

Israel in Barths Erwählungslehre

Zur Auslegung von Römer 9-11 in *KD* II/2, §34

*Heiko Haumann, dem Basler Freund und Kollegen, zum
sechzigsten Geburtstag in Dankbarkeit*

I. Einleitung

Die folgenden Ausführungen¹ werden sich vor allem mit Karl Barths Auslegung von Römer 9-11 im Kontext der Erwählungslehre in *KD* II/2, näherhin also mit dem Pettdruck im §34², und gelegentlich der zeitgleich entstandenen "Kurzen Erklärung des Römerbriefes"³ beschäftigen. Das, was Marquardt⁴ und Klappert die "Israellehre"⁵ Barths und was Busch genauer als die "Israel-Kirche-Lehre"⁶ bezeichnet hat, soll nur am Rande betrachtet werden. Mich interessiert der *Exeget* Barth, näherhin der Schriftausleger des Schriftauslegers Paulus in Römer 9-11. Denn das ist ja die eigentümliche, nirgendwo sonst bei Paulus in dieser Dichte anzutreffende Signatur dieser Kapitel, dass sie ihrerseits Schriftdeutung sind oder, besser gesagt: Deutung der als Endzeit begriffenen eigenen Gegenwart mit und aus der Schrift. Die Schrift nämlich ist für Paulus (auch) das, was aufgeschrieben wurde für die Endzeit, zur Ermahnung wie zur Belehrung der endzeitlichen Gemeinde dienend. Sie ist ein Evangelium vom Evangelium (vgl. Röm. 1,2) und sie stellt *typoi*, Vorbilder, aus der Geschichte Israels zur Verfügung, mit denen ins Chaos der Ereignisse der endzeitlichen Gegenwart die göttliche Ordnung und der göttliche Sinn gebracht wird. Sie orientiert über die Weisheit der Wege Gottes im Blick auf deren Ende in der Erlösung, der *sôtêriā*. Barth notiert deshalb mit Recht, dass in Röm. 9-11 "der Schriftbeweis sozusagen Alles ist" (*KD* II/2, 284).

In der "Kurzen Erklärung" sagt er jedoch, es geht Paulus um die "Frage der rechten Auslegung des Alten Testaments" (*KE*, 11). Doch Paulus streitet nicht um die richtige Auslegung im Unterschied zur falschen, sondern er legt Gegenwartserfahrungen mit der Schrift als der *móρφosis tês gnôseôs kai tês alêtheías* (Röm. 2, 20 bezogen auf die Tora), also mittels des Inbegriffs des Wissens und der Wahrheit,

¹ Vorgetragen habe ich sie im Sommer 2004 auf der Karl-Barth-Tagung (Leuenberg). Die Zeitschrift "Kirche und Israel" (*KuI*) wird ebenfalls eine Version des Vortrags dokumentieren.

² Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Zweiter Band: Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband, 4. Aufl. Zollikon-Zürich 1959 (zitiert als *KD* II/2).

³ Vgl. Karl Barth, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München 1956 (im Folgenden abgekürzt: *KE*).

⁴ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.

⁵ Vgl. Berthold Klappert, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths* (TEH NF 207), München 1980.

⁶ Vgl. Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn 1996.

aus. Dieser Sinn kann für Paulus nicht zuletzt ein in der Schrift verborgenes "Mysterium" sein, das er dann, wie noch an Röm. 11,25ff. zu zeigen sein wird, enthüllt.

Barths Auslegung des Paulustextes nimmt ihn, um in einer ernsten Zeit ein "Geländer" zur theologischen Orientierung in den Wirren der Verfolgung und des Krieges und den Debatten darüber zu haben, und zwar für ihn vor allem im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Israel. Eberhard Busch hat darauf hingewiesen und an Vorträgen Barths aus jener Zeit belegt, dass für Barth nämlich unverhältnismäßig viel wichtiger noch als die "Kriegsfrage" die "Judenfrage" war. Sie ist "das eigentliche, das brennende Zeichen"⁷, sagt Barth, der "Schlüssel"⁸, kommentiert Busch. Es ist gleichwohl seine Auslegung von Röm. 9-11 darum keine Deutung der Zeitgeschichte in geschichtsphilosophischer oder -theologischer Manier. Es ist eine mächtige, biblisch begründete theologische Artikulation des Verhältnisses der Kirche zu Israel und zugleich eine Ermahnung zur Solidarität mit dem jüdischen Volk, mit den Christen jüdischer Herkunft und dem Judentum. Deshalb muss ich hier zunächst über alles, was ich auch kritisch oder anders zu sagen vorhabe, dies stellen, dass Barth in einer Zeit monströser Verfolgung und auch christlich-theologisch gehässigster Herabsetzung der Juden als Dogmatiker und Exeget herausragt. Er ist es, der mit seiner Exegese die Kapitel Röm. 9-11 gewissermaßen wieder entdeckt und nicht nur als integralen, sondern theologisch unverzichtbaren Bestandteil des Römerbriefes rehabilitiert hat. Sein gelegentlicher exegetischer Gesprächspartner Hans Lietzmann⁹ fällt dagegen deutlich ab, nicht zuletzt dadurch, dass er die theologische Dignität der drei Römerbriefkapitel in Zweifel zieht. Aber auch andere Exegesen, etwa die wenig später erschienene Auslegung von Barths neutestamentlichem Kollegen Karl-Ludwig Schmidt¹⁰, haben nicht die theologisch-exegetische Bedeutung. Erst später erscheint der Römerbriefkommentar des Berner Christkatholiken Ernst Gaugler in "Prophezei"¹¹, ein wenig beachtetes, aber wichtiges Werk.¹²

Barths exegetisch-theologische Orientierung im christlich-jüdischen Verhältnis auf biblischem Grund hat nicht nur schändlicher theologischer und kirchlicher Komplizenschaft mit den Mördern, nicht nur dem Mitläufertum und dem Indifferen-

⁷ Karl Barth, "Erklärung von Markus 13 (eine Nachschrift)", in: *In Extremis* 6-8 (1939) 138-154, hier: 153 (zitiert nach E. Busch, "Unter dem Bogen", 444).

⁸ Busch, ebd.

⁹ Hans Lietzmann, *An die Römer* (HNT 8), Tübingen 4. Aufl. 1933.

¹⁰ Karl-Ludwig Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes*, ThSt(B) 13, Zollikon-Zürich 1943.

¹¹ Ernst Gaugler, *Der Brief an die Römer*, Zürich, 1. Teil 1945, 2. Teil 1952.

¹² Barth kennt offenbar auch nicht den wichtigen Aufsatz von Gottlob Schrenk von 1933 ("Der Römerbrief als Missionsdokument", in: *FS E.F.K. Müller* 1933, 39-72). Er sah im Römerbrief ein "Missionsdokument" des Paulus: An der Wende vom Osten zum Westen und besorgt um die "Einheit der zwiegestaltigen Christenheit", legt Paulus einen "missionarischen Rechenschaftsbericht seiner Gesamtaufassung der Botschaft" ab, ein "Testament am Wendepunkt seines Arbeitslebens" (1933, 40). Hauptsächlich an Heidenchristen adressiert, "geht durch den ganzen Brief hindurch die Abwehr des Antisemitismus und Antinomismus, der heidenchristlichen Überheblichkeit, der libertinistischen Gefahr" (43)! Doch nimmt Paulus nicht nur eine "judenchristliche Minorität gegen den Terror (!) einer heidenchristlichen Majorität" (ebd.) in Schutz, sondern kämpft auch gegen Judaisten. "Aber mehr als der Judaist, ist, aufs Ganze gesehen, der heidenchristliche Dünkel mit seiner Verachtung des Gesetzes, der jüdischen Berufung und Eigenart – der bekämpfte Gegner" (ebd.).

tismus in Deutschland etwas Entscheidendes entgegengestellt, sondern sie hebt sich auch in der heftigen Schweizer Theologen-Debatte, zumal im "Hilfswerk", deutlich ab,¹³ und zwar einerseits von den judenmissionarischen Obsessionen etwa eines Wilhelm Vischer¹⁴ und andererseits von denen, die eine krude Verwerfungslehre im Blick auf Israel bzw. das Judentum vertraten. Unter letzteren konnte etwa Walter Zimmerli zeitgleich mit *KD II/2* den grausigen Satz schreiben, dass "das tausendfache Sterben des jüdischen Volkes ... wohl die eindrucklichste Predigt der Tatsache (ist)", dass sich "Leben und Tod" am Christusglauben entscheide.¹⁵ Ein grausiger, aber auch ein törichter Satz. Denn bekanntlich hat auch die Taufe nicht letztlich vor der Ermordung retten können.

Barths Auslegung wendet sich hingegen zentral gegen "das Argument des christlichen Antisemitismus bis auf diesen Tag", das er so beschreibt:

"Die Juden haben Jesus Christus gekreuzigt. Damit hat dieses Volk aufgehört, das heilige Volk Gottes zu sein. An seine Stelle ist nun das Volk der Christen aus Juden und Heiden getreten. Die Kirche ist die geschichtliche Ablösung Israels. Israel als solches ist mit der Begründung und Existenz der Kirche zur vergangenen Größe geworden. Und von jenen Widerspenstigen, die in Vergangenheit und Gegenwart Israels Mehrheit bilden, ist nur noch dies zu sagen, dass sie draußen, dass sie von Gott verlassen sind" (*KD II/2*, 319f).

Grundlegend für die Kritik an dieser Position ist darum Barths Entscheidung, die Erwählungslehre hinsichtlich der "Erwählung der Gemeinde" so zu formulieren, dass es diese "Gemeinde Gottes" nur in einer Doppelgestalt, eben unterschieden und getrennt als Israel und als Kirche, gibt, aber über beiden sich der "Bogen des einen Bundes wölbt" (*KD II/2*, 220). Freilich ist für ihn die Kirche die vollkommene Gestalt der Gemeinde Gottes. Doch will er den Juden eine Zukunft offen halten, und zwar in der Kirche, weil sie Ziel und Krönung der bleibenden Erwählung Israels darstellt. Es geht ihm also in der Tat um "Israel und die Kirche". Die Unterscheidung von Judentum und Christentum ist für Barth hingegen "obskur", denn es wären damit "zwei aufeinander folgende getrennte Religionen und Welten" (*KD II/2*, 323) – wie wenn sie nicht beide auch gleichzeitig existierten – bezeichnet, welche Unterscheidung den Glauben an den erwählenden Gott und damit die Treue zur Erwählung, die Kirche und Israel umfasst, verraten müsste. Barth will als Theologe und Exeget, wie er es versteht, und nicht als distanzierter Religionswissenschaftler oder Christentumshistoriker o.ä. reden.

