina. Es ist also in diesem Zusammenhang weiterzufragen: Was sagt die christliche Theologie heute zu dem Phänomen eines jüdischen Staates, der für sich den alttestamentlichen Namen Israel in Anspruch nimmt? Diese Fragen müssen gestellt werden, aber eine Diskussion ginge weit über den Rahmen einer Betrachtung der Lieder vom Gottesknecht hinaus. Das müsste in einem weiteren Aufsatz geschehen.

A Personal Afterthought

Diese englische Formulierung ist gewählt als eine Bitte an den Leser, nicht zu vergessen, dass der vorstehende Artikel und diese Worte hier in den Vereinigten Staaten geschrieben sind. Von hier aus sieht man viele Dinge anders, auch unser theologisches Gespräch über die Juden und mit den Juden. Es war ein unglücklicher Umstand, dass ich die Juli/Sept.-Nummer von *Kerygma* und *Dogma*, 1981, erst nach Fertigstellung meines Artikels erhielt. Oder war es ein glücklicher Umstand, dass das Heft noch so rechtzeitig auf meinen Schreibtisch kam, dass ich meinem Artikel eine kleine Reaktion anfügen kann?

Was es auch immer war, beim Lesen dieser Artikel, die alle eine kritische Antwort zu dem

Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Jan. 1980 «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» darstellen; wurde mir klar, wie unwissend ich war über das, was in diesem Zusammenhang heute in Deutschland gesagt und geschrieben wird. Ich kannte das Dokument aus dem Rheinland, das in englischer Übersetzung hier übrigens die Runde macht, aber ich war uninformiert über die recht pointierten Gegenstimmen. Nicht alles, was drüben gedruckt wird, kommt eben schnell genug über den Ozean.

Ich muss ehrlich gestehen, die Stimmen, die sich da in KuD äussern, haben mich sehr betroffen gemacht. Sie scheinen aus einer anderen Welt, im wahrsten Sinne des Wortes, aus der Alten Welt zu kommen. Hier ist nicht der Ort, in eine wissenschaftliche Diskussion über den Inhalt einzutreten. Ich frage mich auch, ob das angesichts dessen, was dort an einigen Stellen gesagt wird, möglich ist. Die Voraussetzungen sind zu verschieden. Daher beschränke ich mich auf einige persönliche Bemerkungen.

Hier finde ich 5 theologische Diskussionen deutscher Kollegen über die Juden, und meine spontane Reaktion ist: Da redet man gelehrt über die Juden, aber redet man denn nie mit den Juden? War Hitlers Endlösung so erfolgreich, dass biblische Theologen in Deutschland heute nur noch so über die Juden schreiben können wie z. B. über die alten Hyksos oder Hethiter? Auf der einen Seite wird die Notwendigkeit eines Gespräches mit den Juden ja gar nicht geleugnet (besonders bei Gunneweg), aber dann heisst es bei Franz Hesse «kurz und bündig»: «Ein besonderes Heil für Israel, auch für das Judentum unserer Tage, am Evangelium von Jesus Christus vorbei gibt es nicht» (197). Und dann wird wiederholt, was seit den alten Kirchenvätern immer wieder gesagt worden ist: «Vielmehr stehen diejenigen, die Christus nicht angehören – und das sind Juden und Heiden! –, denen gegenüber, die Christus angehören, ob sie nun aus den Juden oder aus den Heiden stammen.»

Angesichts dessen muss ich wirklich fragen: Wie kann man denn unter dieser Voraussetzung noch ein Gespräch führen? Da wird der Partner doch schon mundtot gemacht, bevor er überhaupt Platz genommen hat. Aber hinsetzen muss er sich doch, denn er soll ja schliesslich ein Zeugnis vernehmen, d. h. doch, er soll angepredigt werden wie die paar Leutchen, die am Sonntagmorgen in der Kirche sitzen. Übertragen wir das doch einmal in die Wirklichkeit: Ich kann mir keinen meiner jüdischen Freunde vorstellen, der unter diesen Umständen zu Franz Hesse kommen würde, um seinem Zeugnis zu lauschen. Wäre das die notorische jüdische Verstocktheit, von der Luther so viel gesprochen hat?

Ich glaube kaum. Die Wirklichkeit ist anders, und diese Wirklichkeit findet man wohl besser hier in den USA, wo ich als Theologieprofessor ständig damit rechnen muss, dass in meinem alttestamentlichen Seminar ein Rabbi sitzt; wo ein Häuserblock vom Seminary entfernt eine grosse Synagoge steht, wo sich zu den Gottesdiensten regelmässig eine Gemeinde versammelt, die so zahlreich ist, dass der deutsche Pfarrer vor Neid erblassen möchte. Das ist aber noch nicht alles. Was würden z. B. meine deutschen Kollegen von KuD in einem Vortrag zu einer Konferenz von Rabbis sagen? Wie würden sie zu einer Versammlung von Juden sprechen, die Auschwitz überlebt haben? Diese Fragen kommen aus meiner amerikanischen Erfahrung. Man braucht derartige Einladungen ja gar nicht erst anzunehmen. Ich will es ehrlich zugeben, das habe ich zunächst ernsthaft erwogen. Aber es geht nicht. Wie kann man denn «nein» sagen, wenn man Englisch mit einem deutschen Akzent spricht? Das wäre ja auch eine Demonstration.

