

Oepke, Albrecht, Das neue Gottesvolk, in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. — 1950. 524 S. Ganzleinen. DM 28.—. C. Bertelsmann, Verlag, Gütersloh.

Das umfangreiche Werk des bekannten Leipziger Neutestamentlers läßt vielleicht in seinem Titel und Untertitel auf den ersten Blick nicht klar genug erkennen, worum es geht: um den Nachweis der überragenden Bedeutung, die das Zentralmotiv der atl Offenbarung vom „Gottesvolk“ auf fast allen Gebieten geistigen und politischen Lebens im Verlauf der abendländischen Geschichte gehabt hat. Schließt die Untersuchung auch mit Luthers Stellung zum Gottesvolkgedanken ab, so verrät sich doch immer wieder das aktuelle Interesse des Verfassers an Gegenwartsproblemen der Ekklesiologie und kirchlicher Organisation, denen sogar das ganze Schlußkapitel (477—498) gewidmet ist. Man darf es freilich nicht dem Verfasser zum Vorwurf machen, daß er der Monographie einen etwas vieldeutigen Titel gegeben hat: Die grundverschiedenen Ausprägungen und Erscheinungsformen des Motivs wie die verwirrende Fülle des Untersuchungsmaterials erlauben rückschauend wohl kaum eine andere zusammenfassende Bezeichnung als die vorliegende. Um so mehr wird man aber vom Rezensenten erwarten, daß er zunächst Sinn und Umfang des Buchtitels erläutert.

„Das neue Gottesvolk“ — Gemeint ist der Anspruch der christlichen Kirche das neue, wahre Israel, die eschatologische Verwirklichung der atl Gottesvolk-Verheißung zu sein. Dieses christliche Selbstverständnis aus der atl Offenbarung heraus hat von Anfang an zwei verwandte, aber in ihrer Absicht weit auseinandergehende Bewegungen hervorgebracht:

1. Die rein innerkirchlich gerichtete theologische Aneignung der atl Offenbarungstatsachen, die „Verchristlichung“ des Gottesvolkmotivs in seinem ganzen Umfange. Oft, aber nicht immer, ist dazu ein Seitenblick auf die Synagoge notwendig; er hat jedoch mit antijüdischer Polemik nichts zu tun.
2. Die nach außen, gegen die Synagoge gerichtete Kampf- oder Missionstheologie der Kirche.

Bei der engen, inhaltlichen Berührung der beiden Anliegen kann es nicht wundern, daß man die Eigenständigkeit der ekklesiologischen Selbstaussage oft nicht erkannt hat. Einfache Polemik ist immer faßlicher als komplizierte Dialektik. Es ist Oe.'s Verdienst, zu einer grundsätzlichen Klärung beigetragen zu haben.

„in Schrifttum“ — Die Untersuchung geht von drei inhaltlich wie formell zusammengehörigen Schriften aus: Hebräerbrief, Barnabasbrief, fünftes Buch Esra. Gemeinsam ist ihnen die thematische Auseinandersetzung mit AT und Judentum, begleitet von einer Paränese, die sich rein positiv an die christliche Gemeinde wendet und von rückfälligen Neigungen zur Synagoge nichts spüren läßt. Gegenüber den bisherigen, unbefriedigenden Lösungsversuchen zeigt Oe., daß der Gottesvolkgedanke den lang gesuchten Schlüssel zum Verständnis bietet. Im zweiten großen Hauptteil wird die geschichtliche Entfaltung des Motivs zunächst an Hand der literarischen Quellen dargestellt: AT, Spätjudentum, NT; dem letzteren ist naturgemäß der breitere Raum gewährt (155—245). Es folgt ein kurzer Gang durch die Patristik, um die Hauptfundstellen (Hippolyt, Origenes) anzuzeigen. Augustins „De civitate Dei“ wird in anderem Zusammenhange (349—351) behandelt. Ein besonderes Kapitel (281—301) gilt dem polemischen Schrifttum der Kirche gegen das Judentum in der Zeit bis zum Hochmittelalter¹⁾. Die eigentlich theologische Literatur des Mittelalters ist völlig übergangen. Von ihr heißt es: „Ob“ (der Gottesvolkgedanke in ihr) „noch ein eigenes Dasein führt oder teils zurücktritt, teils zur bloßen Formel erstarrt, ist auch nicht so wichtig. Auf anderen Gebieten werden uns Zeugnisse genug für sein Weiterleben begegnen“ (265). Das ausführliche 13. Kapitel bringt schließlich eine Darstellung des Gottesvolkgedankens bei Luther, um ihn als seinen