Barth hat uns trotz aller noch auszuführenden Kritik ermöglicht, an etwas anzuknüpfen, das Kirche und Theologie den Weg aus der Judenfeindschaft weist. Und er hat dabei eben auch als Ausleger der Heiligen Schrift, der an ihr gelernt und mit ihr gelehrt hat, ernst genommen zu werden. Doch gibt es, wie auch Marquardt und

¹³ Vgl. dazu vor allem E. Busch, "Unter dem Bogen", 359ff.

¹⁴ Vgl. Ekkehard W. Stegemann, "Vom Unverständnis eines Wohlmeinenden. Der reformierte Theologe Wilhelm Vischer und sein Verhältnis zum Judentum während der Zeit des Nationalsozialismus", in: Aram Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, Zürich 1998, 501-520.

¹⁵ Vgl. Walter Zimmerli, "Die Juden", in: *Der Grundriss. Schweizerische Reformierte Monatsschrift* 4 (1942) 225-240, hier 239.

Klappert auf ihre Weise notiert haben, in diesem Aufbruch selbst gravierend retardierende Momente, zumal, wie ich meine und noch darlegen werde, ein dann doch gewisses Verhaftetsein in grundlegenden antijüdischen Stereotypen und auch in Elementen eines negativen Mythos des Christentums vom Judentum, mithin ein Verhaftetsein in einer christlichen Religions- und Kulturgeschichte, die eben in sich eine Feindschaft gegen alles Jüdische ausgebildet und aus sich herausgesetzt hat. Gerade in der Differenz, die seine Auslegung, und zwar evidentermaßen zum Interpretandum darstellt, sind bei Barth Transpositionen semantischer Koordinaten des paulinischen Textes festzustellen, die dessen Argumentationsgefälle merklich verschieben. Insgesamt wird meine Kritik ausführen, dass Barth den apokalyptischen Horizont der Argumentation des Paulus im Römerbrief, aber speziell auch in Röm. 9-11 unterschätzt und damit die paulinische soteriologische Perspektive auf das Handeln Gottes an der Menschheit gewissermaßen ekklesiologisch verengt. Es geht aber in Röm. 9-11 nicht um die "Judenfrage" und nur, wenn auch marginal, paränetisch um das Verhältnis der "Kirche", d.h. der römischen Gemeinden aus den Völkern, zu Israel. Als integraler Bestandteil des Corpus' des Römerbriefes setzen diese Kapitel vielmehr hauptsächlich den Schlusspunkt der Darstellung des Evangeliums, das in der Gegenwart als Gottesmacht zur endzeitlichen Rettung der dem Untergang geweihten Menschheit erklingt (Röm. 1,16-18).

In der Bilanzsituation, in der sich Paulus zur Zeit der Abfassung befindet, nämlich beim Abschied von den missionarischen Aktivitäten im Osten und auf dem Weg über Jerusalem nach Rom und von dort zu missionarischen Aktivitäten in Spanien, wird das Evangelium als machtvolle endzeitliche Rettung für jeden Glaubenden ohne Unterschied, aber besonders angemessen für den Juden/Judäer (Röm. 1,16) dargelegt und zugleich als Inkraftsetzung des erwählenden Handelns Gottes in der Geschichte seines Volkes entfaltet. Der zugrundeliegende Gedanke ist, dass die endzeitliche Vereinigung der beiden Teile der Menschheit, Juden und Hellenen bzw. Israel und Völker, sowohl in der Enthüllung ihrer Konvergenz in der Sünde und damit ihres verdienten Untergangs als auch in der ihrer gnadenweisen Rettung vor dem drohenden Endgericht durch die sühnende Intervention des Gottessohnes im Evangelium in Erscheinung getreten ist. Dies ist in der Tora und in den Propheten bezeugt und in der Dynamik des geschichtlichen Handelns des Gotteswortes in Berufung und Nichtberufung (Paulus gebraucht den Gegenbegriff "Verwerfung" nur in Röm. 11,1ff., weist ihn hier aber gerade als nicht zutreffend ab) vorbereitet und setzt sich in der Gegenwart fort, nun freilich in einer Berufung aus den Juden/Judäern und aus den Völkern (Röm. 9,24). Dementsprechend wird die aus der Perspektive des In-Erscheinungtretens der rettenden Macht Gottes mit dem Evangelium festzustellende Situation der missionspraktischen Asymmetrie hinsichtlich der Israeliten, denen das Evangelium durch ihre Erwählung und charismatische Begabung, durch ihre besondere Gottesnähe in der ihnen gehörenden Sohnschaft zumal, speziell angemessen ist, in Röm. 9-11 transzendiert in eine grundlegende Lehre über das Handeln Gottes an der Menschheit in der Vergangenheit und in der Gegenwart mit dem Zweck ihrer Vereinigung in der Erlösung am Ende. Kern dieser Logik ist für Paulus das für die

Endzeit in der Schrift bezeugte Berufen aus den Juden/Judäern und den Völkern und das doppelte Handeln Gottes an den Israeliten, und zwar beides zugunsten der Ankunft der Vollzahl der Völker und ganz Israels in dieser Erlösung.¹⁶

Was nun meine Kritik anlangt, so stimme ich methodologisch Eberhard Busch zu, der zu Barth-Kritikern gesagt hat, dass eine Kritik seiner Israellehre eine Kritik auch seiner Exegese sein müsste.¹⁷ Nur meine ich auch einführen zu müssen, dass wir letztlich wie Barth selbst in *KD* II/2 es im Verhältnis von seinen dogmatisch-lehrhaften zu seinen exegetischen Ausführungen gesagt hat, unser heutiges Lehren über das Verhältnis von Kirche und Israel nicht so ordnen sollten, dass alles, was wir zu sagen haben, so zu verstehen ist, dass wir nur der Schrift als "Beleg aller unserer eigenen Sätze" folgen, und dass nicht alles, was wir sagen, aus deren Texten kommen kann (*KD* II/2, 222). Da ist denn auch Barth als Nicht-Biblizist ein Vorbild. Denn alles, was wir *sagen*, sagen *wir*, müssen *wir* verantworten. Wir können es auf keine Instanz abschieben, auch nicht auf das Neue Testament, auf das "aber es steht geschrieben". Wie weit man dabei gehen kann, darf oder muss, ist sicher im Einzelnen zu verhandeln und wird vom Einzelnen wohl unterschiedlich beurteilt werden. Ich werde zum Schluss meine Meinung dazu sagen.

II. Barth verschiebt das Ziel der Argumentation von Israels Teilhabe an der endzeitlichen Erlösung zur Teilhabe an der geschichtlichen Kirche

Barth hat in Röm. 9-11 nicht nur eine theologisch-biblische Orientierung in der eigenen Zeit gefunden, er hat vielmehr auch die textpragmatische Ausrichtung des Römerbriefes und insbesondere dieses Kapitel in ihrer Kommunikationssituation insofern getroffen, als sie vom theologisch Grundsätzlichen zur Ermahnung der römischen Christusgläubigen aus den Völkern übergeht. Dementsprechend betont Barth immer wieder die Verbundenheit der Kirche mit Israel, mit ihm als ihrem "Grund", ihrem "Anfang" (*KD* II/2, 224); er betont (mit Paulus) vor allem Israels bleibende Erwählung, er betont die Einheit von Kirche und Israel trotz aller Getrenntheit und Unterschiedenheit. Doch indem Barth die Begrifflichkeit "Kirche und Israel" wählt und einen Oberbegriff "Gemeinde Gottes" (ein Ausdruck, der ja bei Paulus nur der Ehrenname der Gemeinden ist, die Barth unter dem Begriff "Kirche" fasst: *ekklēsia tou theou*) für beide prägt, gibt er einerseits dieser höheren Einheit einen Begriff, verschiebt aber andererseits die argumentative Stossrichtung des Textes dahin, dass unter der Hand anstelle der im Evangelium wirkenden Macht zur *Rettung* oder *Erlösung* die *Kirche* als die vollkommene und vollendete Gestalt der Gemeinde Gottes das Ziel Israels wird. Deshalb stellt er etwas gegenüber, was sich bei Paulus nicht gegenübersteht, nämlich Kirche und Israel bzw. Synagoge und Kir-

¹⁶ Vgl. dazu meine etwas ausführlichere Darstellung des Gedankengangs des Römerbriefes: Ekkehard W. Stegemann, "Israels Rolle im apokalyptischen Weltentwurf des Römerbriefes", in: Ekkehard W. Stegemann und Klaus Wengst (Hg.), *"Eine Grenze hast Du gesetzt". Edna Brocke zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2003, 235-248.

¹⁷ Vgl. E. Busch, "Unter dem Bogen", 420.

che. Für Barth hat nur in der Kirche "die erwählte Gemeinde Gottes ... ihre Vollendung" (*KD II/2*, 223) gefunden, weswegen Israels Ziel, die Vollendung seiner Erwählung, das Eingehen in die Kirche und das Aufgehen in ihr ist, aber dies auch das Ziel der Kirche ist. So ist die Kirche diejenige vollkommene Gestalt der Gemeinde Gottes, die er auch als "wahres Israel" gegen den paulinischen Sprachgebrauch bezeichnen kann, während das Israel, das getrennt von der Kirche ist, "zu wenig Israel" (*KD II/2*, 225), "totes Israel" (*KD II/2*, 226) ist.

Aber auch die Kirche bedarf des Eingehens Israels außerhalb ihrer in sie, um vom provisorischen Status des Glaubens ihrer eigenen Erwählung zum wirklichen Schauen übergehen zu dürfen (vgl. *KD II/2*, 310). Denn die Kirche ist zwar "selbst wohl vollkommen, aber doch erst in vorläufiger Gestalt konstituiert, solange die Synagoge in ihrem Widerstand verharrt, solange es noch ein Israel außerhalb der Kirche gibt" (*KD II/2*, 310). Darum gilt für Israel: "Es will seine eigene Erwählung nicht damit bestätigen, dass es mit der Kirche zusammen und also unter Preisgabe seiner Selbstbehauptung ihr gegenüber in das Bekenntnis zu Jesus als seinem eigenen und verheißenen Messias aufbricht" (*KD II/2*, 225). Darum gilt aber auch für die Kirche, dass sie der dem Christusbekenntnis gegenüber "renitenten Synagoge" die Aufgabe hat, "Israel zum Glauben an Jesus Christus" zu rufen, es aufzufordern, "seiner eigenen Erwählung gehorsam" zu werden, "Busse" zu tun und so zur Kirche zu werden (*KD II/2*, 225). Israel muss sich bekehren, um seiner Erwählung willen und um der vollkommenen Gestalt der Kirche ihren vorläufigen Charakter zu nehmen. Und die Kirche muss darum erkennen, dass sie nur mit Israel zusammen und in ihr ihre Hoffnung erreicht. Sie muss darum "in ihrer Existenz ein einziger Akt von Judenmission ... sein" (*KE*, 172).