Ich glaube, dass meine Kollegen von KuD so handeln würden, wie ich es tat und noch immer tue: annehmen, hingehen und mit tiefer Unsicherheit und Beklemmung einen Vortrag halten. «Holocaust-Trauma»? Wer auch immer diesen Ausdruck geprägt hat, ich mag ihn, wegen der Grundbedeutung des Wortes, «Verwundung». Wer als Deutscher heute in Amerika

lebt und hier am geistigen Leben teilnimmt, sollte nie vergessen, dass auch heute noch das Wort «deutsch» durch den Holocaust «verwundet» ist. «Deutsch» erinnert nicht nur an Bach, Goethe, Sauerbraten, Beethoven und Mercedes Benz, sondern auch an den Holocaust. Und wer als deutscher akademischer (theologischer) Lehrer hier in den verschiedensten Auditorien zu sprechen hat, würde Versteck spielen, wenn er den Holocaust ständig ausklammern wollte. «Holocaust-Trauma»? In meiner Rolle hier bin ich «verwundet», und ich müsste mich sogar schämen, würde ich nicht zugeben, dass die 6 Mill. Opfer den Panzer meiner theologischen Gelehrsamkeit, Wissenschaftlichkeit und all das, was wir uns sonst noch gerne zur Abschirmung umhängen, durchstossen haben und unter die Haut gehen.

Das heisst für mich, in meiner ständigen Begegnung mit den Juden ist das Problem Holocaust nicht eine Sache der Vergangenheit, über die man heute gelehrte Abhandlungen schreibt, sondern lebendige Gegenwart. Bevor ich diese Erfahrung machen musste, hätte ich vielleicht auch noch so «kurz und bündig» urteilen können wie Franz Hesse und die anderen. Aber in der Konfrontierung mit der Realität wurden traditionelle Theologie und christliche Selbstsicherheit, allein die Wahrheit zu haben, einfach von dem Konzeptpapier meiner Vorträge gefegt. Alte Fragen mussten neu gestellt werden, neue mussten hinzukommen, traditionelle Lehrsätze mussten korrigiert werden, und das Ergebnis ist eine neue Theologie nach dem Holocaust. Wenn das auch nicht in den Kontext der Zitate des Herrn Kollegen Slenczka passt, die er dem KuD-Heft als Vorwort mitgegeben hat, stört mich das wenig. Anders könnte man hier als christlicher Theologe, der versucht, seine Mitmenschen, denen er hier begegnet, ernst zu nehmen, und der seine Vergangenheit nicht verleugnet, auch nicht überleben. Ohnehin weiss ja jeder, wie leicht sich eine andere Reihe von Zitaten aus Schrift und Tradition zusammenstellen liesse, die direkt auf eine neue Theologie nach dem Holocaust hinweist.

Die Frage kann einfach nicht mehr so gestellt werden: Wer ist im Recht, wer hat die Wahrheit, das Christentum oder das Judentum? Aus KuD habe ich gelernt, dass Christen heute noch immer erwarten, dass die Juden auf unser Zeugnis hören. Aber wann fangen wir denn endlich einmal an, auf das Zeugnis der Juden zu hören? In meinen zahlreichen Begegnungen mit Juden, in Diskussionen mit Überlebenden von Auschwitz, mit den prächtigen Studenten an der University of Judaism in Los Angeles, in jüdischen Gottesdiensten, in Gesprächen mit jüdischen Doktoranden, oder erst kürzlich in einer langen Nachtsitzung mit «Onkel Herschel», einem orthodoxen Rabbi, habe ich das jüdische Zeugnis gehört, dass gläubige Juden auf ihre Weise die Wirklichkeit Gottes erfahren haben und immer wieder erfahren. Wenn es wirklich nur einen Gott gibt, muss das der sein, den wir als Vater Jesu Christi kennen. Angesichts dessen muss wohl die christliche Theologie ihren Ausschliesslichkeits-Anspruch aufgeben. Ein Jude ist eben kein Heide, und auf Grund dieser Erfahrung habe ich meine Aktivität ändern müssen. Anstatt vor den Juden zu bezeugen, befrage ich lieber meine dogmatische Tradition und exegeiere noch einmal die Bibel.

Vielleicht wird man mir nun in Anlehnung an Eberhard Bethges selbstkritische Fragen vorhalten: Damit regiert also die Erfahrung den Text? Ich würde sagen: Nicht den Text, aber meine Fragestellung und das, was ich im Text entdeckte. Dadurch wird meine Theologie relevant. Aber wie ist es denn bei den Exegeten in KuD? Regiert dort nicht die Tradition? Ist dort die Tradition vielleicht so stark, dass eine menschliche Erfahrung mit den Juden nicht mehr möglich ist? Vielleicht ist das der Grund, weshalb dort alles so abstrakt und steril klingt.