So judenmissions-theologisch Barth argumentiert, so deutlich geht Barth jedoch gerade in *KD II/2* zugleich auf Distanz zu besonderen judenmissionarischen Aktivitäten und deren gelegentlichen "Fanatismus". Und er erwähnt, dass von einer speziellen Judenmission bei Paulus "nicht ausdrücklich die Rede ist". Schließlich fügt er auch hinzu, dass nach Paulus die Kirche zwar auf eine missionarische Gewinnung von Juden durch ihre Existenz hinzuwirken habe, aber dass das nur "ein allerdings unentbehrlicher Nebeneffekt sein kann". Denn "nur Christus in der Herrlichkeit seiner Wiederkunft wird die Synagoge bekehren" (*KD II/2*, 312). Das widerspricht deutlich dem, was etwa in seinem Umfeld Wilhelm Vischer gelehrt hat, der umgekehrt alles, auch das Erscheinen des Parusiechristus, von der Bekehrung der Juden abhängig gemacht hat: "Wenn sie die Gnade ergreifen, dann wird der Christus Jesus wiederkommen in Herrlichkeit"¹⁸. Und deshalb hält Vischer die Synagoge für den großen Aufhalter des sichtbaren Kommens des Gottesreichs:

"Was ist eigentlich mit diesen sechzehn Millionen Menschen, diesem seltsamen Fremdkörper, der immer noch da ist, der alle anderen Völker und Reiche überlebt? Was ist mit denen? Sie

¹⁸ Wilhelm Vischer, "Wir Christen und die Juden", in: *Juden – Christen – Judenchristen. Ein Ruf an die Christenheit*, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland, Zürich 1939, 13-29, hier: 28.

hindern offenbar den letzten Frieden, die letzte ruhige, selige Ordnung aller Dinge. Ja, ja, wenn sie glauben, an den Jesus Christus glauben, dann wird er kommen. Vorher nicht."¹⁹

Barth weicht hier also mit Paulus ohne Zweifel von einer klassischen judenmissionarischen Theologie ab, die das Weitergehen des alten Welttheaters zur Schuld der "ungläubigen" Juden erklärt. Doch zugleich bleibt die Kirche bei Paulus nach Barth der Ort, in dem die Vollendung allein erreicht wird, und sei es durch den von Außen eingreifenden Christus als dem großen und endgültigen Judenmissionar. Er bleibt deshalb beim Terminus "Bekehrung". Und er bleibt bei der Erklärung der Juden zu Schuldigen und Sündern, und zwar wegen ihrer Verweigerung des Christusbekenntnisses. Beides ist jedoch, wie ich noch zeigen möchte, kaum der Sinn des paulinischen Textes. Beides bleibt gewissermaßen Bestandteil einer Judenmissionstheologie höherer Ordnung.

Es geht Paulus jedoch um die Teilhabe ganz Israels an der *Erlösung*, also letztlich am Gottesreich (obwohl dieser Begriff bekanntlich selten bei Paulus ist und im Römerbrief nur in 14,17 begegnet, soll er doch hier die Differenz zu Barth klärend eingeführt werden), welches gerade nicht, durch welchen Missionar auch immer, nur mittels Bekehrung und Eingliederung in die Kirche erreichbar ist. Ja, bemerkenswert ist an Röm. 9-11 die Einführung des Mysteriums, dass "ganz Israel", also auch der Teil, den gegenwärtig Gottes Verhärtung trifft, von Gott erlöst wird, und zwar jener Teil auch ohne zum christusgläubigen „Rest“ Israels, ohne zur "Gemeinde Gottes", zur *ekklēsia*, nach Barth also zur "Kirche" vorher zu gehören. Und fern liegt Paulus eine Behaftung Israels mit einer Schuld wegen der, wie Barth es sieht, Verwerfung und Tötung seines Messias und der sündigen Selbstbehauptung gegenüber dem Christusbekenntnis und der Kirche. Ich komme darauf noch ausführlicher zurück.

Barth hat nun auch verkannt, dass Paulus nirgendwo mit dem Ehrennamen "Israel" einen übertragenen Sinn verbindet, der Glaubende aus den Völkern, also ethnische Nichtjuden, einschließt. Besonders frappant, wenn auch damals durchaus üblich, ist das in der Auslegung Barths von "ganz Israel" in Röm. 11,26, worauf ich noch eingehen werde. Und er unterstellt darum auch immer fälschlich als Gegenüber zu Israel "die Kirche", und zwar näherhin auch "die Kirche aus Juden und Heiden". Doch für Paulus existiert nicht "die Kirche aus Juden und Heiden", sondern allein die *Ekklesia* Gottes oder "in Christus", die in Versammlungen der Glaubenden in Orts- und Hausgemeinden, aber auch etwa als "Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christus sind" (1Thess. 2,14) oder als "Gemeinden der Völker" (Röm. 16,4) konkret subsistiert. Die ethnische Bestimmung des auf dem Apostelkonvent anerkannten Apostolats (vgl. Gal. 2,1-10), das Petrus für die Beschneidung und Paulus für die Völker hat, wiederholt sich in den Gemeinden, auch wenn unter den Völkern auch jüdische Hausgemeinden existieren und auch wenn sie mit Glaubenden aus den Völkern kommunizieren. Es fehlt denn auch in Römer 9-11 das Stichwort *ekklēsia* fast gänzlich (nur in der Grußliste; vgl. Röm. 16,1.4f), natürlich auch das Stichwort "Synagoge". Paulus vertritt vielmehr die klassische ethnische Bipolarität von Israel

¹⁹ Wilhelm Vischer, *Die Judenfrage, eine entscheidende Frage für die Kirche*, Basel o. J., 15.

und den Völkern oder von "Judäern" (ich übersetze *Ioudaios* einmal so, um den weithin dominanten ethnischen Aspekt, der freilich auch im Unterschied zum Begriff "Israel" transzendiert werden kann²⁰, zu betonen) und den "Völkern" (9,24) bzw. von "Judäern" und "Griechen" (10,12), mit welcher letzterer Bestimmung er die Spitze der griechisch-römischen ethnischen Bipolarität von Hellenen und Barbaren aufnimmt. Denn es geht, wie gesagt, um die menschheitliche Perspektive. Dass die ethnischen Bestimmungen zugleich in der Gegenwart auch transzendiert werden, indem Gott jetzt berufen hat aus den Judäern und den Völkern (9,24) und eine Indifferenz zwischen Judäer und Hellene hinsichtlich der Anrufung des Kyrios (10,12f.) besteht, ist sicher entscheidend für das apokalyptische Konzept des Paulus. Aber dieser neuen Assoziation beider in der endzeitlichen Berufung entspricht noch bis zum Schluss ein dissoziierendes Handeln Gottes an Israel, welches den anscheinend paradoxen Umstand einschließt, dass, wie es in 9,6b heißt, nicht alle, die von Israel/Jakob abstammen, Israel sind²¹, sofern die Abkömmlinge nun in der Gegenwart der Endzeit in einen "Rest" und die "Übrigen" unterschieden werden. Freilich müssen sie nicht nur von Israel/Jakob abstammen, um Israel zu sein, sondern auch um "Rest" zu heißen. Es ist darum fraglich, ob Paulus mit dem Stichwort "Israel" nicht vielmehr den Namen des Volkes nennt, das Gottes Volk zwar ist und dessen Berufung und Begabung unkündbar ist, das aber zugleich in der Gegenwart aufgrund göttlichen Handelns teilweise und befristet verhärtet wurde und deshalb im Status der "Untreue" und des "Ungehorsams" verharrt, während nur der "Rest gemäss Gnadenwahl" schon an der Erlösung im Glauben und Gehorsam partizipiert.

III. Barth verschiebt die kontextuelle Stellung des Argumentationsgefälles in Röm. 9-11

Die merkliche Verschiebung der textlich-semanticen Koordinaten in Barths Auslegung zeigt sich auch daran, wie sie Thema und Funktion der Kapitel bestimmt. Welche Funktion die Kapitel 9-11 im Römerbrief haben, sagt Barth in *KD* II/2 zwar nicht explizit. Seine Eröffnungssätze lassen jedoch darauf schließen, dass er Paulus als denjenigen Missionar sprechen hört, der "sein ihm von Jesus Christus übertragenes Apostelamt ... nur im Namen und zu Gunsten der Kirche und Israel auszuüben in der Lage ist" (*KD* II/2, 222), weswegen auch dann, wenn er als Judenmissionar mehr oder weniger erfolglos blieb, seine Wendung zu den Heiden nicht bedeutet, dass er die Juden "aus den Augen verliert", sondern dass er sie nun "von der Kirche her

²⁰ Vgl. Röm. 2,25-29 und zum antiken Ethnizitätsdiskurs Shaye D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999; Wolfgang Stegemann, "Ein Volk aus den Völkern", in: Ekkehard W. Stegemann und Klaus Wengst (Hg.), *"Eine Grenze hast Du gesetzt"*. Edna Brocke zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2003, 215-234.

²¹ Vgl. dazu aber auch den geistreichen Vorschlag von Klaus Wengst, "Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?" (Röm. 9,6b), in: *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. FS für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Gütersloh 2004, 376-393. Der Titel ist die These, sofern Röm. 9,6b eben keine Differenzaussage nach Wengst macht.

umso nachdrücklicher zum Gehorsam gegen ihre eigene Erwählung aufrufen wird" (KD II/2, 223).

Die "Kurze Erklärung" verortet Röm. 9-11 jedoch ausdrücklich im Ganzen des Briefes, und zwar so, dass Paulus in diesen Kapiteln "das Problem des Ungehorsams dem Evangelium gegenüber ... zur Darstellung bringt" (KE, 135), und zwar "nicht etwa in Form einer entsprechenden Reihe von Anklagen und Beschuldigungen, nicht in Form einer Bußpredigt, sondern nun gerade – im besten Sinn des Wortes – in Form einer Theorie, d.h. in Form einer anbetenden und lobpreisenden Betrachtung des auch dem Ungehorsam gegenüber sich bewährenden und letztlich triumphierenden Werkes und Weges Gottes". Dementsprechend sieht er denn auch Röm. 11,32 ("Gott hat Alle verschlossen unter den Ungehorsam, auf dass er sich Aller erbarme") als das an, worauf Paulus schließlich mit Röm. 9-11 zielt. Die Frage, warum nun aber dieses Problem des Ungehorsams an Israel behandelt wird, beantwortet er lediglich so: "Dieses Problem ist für Paulus ohne weiteres identisch mit dem Problem des Ungehorsams Israels" (KE, 136).

Beide Ansätze werden m.E. der Stellung der Kapitel im Römerbrief nicht gerecht. Ist die erste Bestimmung zu spezifisch missionstheologisch, so die zweite zu allgemein. Denn sicher ist für Paulus der Aufweis, dass Gott als Erbarmer über allem Ungehorsam schließlich sich erweisen wird, ein wichtiges Ziel von Römer 9-11. Aber *Israels* "Ungehorsam" ist für Paulus nicht irgendein Ungehorsam, auch kein exemplarischer, sondern einer, der angesichts des Themasatzes in Röm. 1,16 in Spannung steht zu der den Juden besonderen Angemessenheit des Evangeliums als der rettenden Macht Gottes für jeden Glaubenden. Bemerkenswerterweise erwägt Barth zwar in der "Kurzen Erklärung" den Gedanken, dass es sich in den Kapiteln Röm. 9-11 "um eine weitere Erklärung des Satzes 1,16 vom Evangelium als dem allmächtigen Rettungswerk Gottes für jeden Glaubenden und also um eine einfache Fortsetzung des Gedankenganges von 1,18-8,39" (KE, 134) handeln könnte, freilich nur, indem er ihn zugleich ablehnt. Damit verschließt er sich jedoch, meine ich, den entscheidenden inhaltlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und insbesondere mit dem Thema des Briefes von 1,16, wo ja das Evangelium als Dynamis Gottes zur Rettung/Erlösung nicht nur "für jeden Glaubenden" bestimmt wird, sondern eben hinzugefügt wird *dem Juden/Judäer sowohl zuerst als auch dem Hellenen*. Er verschließt sich diesen Zusammenhang, weil er das *prôton*, das die enge Koordination von "Judäer" und "Grieche" auffällig stört, einfach missions-chronologisch gemäss der Darstellung der Apostelgeschichte deutet, wonach Paulus zuerst den Juden und dann nach deren Abweisung den Heiden gepredigt hat (vgl. vor allem KE, 23). Doch dass eben das machtvolle Rettungswort Gottes im Evangelium zuerst, vornehmlich, zuvorderst, besonders den Juden/Judäern gilt, da allein sie die Adressaten des "Evangeliums vom Evangelium" (vgl. Röm. 1,2) sind, da allein durch Gottes dissoziatives Erwählungshandeln an und in Israel das endzeitliche Handeln Gottes an der übrigen Menschheit zur Erlösung vorbereitet und angesagt wird, stellt das Problem des Ungehorsams in Israel zum Evangelium in eine Spannung, die die missionspraktische ebenso wie die ekklesiologische Dimension transzendiert. Mit

anderen Worten: Wenn Paulus das Evangelium als den Juden besonders angemessen im Themasatz seines Briefes erklärt, dann baut er die Spannung schon auf, die er noch auflösen muss, weil ja die Mehrheit Israels der Rettung im Evangelium nicht folgt. Einen Ansatz dazu stellt in Abbr. Röm. 3,1-8 dar. Aber erst in Röm. 9-11 wird entfaltet, dass Gott sein vollendendes Wort, das heilsgeschichtlich als "Evangelium vom Evangelium" (Röm 1,2) und endzeitlich als Evangelium von Gott (Röm. 1,1) und über seinen Sohn, Jesus Christus (Röm. 1,3f.) erklingt, im Handeln an der Menschheit mit Dissoziationen in ihr und in Israel durchführt. Das Ziel ist die Erlösung und ein wichtiger Aspekt der Erlösung ist sicher die Vereinigung der Menschheit, indem die "Fülle der Völker" wie "ganz Israel" an ihr teilnehmen, aber eben eine Vereinigung in der *Erlösung*, nicht in der Kirche. Aber das ist nur ein Aspekt. Der andere ist die Verwandlung der Menschheit zur "neuen Schöpfung", wie es im Galaterbrief heißt, oder zur Gottessohnschaft und zum ewigen Leben, wie es im Römerbrief und andernorts erklingt. Es geht um Transformation, es geht letztlich um die Totenaufweckung und Verwandlung, die in Christus begonnen hat. Die Avantgarde dieser neuen Schöpfung sind sicher für Paulus die Glaubenden aus den Juden und den Völkern, die Gemeinden Gottes in Christus in Judäa, in Rom, in Korinth usw. Aber sie bleiben eben vor der und bis zur Parusie dem sterblichen Leib unterworfen. Schließlich müssen ja auch noch die, die in Christus entschlafen sind, auferweckt werden. Es geht Paulus um die grundlegende Frage, ob die endzeitliche Erlösung, die das Evangelium als Macht Gottes darstellt, trotz der Teilnahme nur eines kleinen "Restes" von Christusgläubigen aus den Juden in Kraft ist, und zwar an Israel. Und dies ist denn auch die Themaformulierung für Römer 9-11 in 9,6: "Der Logos Gottes hat nicht Schiffbruch erlitten". Man beachte den Singular, der wohl gewählt ist, um das Verheißungswort und das Evangelium zu umfassen: Gottes Sache, sein Wort, das seinen Anfang in Israel genommen hat und nun in der Endzeit mit dem Evangelium zum Ziel der Erlösung strebt, ist nicht gescheitert, eben auch nicht an den "Israeliten".

Wenn, wie ich behaupte und an der Rhetorik von Röm. 1,16-18 wohl plausibel machen könnte, das Thema des Römerbriefs in 1,16 erklingt (und nicht, wie weithin und auch von Barth angenommen, in 1,16 und 17)²², dann entfalten die Kapitel 1-11 insgesamt diese Verknüpfung der Geschichte der Menschheit mit der Geschichte Israels, die unauflösbare Verbindung des Evangeliums *vor* dem und *vom* Evangelium mit dem jetzt erklingenden, es in Kraft setzenden endzeitlichen Evangelium. Paulus stellt darum nicht etwa in Röm. 1-8 die universale Bedeutung des Evangeliums dar, um sich dann in Römer 9-11 dem Spezialfall des "Ungehorsams" in Israel, des Scheiterns der Mission an Israel, der "Judenfrage", zu widmen. Vielmehr entwirft er im menschheitlichen, ja kosmischen Horizont, der nun in der Tat in Röm. 1-8 im Vordergrund steht, zugleich dessen Vermitteltheit durch Gottes unterscheiden-des Handeln in der partikularen Geschichte mit Israel, mit den Worten Gottes an sein Volk seit Abraham. Und mit der Konzentration auf Gottes Geschichte mit Israel in Römer 9-11 vermittelt er zugleich die universalgeschichtliche und endzeitliche

²² Vgl. dazu Ekkehard W. Stegemann, "Le sujet de l'épître aux Romains et Romains 9-11", in: Daniel Marguerat (Hg.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève 1996, 113-125: bes. 113-117.

Bedeutung, die Rolle, die Israel für die Menschheit hat und in der Gegenwart spielt. Dementsprechend erklingt am Ende von Römer 9-11 und nachdem in 11,32 schon die Summe so gezogen wurde, dass Gott *alle*, die Völker und Israel, *in den Ungehorsam eingeschlossen hat, damit er sich aller erbarme*, der hymnische Lobpreis auf den Schöpfer und Erlöser aller und die Unerforschlichkeit seiner Wege und auf seine Allmacht. Nicht nur im Blick auf Römer 9-11, welche Kapitel musikalisch gesprochen so etwas wie die Engführung des Themas sind, sondern im Blick auf die Entfaltung des Themasatzes in Römer 1-11 insgesamt wird 11,32 und der doxologische Schluss gesetzt. Er kann aber nur gesetzt werden, weil Paulus das Ende antizipiert, indem er die "Logik" der verschlungenen Wege Gottes zu ihm hin entziffert, und zwar aus der Schrift.

IV. Barth erklärt zum Rätsel, was für Paulus die Enthüllung der "Taktik" des Erlösungshandelns Gottes ist

Es ist der apokalyptische Mythos des Paulus, den ich hier gegen Barths Auslegung immer wieder stark mache. Das soll jetzt noch am Einzeltext illustriert werden, nämlich an Römer 11,25ff. Hier fällt denn auch das apokalyptische Stichwort schlecht-hin: *Mysterion*. Barths Auslegung ist hier in vieler Hinsicht brilliant. Bemerkenswert ist etwa, dass er in der Umkehrung der Reihenfolge, nämlich dass erst die Fülle der Völker eingehen muss, bevor die Verhärtung von Israel weicht, eine Umkehrung der sachlichen Reihenfolge sieht, die die Formulierung im Themasatz Röm. 1,16 nennt (vgl. *KD II/2*, 330). Freilich bleibt auch hier die Bekehrungsvorstellung, die Vorstellung, dass "die Zukunft der Synagoge in der Kirche" (*KD II/2*, 331) ist, leitend. Barth interpretiert denn auch das Stichwort "Mysterium" so, dass es das "Rätsel" bezeichnet, dass dieses Eingehen in die Kirche und Aufgehen in ihr noch nicht geschehen ist. Zwar ist das, weil "göttlicher Ratschluss", "von einem bloß zufälligen ... weltgeschichtlichen Skandal" zu unterscheiden, "wenn Paulus diese Verborgenheit, dieses in jeder Hinsicht störende 'Noch nicht' oder 'Immer noch' ein Geheimnis nennt" (*KD II/2*, 329). Aber es ist Israels Existenz als Synagoge außerhalb der Kirche das Rätsel, das Geheimnis, dass eben die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sind.