Diese Tradition, die selbst durch 6 Mill. tote Juden bisher nicht erschüttert ist, führt den Kollegen Franz Hesse zu der schroffen Feststellung: «Wer allein das Alte Testament hat, der hat keineswegs die Wahrheit» (188). Das erinnert natürlich an Lessings Ring-Parabel. Doch haben sich die Zeiten geändert. Wir leben nicht mehr in der Beschaulichkeit des hübschen

Wolfenbüttel. Angesichts der atomaren Bedrohung, der sich unsere Welt heute gegenüber sieht, haben wir einfach keine Zeit mehr für Streitereien wie die Brüder bei Lessing, die schliesslich zum Richter gingen. In unserer heutigen Zeit, wo die Zukunft der Menschheit auf dem Spiele steht, ist das christliche Zeugnis an die Juden irrelevant geworden. Das Zeugnis muss vor der ratlosen Welt abgelegt werden, vom Worte Gottes her, nach dem es einen besseren Weg zum Frieden gibt als das Rasseln mit Atombomben. Dieses Wort haben die Juden ebensogut wie wir Christen, also sind beide zusammen herausgefordert. Das Buch von Samuel Pizar, *Of Blood and Hope* (Boston: Little, Brown, 1979), soll ein Bestseller in Europa sein. Dort schreibt Pizar in eindrucksvoller Weise:

Everything seems poised for the apocalypse. It is as if an Auschwitz fever has taken hold of mankind, pushing it irresistibly toward the precipice, an Auschwitz ideology, characterized by the rapid devaluation of the ultimate human right – the right to life. The combination of high technology and high brutality, which I had seen practiced on a pilot scale not long ago, shows that man is quite capable of resorting to both the ideological premises and the scientific means for wholesale annihilation (262 f.).

Angesichts dieser Wirklichkeit sind Juden heute willig, den Weg des Zeugnisses zu gehen. In einer presbyterianischen Kirche in Pittsburg hörte ich Rabbi Mark Tannenbaum vom American Jewish Committee sagen: Geben wir uns doch nicht der Illusion hin, der Holocaust sei passiert. Er findet heute überall statt, und weit Schlimmeres muss kommen, wenn wir uns nicht schleunigst auf unser «Judeo-Christian»-Erbe besinnen. – Soll ich angesichts dieser Herausforderung erst einmal anfangen, dem Rabbi Christus zu bezeugen? Das scheinen doch meine Kollegen von KuD zu erwarten. Wir haben einfach keine Zeit mehr zu verlieren. Das sieht man vielleicht hier in den USA besser als in dem spiegelblanken Deutschland. Unsere Städte, das Verkehrswesen, die Fabrikanlagen, die Häfen usw. verkommen; Zuschüsse für die Armen, die Alten, Universitäten, Wissenschaften und Studenten werden gekürzt, weil alles in die Rüstung geht. Das ist der Kairos, und unter diesem Druck habe ich oben in meinem Artikel den Ausdruck «Pfaffengezänk» gebraucht. Dafür muss ich mich jetzt entschuldigen. Nachdem ich KuD gesehen habe, weiss ich, dass es Kollegen gibt, die ihn auf sich beziehen könnten. Unter dem Eindruck der Stimmen von S. Pizar, M. Tannenbaum und vieler anderer habe ich gelernt, das christlich-jüdische Gespräch und den bedrohlichen Zustand der heutigen Welt nicht mehr als getrennte Probleme zu sehen. Das Volk Gottes auf Erden hat die Wahrheit zu bezeugen.

Wenn wir uns erst einmal hier im Grundsätzlichen einig wären, könnten wir auch mit der Diskussion über die Teilfragen beginnen, z. B. der Staat Israel (Gunnewegs Artikel gibt uns in der Tat einen guten «starting-point»). Persönlich habe ich auch Schwierigkeiten mit Menahem Begin (Hesse 189), wie übrigens viele meiner jüdischen Freunde auch. Ich sehe hier auch mit Hesse mehr die Hand eines sündigen Menschen als die Hand Gottes. Aber bevor wir den Stab über Begin brechen, sollten wir versuchen, ihn zu verstehen. Er und diejenigen, die ihm folgen, sind doch auch nur Produkte des Holocaust. Wie Franz Hesse ihn abzuurteilen scheint, erinnert mich an unseren Rassenkonflikt hier. Erst hat man die Schwarzen unterdrückt und benachteiligt, und dann wirft man ihnen vor, dass sie arm und ungebildet sind.

Ich breche hier ab. Dieser «personal afterthought» aus der Neuen Welt ist schon zu lang geworden. Ich wollte nicht wissenschaftlich argumentieren. Wir müssen doch auch einmal menschlich argumentieren dürfen. Die 6 Mill. Toten des Holocaust schienen mir der richtige Anlass dafür zu sein. Sie können uns daran erinnern, dass es bei unseren wissenschaftlichen Diskussionen als Theologen immer auch um richtige Menschen geht, die uns leider zu oft hinter dem Nebel unserer Gelehrsamkeit abhandeln kommen.

H. Eberhard von Waldow, Pittsburgh