Hier verschiebt Barth die paulinische Enthüllung der "Taktik" der göttlichen Soteriologie auf die Kennzeichnung der Tatsache, die sich in der gegenwärtigen und bis zum Ende der Zeit dauernden Asymmetrie zwischen den Gemeinden Gottes aus den Völkern und Israel manifestiert, nämlich als Rätsel. Für Paulus bedeutet "Mysterion" jedoch den geheimen, aber aus der Schrift zumal zu deutenden Sinn in den gegenwärtig verschlungenen, nicht plausibel erscheinenden Wegen des Handelns Gottes zur Rettung der Menschheit. Es ist die göttliche "Logik", dass Israel, wenn das Evangelium erklingt, teilweise Verhärtung widerfährt, Gott ihm also gewissermaßen die Augen zuhält für den offenbaren Anbruch der ihm besonders angemessenen endzeitlichen Erlösung, und zwar bis zu dem Zeitpunkt der Ankunft der "Fülle

der Völker" und zu deren Gunsten. Das "hinzugekommen ist" oder "eingetreten ist" oder "Anteil bekommen hat", also das *eisélthē* ohne Angabe des Ziels, ist viel umrätselt worden. Ist der Ort die Ekklesia oder das Gottesreich oder das Heil bzw. die Erlösung? Steht die Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Zion dahinter? Ich meine, man sollte hier nicht zuviel spekulieren. In jedem Fall geht es um die Ankunft der Völkerfülle in dem durch das Zum-Glauben-Kommen und die endgültige Erlösung schon qualifizierten Zeit-Raum, in der als Endzeit dramatisierten Gegenwart mit dem Anbruch der Erlösung. Dementsprechend kann Paulus in Röm. 13,11 zu den Adressaten des Briefes sagen, dass sie "um den Kairos wissen, (nämlich) dass nunmehr die Stunde ist, vom Schlaf aufzustehen; denn wesentlich näher ist nun unsere Erlösung als damals, als wir zum Glauben gekommen sind". Die Ankunft der Völkerfülle geht aber offenbar der Rettung ganz Israels voraus. Denn das "bis" gibt dem mit dem "so" eingeleiteten folgenden Satz einen temporalen Nebensinn: "Und so wird dann ganz Israel (von Gott) gerettet werden ..." Die Art und Weise, wie das geschieht, erläutert das folgende Mischzitat aus Jes. 59,20 und 27,9. Gegenüber Barths Auslegung ist festzuhalten: "Ganz Israel" meint nicht "Israel" und die "Kirche aus Juden und Heiden", sondern ist der emphatische Name für das nun aus dem Rest und den Übrigen in der Erlösung wiedervereinte Volk Israel, Jakobs ganzer Stamm. Die an einem Teil Israels geschehene Verhärtung, die nach der Ankunft der Fülle der Völker weichen wird, ermöglicht die Aufhebung der Dissoziation unter den Abkömmlingen Jakobs ("wird die Frevel von Jakob entfernen"). Bemerkenswert ist nun auch, wie Paulus die Rettung ganz Israels mit dem Mischzitat beschreibt: Es wird kommen *aus Zion* der *Erloser*. Der "Erlöser" oder "Retter" (*ryómenos*) ist nun doch trotz mancher neueren Einwände der Parusiechristus, der Kyrios (vgl. 1Thess. 1,10). Und wenn Paulus hier anstelle von "um Zions willen" der Septuaginta oder "für Zion" der Hebräischen Bibel "aus Zion" sagt, dann dürfte damit darauf hingewiesen sein, dass der Retter aus dem himmlischen Zion oder Jerusalem kommt, aus dem *politeuma* im Himmel, das nach Phil. 3,20 die Heimat der Glaubenden ist. Was tut der Retter? Er rettet oder bewahrt, wie 1Thess. 1,10 mit demselben Verb ausdrücklich betogen auf Jesus als den himmlisch erhöhten Gottessohn sagt, vor dem kommenden Zorngericht. Er bekehrt nicht, er predigt nicht das Evangelium, sondern er vollzieht an "Jakob", was das Evangelium verkündet und dem Glaubenden zusagt, nämlich die Sündenvergebung, die Entfernung der Frevel, ohne die ja niemand im Gericht einen Status der Gerechtigkeit erlangen und aus ihm gerettet werden kann. Das ist die Realisierung des Israel zugesagten "Bundes", nämlich des "neuen Bundes", der in Jer. 31 verheissen wird (Röm. 11,27). Vom Glauben oder Gehorsam oder vom Bekennen auf der Seite des von seiner Verhärtung befreiten Teil-Israels ist hier nicht die Rede, und es braucht auch nicht die Rede zu sein. Denn, wenn der Retter kommt, kommt die Rettung oder die Erlösung, die die Totenauferstehung einschließt. Diesen Auftakt der letzten apokalyptischen Ereignisse hat Paulus in der Tat schon in Röm. 11,15 mit der "Annahme" der Verhärteten aus Israel verbunden: "Denn wenn ihre Hintanstellung²³ Versöhnung der Welt, was die Hinzunahme,

²³ Vgl. zur Kritik an der gewöhnlichen Wiedergabe des griechischen Wortes *apobolē* an dieser Stelle mit

wenn nicht Leben aus den Toten". Markiert mithin das Kommen des Parusiechristus mit der Gerechtmachung Jakobs den Auftakt zum Schlussakt, so dürfte mit der Rolle der Verhärteten Israels als denen, die die Letzten nach der Ankunft der Fülle der Völker sind, zugleich ihr Erstgeburtsrecht in der endgültigen Erlösung verbunden werden.

V. Barth trägt Anschuldigungsstereotypen gegen Juden aus antijüdischer Tradition in die Auslegung ein

Wenn ich hier Barths Auslegung von Römer 9-11 bisher in dem Sinn kritisiert habe, dass sie den eigentümlichen apokalyptischen Entwurf oder Mythos des Paulus sozusagen "entmythisiert" und positiv "ekkesialisiert", also gewissermaßen remythisiert mit der "Kirche", dann meine ich damit auch, dass Barth damit teilnimmt an einer Historisierung der paulinischen Konzeption, die ihr gerade fern liegt. Denn der historisierte Zustand zweier Größen Christentum und Judentum oder Kirche und Synagoge ist theologisch zwar nicht revidierbar, liegt aber jenseits dessen, was in der Dramatisierung der eigenen Gegenwart als Endzeit bei Paulus denkbar ist. Die Selbstverständlichkeit einer Größe Kirche mit weitergehender Geschichte im Gegenüber zu einer Größe Synagoge verträgt sich nicht mit der Proklamation des nahen Endes des empörenden Zustands der Menschheit und ihrer Rettung in der Verwandlung zu einer neuen Schöpfung. Es ist aber die Nichtbeachtung dieser grundlegenden Differenz zu Paulus, welche sich zugleich bei Barth in aktualisierenden Qualifikationen des Judentums in der Auslegung äußert, womit gleichsam umstandslos entweder Textaussagen vergegenwärtigt oder Aktualisierungen im Text vorgenommen werden. Natürlich ist jede Schriftauslegung diesem Rezeptionsmechanismus ausgesetzt. Gleichwohl ist sie eben notwendig reflektierender Kritik zu unterstellen, nicht zuletzt im Blick auf Aussagen über das Judentum und die verhängnisvolle Geschichte der Gewalt und der Verzerrung in der Lehre der Verachtung, die sich im Christentum damit verbinden. Barth erwähnt darum den "christlichen Antisemitismus" sehr wohl und versucht, ihm zu begegnen, nicht zuletzt an entscheidender Stelle, nämlich dort, wo er vor dem "Abschieben der Judenfrage in die Eschatologie" (*KD II/2*, 335) warnt.²⁴ Er sucht ein Ethos zu begründen, das am Erbarmergott orientiert nicht an den Juden "irre wird", das den "Synagogenjuden", trotz allen Unglaubens und allen Ungehorsams, ja aller Sünde und Schuld, die er ihnen vorhält, eine Zukunft – freilich in der Kirche – zuzusprechen in der Lage ist und sie nicht ewiger Verdammnis ausliefert (vgl. *KD II/2*, 333). So deutlich darum Barth immer wieder die Unwiderruflichkeit der Erwählung betont, so sehr zeichnet er doch ein Bild, das ihre "Erniedrigung" für notwendig hält und das an ihnen "die Erbarmungswürdigkeit der Kreatur als solcher bestätigen und bezeugen" (*KD II/2*, 333) muss. Israel eben als "Darstellung des göttlichen Gerichtes" (*KD II/2*, 215). Und

"Verwerfung": Ekkhard W. Stegemann, *Le sujet de l'épître aux Romains et Romains 9-11*, 124-125.

²⁴ Barth bezieht sich dabei auf das zweite *nynjetzt* in Röm. 11,31.

dabei rutscht er gelegentlich in einen polemischen Ton und in eine herabsetzende Begrifflichkeit, die peinlich sind und Anschuldigungstereotypen repetieren, die, natürlich auch als zeitbedingte Klischees zu verstehen, aber doch nur mit Scham heute zu lesen sind. Ich werde ein paar Beispiele dafür nun vorstellen, und zwar wiederum um aufzuzeigen, wie der Exeget Barth in seiner Auslegung den Text kulturgeschichtlich befrachtet.

1. Die "renitente Synagoge"

Erwähnenswert ist hier zunächst die Aktualisierung des paulinischen, Jes. 65,2 aufnehmenden Wortes vom Gott "widersprechenden Volk" (11,21), das Barth in die Reden vom "widerspenstigen" oder "widersetzlichen Israel", schließlich von der "renitenten Synagoge" übersetzt. Dabei ist ihm insbesondere ein Dorn im Auge, dass Juden eine nationale und messianische Hoffnung haben. "Indem die Kirche im Blick auf den von den Juden verworfenen Jesus bekennt, deckt sie freilich die Widersetzlichkeit Israels seiner eigenen Erwählung gegenüber auf, bestreitet sie (im Einklang mit den alttestamentlichen Propheten!) die hochmütige Lüge, den nationalistisch-gesetzlichen Messiastraum der Synagoge, um den alle heidnische Überheblichkeit die Juden von jeher hassvoll beneidet, den mitzuträumen sie von jeher dilettantisch genug sich bemüht hat" (KD II/2, 225). Und noch einmal wendet er sich direkt gegen den Zionismus, wenn er die "direkte oder indirekte Erneuerung des jüdischen Nationalismus" anspricht und diesen als "Urtyp aller üblen Nationalismen" (KD II/2, 309) bezeichnet, eine auf dem Hintergrund seiner Kritik am Nationalsozialismus zu hörende Polemik. Ich versage mir hier, die Verkehrtheit dieses Angriffs breiter zu kommentieren. Doch dass die jüdische Nationalbewegung, so sehr sie an die europäischen Nationalbewegungen und eigene nationale Traditionen anknüpfte, ja auch die Antwort auf den 1914 und dann im Zweiten Weltkrieg explodierenden Hexenkessel Europas war, einen "Weg ins Freie" (Arthur Schnitzler) und einen Ort für einen Judenstaat suchte, "wo es keine Schande ist, ein Jud zu sein" (Theodor Herzl), muss doch erwähnt werden. Es ist doch auch – ich sage "auch" und nicht zuerst²⁵ – die gehässige Ausstoßung der Juden in und aus Europa, die zum Fundament der jüdischen Nationalbewegung gehört. Und warum gerade sie der "Urtyp aller üblen Nationalismen" sein soll und eine "hochmütige Lüge", sagt uns Barth nicht. Das Vorurteil hält sich für selbsterklärend.

²⁵ Vgl. dazu Heiko Haumann (Hg.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim 1998 (insbesondere den einleitenden Aufsatz von H. Haumann, 9-64); Edna Brocke u. Ekkehard Stegemann, "Worauf ist der Zionismus eine Antwort?", in: *Kul* 12(1997), 10-18.

2. Das an Christus schuldig gewordene und sündige Volk der Juden

Geradezu drohend wird der Ton Barths, wenn er sich vorstellt, dass der "Synagogenjude" das kirchliche Bekenntnis (Kyrios Jesus) zurückweist als "fremdartig", als "hellenisch", ja womöglich als "Gotteslästerung": "Und der Synagogenjude glaubt nicht ... Er streitet sogar gegen diesen Glauben und dieses Bekenntnis. Das ist seine evidente Sünde und Schuld" (*KD II/2*, 275). Um die Begriffe "Sünde und Schuld" geht es mir jetzt vor allem. Mit welchem Recht bezichtigt Barth Israel hier und immer wieder der besonderen "Sünde und Schuld"? Ich meine mit welchem Anhalt am Text des Paulus? Das Stichwort "Sünde" begegnet nur in Röm. 11,26f. Und dort geht es ja um die Sünde, die Paulus in Röm. 1,18-3,20 an Juden und Nichtjuden aufgezeigt hat, mit der und in der sie konstitutiv verhaftet durch das Fleisch und seine Begierde vor Gottes offenbarem Zorngericht stehen. "Hier ist keiner gerecht, auch nicht einer" (Röm. 3,10). Sonst fehlt das Wort gänzlich in Röm. 9-11. Paulus spricht vom "Fehltritt", vom "Ungehorsam", von "Untreue", ja, aber nicht von Sünde. Und irgendein griechisches Wort, das "Schuld" meinen könnte, also etwa *aitia* oder *opheilēma*, findet sich auch nicht (wiederum nur in Röm. 3,9 beim Erweis der Schuldigkeit aller vor Gottes Gericht: "Ich habe zuvor alle, Juden und Hellenen, angeklagt, von der Sünde abhängig zu sein"). Barth spricht hingegen als Paulusausleger ständig von Israels besonderer Schuld, das heißt seiner Schuld, nicht am christlichen Glauben und Bekenntnis in der Kirche teilzunehmen; aber diesen Begriff führt er aus dem negativen christlichen Mythos über die Juden ein. Und er nährt ihn auch mit der Anschuldigung Israels schlechthin. Barth nämlich stellt des öfteren heraus, dass Israel seinen Messias ausgeliefert hat, ja, dass es "diesen seinen Herrn gekreuzigt hat" (*KD II/2*, 298 zum Beispiel). Denn die Heiden "führten nur aus, was als Entscheidung die Sünde des erwählten Volkes war"; der Heiden Anteil an der Kreuzigung war ein "unselbständiger" (*KD II/2*, 311). Besonders krass heißt es in *KD II/2*, 335:

"Und es ist der Ungehorsam der Juden darum viel schauderhafter als der der Heiden, weil er ja inmitten der Offenbarung ihrer Erwählung, inmitten des Vollzuges des Bundes zwischen Gott und ihnen vollbracht wurde und noch wird, weil er ja in der Verwerfung ihres ihnen erschienenen und für sie gekreuzigten Messias besteht und also wohl als die unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist sich darzustellen scheint."

Davon steht nun überhaupt nichts im paulinischen Text, aber es ist eben das Vorurteil vom schuldigen Juden, das es herausliest. Gewiss, Barth will gerade damit, dass er es erwähnt, herausstellen, dass die bleibende Erwählung die Klammer ist, die auch die "Verstockten", die auch Gottes "Judas" (wie er mit absichtsvoller Zuspitzung in *KD II/2*, 311 sagt) noch umgreift. Aber für was für einen Preis der Negation!

3. Die Juden übertreten ihr Gesetz, weil sie nicht an Jesus Christus glauben

Es ist auch dieser negative Mythos von der besonderen Sünde und Schuld Israels als des nicht am christlichen Bekenntnis teilnehmenden Volks, der Barth bei der Auslegung von Röm. 9,30-10,21 dazu verleitet, den Christusglauben zum "Werk aller Werke" (KD II/2, 265), die die Tora fordert, zu erheben und damit eben den "Unglauben" zur "Gesetzesübertretung" schlechthin (KD II/2, 266). Aber das Gesetz wird nach Paulus nicht, wie Barth meint, "im Glauben gehalten und erfüllt" (KD II/2, 265), sondern in Werken und zumal in der Liebe.²⁶ Röm. 13,10: Die Erfüllung der Tora ist die Liebe. Die Liebe fasst die Gebote zusammen (*anakephalaíoun*), nicht der Glaube. Zu glauben, ist kein Gebot, kein Hauptgebot, keine Rechtsforderung des Nomos. Glaube ist deshalb kein Werk, er kann freilich in der Liebe *wirken*, aber eben in der Liebe. Barth unterschiebt darum zu Unrecht dem viel umstrittenen *télos gar nóμου Christós* Röm. 10,4 den Sinn: Christus sei die "Summe aller ... Forderungen" des Gesetzes, indem er *télos nóμου* als "Analogie" oder gar als "Übersetzung" des "rabbinischen Begriff" des "*k^lal* (hatora)" oder von *anakephalaíosis* (KD II/2, 269) versteht. Sicher mit Recht weist Barth die Bedeutung "Ende (im Sinn von Schluss) des Gesetzes" ab, und zwar mit guten exegetischen Gründen.²⁷ Doch wie wir schon darauf hingewiesen haben, dass Paulus die aus dem hellenistischen Systematisierungen der Tora stammende Begrifflichkeit des *anakephalaíoun* Zusammenfassens an die Liebe knüpft, so ist auch das rabbinische *k^lal*/Regel, das damit übrigens nicht einfach identisch ist, keineswegs mit *télos* zu übersetzen, weder wörtlich noch dem Sinn nach. "Ziel der Tora ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden" heißt nicht, dass der Glaube an Christus die Summe der Gebote oder das Hauptgebot des Gesetzes ist, sondern dass die Tora mit dem "Christusereignis" ihr Ziel der Gerechtigkeit erreicht, nämlich insofern Christus durch seinen Tod sühnt und denen, die "in ihm" sind, den Status der Gerechtigkeit verschafft, der im Endgericht Gottes Bestand hat. Ist aber das Ziel der Tora Christus, so ist er es nur, weil er die Gerechtigkeit, die sie fordert, (gnadenweise) vermittelt. Ja, Paulus sagt in Röm. 9,31, dass Israel das (Gerechtigkeits-)Gesetz trotz laufender Bemühungen um es nicht erreichte, nicht beim Gesetz und seinem Ziel der Gerechtigkeit anlangte, weil es eben nicht "aus Glauben, sondern aus Werken" nach dem Ziel trachtet. Darum kann Paulus auch in Röm. 3,31 sagen: Wir abrogieren nicht die Tora durch den Glauben, also dadurch, dass wir den Glauben als Grund der Erlangung des Status' der Gerechtigkeit vertreten; vielmehr bringen wir sie zur Geltung, und zwar auch unter den Völkern. Denn das bezeugt sie. So sehr also in der Endzeit mit der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, und zwar abgesehen von der Tora, jedem Glaubenden durch die Partizipation an Christi Werk

²⁶ Vgl. Thomas Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1995.

²⁷ Vgl. jetzt etwa die ausführliche Diskussion bei Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1999, 206ff.

das vermittelt wird, was die Tora dem Täter ihrer Forderungen verspricht, aber ihm wegen der Sünde nicht vermitteln kann, also Gerechtigkeit und daraus folgend ewiges Leben, so deutlich bezeugt sie dies aber. Insofern vertritt sie es auch selbst und durchaus mit ihrer gebietenden Art, aber nicht als Gebot, das man übertreten kann²⁸, sondern gewissermaßen als die in der und für die Endzeit von ihr bezeugte "Hauptsache"²⁹. Andernfalls würde man auch den Glauben zu einer Bedingung der Gerechtigkeit Gottes machen, wo er doch die Wirkung ihrer Offenbarung durch das Evangelium ist. Tora und Propheten bezeugen also die Gerechtigkeit Gottes als Glaubensgerechtigkeit, wie Paulus in Röm. 9,5ff. darlegt und in Röm. 3,21 bereits ausdrücklich gesagt hat. Sie stellt Abraham als das Paradigma der Glaubensgerechtigkeit und damit als Vater aller Glaubensgerechten vor (Röm. 4). Deswegen ist der Eifer Israels um die Tora nicht falsch, wie auch Barth mit Recht sagt. Aber angesichts der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der endzeitlichen Gegenwart ist er, sofern sich auf ihn die Hoffnung der Gerechtigkeit stützt, die zum Leben führt, uneinsichtig (was ja in 10,2 das vertritt, was danach als "Verhärtung" durch Gott erklärt wird) und Ungehorsam angesichts der Offenbarung. Ist aber erst im Evangelium Gottes Gerechtigkeit in Erscheinung getreten, so ist dies zwar dem Inhalt nach in der Schrift bezeugt, aber erst Realität in der eschatologisch qualifizierten Gegenwart. Deshalb stimmt es nicht, wenn Barth sagt: Israel "versagt nicht gegenüber irgend einer neuen Offenbarung, sondern gegenüber dem ihm von jeher gesagten ... Worte dieses einen Gottes" (KD II/2, 269; vgl. 272). Gesagt war es nach Paulus in der Schrift schon, aber mit Blick auf die Endzeit. Doch geoffenbart worden, Ereignis geworden ist es erst in der Gegenwart und für Paulus darum auch erst jetzt in der Schrift zu finden. Mit dem Evangelium, mit Christus, mit der Sendung des Gottessohnes ist für ihn der rettende Glaube gekommen (vgl. die Offenbarungsterminologie in Gal. 3,23.25), nicht mit der Gabe der Tora. Barth unterschätzt darum auch insofern wieder die apokalyptische Zäsur, die nach Paulus mit Christus vollzogen ist.

VI. Die Kritik der elenden antijüdischen Geschichte des Christentums ist theologisch zu reflektieren

Es ist bisher meine Kritik im Wesentlichen eine exegetische gewesen. Aber indem ich Barths Exegese auch als merkliche Koordinatenverschiebungen gegenüber dem Text darzustellen versucht habe (versucht habe, sage ich, denn auch meine Exegese ist ja nicht das reine Wort Pauli), habe ich eine Differenz beschrieben, die den Exegeten Barth historisch, kulturell und religiös vom Apokalyptiker Paulus scheidet. Wir tragen immer etwas aus und immer etwas ein, wenn wir auslegen, wir legen immer auch unter, wenn wir auslegen, um Goethe zu zitieren. Auch deshalb gibt es keine Theologie als nackte Alternative zur Religionsgeschichte oder -wissenschaft,

²⁸ Vgl. Christoph Burchard, *Studien zur Theologie. Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*, Dieter Säger (Hg.), Tübingen 1998, 241-262.

²⁹ K. Haacker, o.c., 209.

kein reines Reden aus der Sache statt über die Sache. Was als Religion zählt, sagt eben nicht die Theologie, wie die Theorie nicht sagt, was als Erfahrung zählt. Es gibt ein zirkuläres Verhältnis zwischen ihnen. Man gewinnt den Eindruck, dass Barth mit seiner Auslegung von Römer 9-11 dem Gewalt- und Verblendungszusammenhang, dem Unwesen der katastrophalen, mörderischen Judenfeindschaft, dem Hexenkessel des Unwahren und des Grauen mit Paulus entgegentreten möchte. Er meint, mit ihm den *index falsi* der Wirklichkeit entgegenzuhalten zu können, aber eben auch dann den *index veri* zu haben. Das Ergebnis ist jedoch ebenso ambivalent wie die Annahme naiv. Denn Paulus, selbst wenn wir ihn wirklich verstehen könnten, ist vor dem Unwahren nicht gefeit. Auch er repetiert in seinen Texten antijüdische Stereotypen seiner paganen Umwelt.³⁰ Und Barth tut desgleichen hinsichtlich des christentums- und kulturgeschichtlichen Erdenrestes zu tragen peinlich. Die Klammer, die die bleibende Erwählung Israels bei ihm bildet, schließt für ihn dann doch ein schauriges Judentumsbild ein, das Bild eines verstockten, widerspenstigen, widersetzlichen, hochmütigen, erbarmungswürdigen, erniedrigten, schuldigen, sündigen, ungehorsamen, ungläubigen, von Gott verhassten, sich selbst behauptenden, seinen Messias verwerfenden und ausliefernden jüdischen Volkes, das vergehen, untergehen und in der Kirche aufgehen muss, um sich seiner göttlichen Bestimmung nicht mehr zu widersetzen und seiner äußerst negativen Erscheinung zu entgehen. Ist aber dies so Eingeklammerte wirklich die Wahrheit? Gewiss, die Heiligkeit Israels an sich darf nach Barth nicht angetastet werden. Das Wesen Israels ist seine Erwählung durch Gott, aber das verfehlt es. Seine Erscheinung, seine Wirklichkeit ist dann doch nach Barth katastrophal. Ist das aber die Wahrheit? Einen ähnlichen Vorbehalt gegenüber der Kirche gibt es ja auch. Aber Barths Bestimmung von ihr ist merkwürdig, jedenfalls an dieser Stelle, unkritisch. Er tadelt den christlichen Antisemitismus. Aber die Kirche wird geradezu mythisch zur Platzhalterin Israels, das abgefallen und ins "Ghetto gegangen" ist (*KD* II/2, 225), und die Kirche sitzt in seinen Häusern und geht mit seinen Geräten um, darauf wartend, dass es wieder einzieht in die von der Kirche für wahr gehaltenen Bestimmungen Israels. Wissen wir wirklich, was Israels Bestimmung und was seine Erscheinung ist? Das, was wir historisch und empirisch wirklich wissen können von der Kirche, ist, dass die Klammer nicht hält, nicht gehalten hat, wohl auch nie halten wird. Sie ist bei Barth der Beurteilung oder Verurteilung der Erscheinung Israels, der "Synagogenjuden", vorangestellt wie das Plus den negativen Zahlen in der Klammer. Was wir aber wissen, ist, dass sie geschändet, herabgesetzt, verfolgt, umgebracht, entrechtet, herabgewürdigt, beleidigt, gequält, drangsaliert wurden, und zwar ohne die Klammer und trotz der Klammer, in die Theologen wie Barth (und dafür gebührt ihm Ehre bei aller Kritik) alle Negativbestimmungen gesetzt haben. Von dieser Erfahrung, das ist meine Gewissheit, kann man die Theologie nicht hermetisch abschließen, besser: darf sie sich nicht abschließen. Die Kritik der elenden Historie ist nicht auf dem Altar der Theologie zu opfern. Gera-

³⁰ Vgl. Ekkehard W. Stegemann, "Von der Schwierigkeit, sich von sich zu unterscheiden. Zum Umgang mit der Judenfeindschaft in der Theologie", in: Werner Bergmann und Mona Körte (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 47-66, bes. 55f.

de der religions- oder kulturwissenschaftliche, der historische Blick auf das Gegenüber zweier Größen Judentum und Christentum, die sich dann doch ent- und auseinanderentwickelt haben, die nicht Welten, aber doch Weltentwürfe trennt, kann auch einen Prozess des theologischen *disentanglement*, wie Krister Stendahl es genannt hat, in Bewegung setzen, eine Entflechtung von der Nähe, die Barth mit der Kirche Israel zumutet. Dass die "Synagogenjuden", um mit diesem hässlichen Begriff Barths zu sprechen, also dass der "ugly Jew" unser Konstrukt, unsere Projektion ebenso ist wie der schöne Jude, der "Kirchenjude", der "christliche Jude", von dem Barth in seiner Zeit und mit deutlicher Kritik am rassistischen und christlichen Antisemitismus sagt, dass er "höchster und unverwischbarer Ehre" (KD II/2, 251) würdig ist. Gewiss, er ist dessen würdig, aber die anderen eben auch, und zwar eben als Juden.

VII. Finitum incapax infiniti

Was ich zeigen wollte, ist, dass nach meiner Meinung eine Lektüre von Röm. 9-11 heute sich des apokalyptischen Mythos bewusst sein muss, dessen Teil sie sind. Paulus deutet die Gegenwart als endzeitliche Krise der Menschheit. Ihr empörender Zustand ist ubiquitär, ihr Untergang sicher, ihre Konstitution selbst verhängnishaft, aber ihre Rettung und Verwandlung zur Gotteskindschaft, zur "neuen Schöpfung" (wie er andernorts sagt), ihre Befreiung im Anbruch. Und ebendieser, durch Gottes endzeitliche Intervention in Gang gesetzt, bedeutet zugleich die Inkraftsetzung dessen, was in der geschichtlichen Intervention, in Gottes Erwählung Israels aus den Völkern, begonnen hat und nun so dramatisch auch mit ihm in doppelter Rolle zum Ende geführt wird. Man kann nicht übersehen, dass Paulus dabei die Schrift, die biblische Symbolwelt neu interpretiert. Man kann auch nicht übersehen, dass er sie eben apokalyptisch transformiert. Aber seine Frage ist nicht eine "Judenfrage", sondern eine Menschheitsfrage, ein radikales "Unbehagen in der Kultur". Ich würde gern noch darüber weiter nachdenken, wie hier gerade ein hellenistisch sozialisierter Diasporajude eine so radikale Perspektive auf die Menschheitssituation entwirft. Aber wichtiger ist jetzt, dass ebendieses mythische Vorzeichen vor allem Einzelnen beachtet bleibt und eben entsprechend in Rechnung gestellt wird. Ich halte darum durchaus dafür, durch exegetische Anstrengung Röm. 9-11 von der Rezeptionsgeschichte von Verzerrung, Irrtum und Gewalt zu unterscheiden. Insbesondere ist zu beachten, was Paulus so nur im Römerbrief leistet, nämlich eine Spiegelbewegung zur Apologie der Glaubenden aus den Völkern und deren Teilhabe am endzeitlich in Kraft gesetzten messianischen Heil des Gottesvolkes. Verteidigt er mit seinem Apostolat für die Völker deren Teilhabe an der Rettung allein im Christusglauben und ohne Mitglieder des Gottesvolkes zu werden gegenüber christusgläubigen Juden, so vollzieht er im Römerbrief die umgekehrte Bewegung gegenüber den Glaubenden aus den Völkern im Blick auf Juden, die nicht am Christusglauben partizipieren. Keiner ist besser dran, keiner schlechter.

Es ist jedoch auch zu beachten, dass dies einer performativen Gesamtdeutung der Welt integriert ist, die sich ja unter den Bedingungen des Weitergehens von Zeit und Geschichte ihres Vorzeichens *ipso facto* entledigt, damit aber das Einzelne in der Klammer nicht mehr zusammenhält, sondern zu dessen Verselbständigung führt. Die elende Verselbständigung der Negativaussagen in der Rezeptionsgeschichte von Römer 9-11 ist ja erstellt, und unsere Versuche, sie zu überwinden, werden die Ambivalenzen nicht los. Der historisierte Zustand zweier Größen, Kirche und Synagoge, Kirche und Israel, Christentum und Judentum, liegt jedoch jenseits dessen, was Paulus als Konzeption entworfen hat, auch und gerade der Zustand, dass es Christentum gibt und dieses eine Geschichte hat. Die "Judenfrage" ist eine Christenfrage, eine Frage an die Selbstverständlichkeit einer historischen Größe Kirche, deren weitergehende Existenz sich jedenfalls mit der Proklamation des Endes der Menschheit nicht verträgt. In der Nichtaufklärung darüber, meine ich, liegt die Wurzel der Verschiebung auf die Juden. Die weitergehende Existenz der Juden machte sie aus christlicher Perspektive zu Störenfrieden, zu Indikatoren eines ausgebliebenen Endes, das, wenn nicht in der Erlösung, so doch wenigstens in der Kirche erreicht werden sollte. Dass dies nicht einfach identisch ist mit der wahnhaften, verbrecherischen Variante davon, der "Endlösung", vielmehr Welten trotz auch massiver christlicher Gewaltgeschichte entfernt, ist natürlich klar. Nur kann man auch deren Zusammenspiel nicht ignorieren, sie ist geschichtlich erstellt.

Der von Barth betonten Verantwortung sind, wie wir wissen, die Kirchen während der "Endlösung der Judenfrage", der Schoah, weithin nicht nachgekommen; die vorurteilsgeleitete Gleichgültigkeit, um von der Komplizenschaft zu schweigen, war ubiquitär, einzelne ausgenommen und um so mehr unserer ehrenden Erinnerung würdig. Aber es fragt sich, ob sie nicht überhaupt an einem "christlichen Antisemitismus" leiden musste, der die Existenz der Juden als Juden zur Frage, zum Problem erklärt, und zwar zu dem der Juden. Nur zu leicht waren ja auch noch nach Auschwitz Kirchen bereit, Gottes Gericht in den Vergasungskammern walten zu sehen. Dass die "Judenfrage" jedoch in Wahrheit eine Christenfrage ist, wie schon Buber in der Auseinandersetzung mit Gerhard Kittel in den Dreißiger Jahren gesagt hat, ist die Einsicht, die wir nicht mehr ignorieren dürfen. Auch nicht in der Lektüre von Röm. 9-11 und der Beurteilung der Leistung dieser Kapitel für die Möglichkeiten einer Theologie, die der katastrophalen Geschichte der christlichen Stigmatisierung des Judentums und deren realen Folgen eingedenk ein neues Kapitel in der christlich-jüdischen Beziehung zu schreiben versucht. Die Frage an die Christen ist, wie sie ihr Selbstverständnis so klären, dass die Existenz des Judentums eben keine Frage für die Juden ist, dass die Dignität der Juden als Juden unbezweifelbar feststeht. Wer aber das Judentum auf sein "Nicht-in-der-Kirche-Sein" festgelegt, muss nicht nur dessen Identität als defizitär ansehen, was ja dann alle diese genannten Negativkennzeichnungen nach sich zieht. Vielmehr muss dann das Judentum auch für die eigene, die christliche Identität so irritierend sein, weil sie ihrerseits für defizitär gehalten wird, sofern die Juden ihrer vergesellschafteten Gestalt eben nicht zugehören. Dieses Irritiertsein durch jüdische Existenz statt durch die vertrackte Realität

der Nichterlösung der Welt ist, meine ich, das christliche Grundproblem. Und das ist schwer durch positive Bestimmungen Israels bei Paulus überwindbar, auch nicht, wenn die Negativbestimmungen zugleich, wie etwa bei Friedrich Wilhelm Marquardt, so wichtig zu seiner Zeit der Beitrag "Feinde um unsretwillen" war, darauf zielt, "mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen"³¹. Warum nicht überwindbar? Nun, weil sie im Ja zum Nein gleichwohl ein Nein zum eigenen Selbst hört und nur zu beschwichtigen versuchen könnte. In der Zumutung der eigenen Identität liegt jedoch, dass das "Nein" zu ihr erklingt, nicht in der anderen Identität an sich. Und im Mythos, dass Entscheidendes auf dem Spiel steht, wenn der andere nicht wird wie ich, steckt das Problem mangelnder Selbstanerkennung. Die Suche nach der Theologie, die die jüdische Dignität nicht nur nicht vernichtet, sondern zur Geltung bringen und mit Respekt bedenken möchte, ist darum zutiefst eine Suche nach dem eigen christlichen Selbst, eine Aufklärung über den Mythos von uns selbst.

Die das Judentum entwertenden Traditionen, die mit der Entstehung des Christentums, mit seiner Gewaltgeschichte im Mittelalter, mit der Reformation, mit der Aufklärung und schließlich kulminierend im eliminatorischen, rassistischen Antisemitismus der Moderne mit dessen nationalsozialistischer Exekution unsere Kultur bestimmen, sind auch heute nicht verschwunden. Es sieht vielmehr so aus, als ob manche Dämonen wiederkehren. Und diese leben ja vom Wahn, dass alles besser und in Ordnung wäre, die Dinge am rechten Platz stünden, der Friede ausbrechen würde, wenn nicht die Juden wären oder nicht so wären, wie sie sind, obwohl sie ja doch ganz unterschiedlich sind. Dieses antijüdische Ressentiment ist auch ein Ressentiment gegen die vertrackte Wirklichkeit, in der wir leben. Das Schuldbewusstsein ist aber schon wieder in Hass umgeschlagen, die Idealisierung der Juden als Opfer hat schon wieder den Juden als Täter im Blick, um ihn der Schuld zu überführen. In dieser Art von Gleichstellung kann die Negation wiederholt werden, denn der Hass auf alles Jüdische gründet auch immer im Selbsthass.

Es geht darum wohl nicht anders als so, dass sich die Kirche, das Christentum mit sich selbst als einer geschichtlichen Größe identifiziert, die sich ihrer durch nichts zu ersetzenden, bleibenden Herkunft aus dem Judentum bewusst ist, aber auch dessen eigenständiger, durch nichts zu ersetzenden Bedeutung ihm gegenüber und so partikular zu bleiben als geschichtliches Schicksal begreift, damit aber auch die Partikularität und Endlichkeit, die Irrtumsfähigkeit aller menschlichen, zeitlichen Entitäten teilt. *Finitum incapax infiniti*. Das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, aber es kann es als das ihm entzogene Geheimnis seiner wie aller Existenz und damit den anderen als dessen gleiches Abbild ehren. Dies gilt für die Juden, unsere Zivilisationsgefährten von Anfang an, zuerst, aber auch für die Hellenen, welch letztere jetzt mal die unaufzählbaren Varianten der anderen repräsentieren mögen.

³¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, "Feinde um unsretwillen", jetzt in: *ders., Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, 311-336: 311.

Eine theologische Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses heute, die verletzt und verwundet von dem Gräuel der Verwüstung sich der Verantwortung angesichts der antisemitischen Elendsgeschichte des Christentums eingedenk ist, wird darum die Spuren des Schmerzes nicht verwischen. Es kann nicht die Aufgabe der Theologie sein, dieses Sensorium für das Unglück und damit aber für die Wahrheit unempfindlich zu machen und biblizistisch-dröhnend zu übertönen. "Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar" (Ingeborg Bachmann). Man kann darum theologisch nicht darüber hinwegtäuschen, dass etwas falsch gelaufen ist. Wann auch immer das geschehen ist, es ist geschehen. Nur unterhalb der Aussage, dass das Endliche das Unendliche nicht fassen und die messianische Perspektive auf die Welt ihre vertrackte Wirklichkeit nicht aufheben kann oder auf die Juden als die Schuldigen verschieben darf, dürfte darum ein Verhältnis zum Judentum beschreibbar sein. Wenn der christliche Glaube in seinem biblischen Ursprung ein Setzen auf Gottes Wort als Evangelium in der Krise der Welt ist, dann hat er aber auch der Täuschung zu widerstehen, dass es keinen Ausweg aus der Dunkelheit trotz allem gibt. Und wenn der jüdische Glaube ein Setzen auf Gottes Tora in den geschichtlichen und alltäglichen Herausforderungen der Endlichkeit ist, dann widersteht er nicht ohne Stolz der Versuchung, nicht trotz allem nach dem Rechten zu schauen. Nicht aufgeben, auf die große rechte Ordnung aller Dinge zu setzen, und nicht aufhören, nach der kleinen rechten Ordnung in der Zeit zu sehen, gehört aber zusammen. Ja, beide Glaubensweisen schließen irgendwie die jeweils andere ein, irgendwie, sage ich, weil es systematisch wohl nicht abschließend zu klären ist, wie genau das geschieht, und weil auch beide jeweils andere Akzente setzen. Das riecht nach Harmonisierung. Aber darum geht es mir wirklich überhaupt nicht oder allenfalls zuletzt Denn ich plädiere dafür, in der Inbezugsetzung von Judentum und Christentum zueinander gerade eine einfache Denkbewegung zu vermeiden, nämlich das platte Schema von Gemeinsamkeit und Unterschied oder Identität und Differenz anzulegen. Auch das unbestreitbar Gemeinsame ist ihnen nur jeweils besonders. Deshalb ist eine interpretatio christiana des Judentums, die traditionelle Versuchung, ebenso wie eine interpretatio judaica des Christentums, die heutige Versuchung, problematisch. Das Judentum ist nicht Christentum in statu nascendi und das Christentum nicht eine andere Art von Judentum, keine höhere und keine billigere. Jenes ist eben durchgehend oder prinzipiell messianisch gepolt, dieses eben durchgehend oder prinzipiell halachisch, um es schlagwortartig zu kennzeichnen. Ich schließe darum gar nicht Konvergenzen oder gar Annäherungen in bestimmten Richtungsentwicklungen an den jeweils anderen aus. Beide nämlich sind partikulare, aber in sich absolute Variationen der biblischen Symbolwelt, wie vielfältig sie sich auch in sich entfalten. Beide spiegeln sie diese Symbolwelt auf ihre eigene Weise und immer wieder neu im Prozess der Auslegung. Die Grenzen von Identitäten sind ja auch verschiebbar, aber sie sind nicht aufhebbar, allenfalls kann man sie individuell wechseln. Aber beide haben innerhalb ihrer Grenzen den Blick auch auf etwas außerhalb, eben jenes *infinitum*, gerichtet, das sie verbindet und trennt. Das eben macht das Endliche aus, aber auch das Spannungsvolle, an dem beide wachsen können. Es wäre mithin dieses Außer-

halb, das jeweils durchaus anders benannt wird, so zu beschreiben, dass die Wahrheitsfähigkeit des jeweils anderen nicht verletzt wird. Denn gesprochen werden muss in einer Offenbarungsreligion. Wittgensteins letzter Satz im Tractatus "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" kommt hier nicht in Frage. Und doch gilt gegenüber allem Sprechen von der Offenbarung auch der Vorbehalt negativer Theologie.

Gemeint ist hier nicht einfach, dass man Pluralismus durch Wechsel in die Beobachterperspektive relativieren kann. Irgendwann muss man ja auch Ich oder Wir sagen. Wir müssen irgendwann auch sagen, dass etwas so ist, wie wir es sehen, wie wir es glauben, auch wenn wir uns dem nicht entziehen können, dass nur wir es so sehen und andere uns sagen, dass nur wir es so sehen. Gemeint ist hier vielmehr, dass die "mosaische Unterscheidung", wie Jan Assmann das genannt und gegen die er heftig polemisiert hat, sich radikal gegen jeglichen Versuch verhält, eine Unmittelbarkeit zu Gott im Kosmos zu etablieren, und sei es mit heiligen Schriften. Diese Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit zu Gott schließt aber zugleich, meine ich, eine Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit von Heil ein. Es ist nicht zu übersehen, dass es im christlichen Glauben eine Tendenz gibt, eine solche Unmittelbarkeit und Vermittelbarkeit zu erreichen, etwa in der Eucharistie oder der Ikonostase oder in der Lutherischen Wortmystik. Dem hat die reformierte Tradition weithin widerstanden. Und mit Recht, wie ich es sehe. Endliches kann nicht ein Modus des Absoluten sein.

Gershom Scholem hat in diesem Zusammenhang auf eine Debatte unter Kabbalisten aufmerksam gemacht, die vielleicht auch für uns wichtig ist. Im Streit darüber, welches der Gebote im Dekalog von Mose unverändertes Gotteswort sei, haben die einen gesagt: alle Worte, andere: nur die ersten beiden, die Gottes Einzigkeit und das Bilderverbot betreffen. Rabbi Mendel von Rymanow jedoch meinte, es sei allein das Aleph des hebräischen "Anochi", mit dem der Dekalog beginnt, unmittelbare Offenbarung. Scholem kommentiert:

"Mit seinem kühnen Satz reduzierte also Rabbi Mendel die Offenbarung zu einer mystischen, d.h. zu einer Offenbarung, die in sich selbst zwar unendlich sinnerfüllt, aber doch ohne spezifischen Sinn war. Sie stellte etwas dar, das, um religiöse Autorität zu begründen, in menschliche Sprachen übersetzt werden musste; und das ist es, was ... Mose tat. Jede Aussage, die Autorität begründet, wäre eine, wenn auch noch so gültige und hochrangige, aber immer noch menschliche Deutung von etwas, das sie transzendiert."³²

Ekkehard W. Stegemann

³² Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M., 9. Aufl. 1998, 47f.