¹⁾ Das Buch des Engländers A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, das alle oder doch die meisten der S. 280 f aufgezählten Schriften bespricht, scheint dem Vf. unbekannt geblieben zu sein.

bahnbrechenden Erneuerer (432.466) — durch die Erkenntnis von der Unsichtbarkeit der Kirche — zu feiern. Freilich muß Oe. hinzufügen, „das Luthertum“ sei „bald in die enge Form des Landes- und Staatskirchentums hineingezwängt worden und hat dadurch viel von seiner Gestaltungskraft verloren . . . diese Entwicklung war Fehlentwicklung, Verkümmern des Gottesvolkgedankens, der denn auch mehr und mehr zurücktrat, um durch Aufklärung und Liberalismus vollends in Vergessenheit zu geraten“ (466).

„Schauspiel“ — Eine besonders eindrucksvolle Form hat das Motiv im geistlichen Schauspiel des Mittelalters gefunden durch die dramatische Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche. Oe. geht sowohl den theologischen Grundgedanken (Weissagungsbeweis und Prophetenspiel!) wie den mit fortschreitender Verweltlichung zunehmenden antisemitischen Tendenzen nach.

„Bildende Kunst“ — Von den Anfängen christlicher Kunst, die das AT fast nur typologisch verwertet, wendet sich die Untersuchung der bekannten mittelalterlichen Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche zu. Eine direkte Ableitung der bildenden Kunst aus dem geistlichen Schauspiel (oder umgekehrt) hält Oe. für unwahrscheinlich, spätere gegenseitige Beeinflussung sei nicht ausgeschlossen.

„Weltgestaltung“ — Dem Nachweis der politischen Wirksamkeit des Motivs dient das 12. Kap. „Gottesvolk und Reichsgedanke“ (338—405), in dem hauptsächlich die treibenden theologischen Ideen des mittelalterlichen Kaiser- und Papsttums entwickelt werden. Es ist einer der inhaltlich geschlossensten und anregendsten Abschnitte des Buches.

Der knappe Überblick kann nur entfernt eine Ahnung geben von der Fülle des Stoffes, den der Vf. sichtlich, einordnend, ausdeutend verarbeitet hat. Wenn man aber mit Oe. (im Dritten Buch: Zusammenfassung und Abschluß 471 ff) die Ergebnisse überprüft, macht sich doch ein empfindlicher Mangel der Darstellung bemerkbar. Neben der sehr wertvollen Aufzählung formaler Elemente der Gottesvolktheologie (Überbietung, Folie, Erfüllung, Abänderung, Absolutheit, Abfall) vermißt man — schon in der durchgängigen historischen Entfaltung — eine inhaltliche, systematische Bestimmung des Motivs. Gewiß kommt alles, was dazu gehörte, (Sphäre des Völkisch-Blutmäßigen, des Rechtlichen, des Kultischen, des Sozial-Ethischen; Stellung im Kosmos; Erwählung, Verheißung, Verwerfung oder Vollendung; u. a. m.), auch zur Sprache, aber die Monographie hätte u. E. sehr viel gewonnen, wenn sie den Akzent mehr auf das „Wie“ und „Was“ als auf das bloße „Daß“ gelegt hätte. Ein Beweis dafür ist das 12. Kap. (s. o.), das die politische, geschichtsbildende Funktion der Vorstellung zum Gegenstand hat. In anderen Abschnitten erhält der geduldige Leser wohl manchmal den Eindruck, er werde auf künstlich verschlungenen Pfaden in einen Wald geführt, damit ihm an einigen, oft etwas willkürlich ausgesuchten Bäumen klarwerde, daß er sich eben — in einem Wald befinde. Die zeitbedingten Auseinandersetzungen innerhalb der protestantischen Theologie um die Geltung des AT haben stark eingewirkt; angesichts dieser Kontroverse bedeutet allerdings schon die Anerkennung des Gottesvolkgedankens als Offenbarungstatsache ein entscheidendes Faktum. Überhaupt ist es sehr erfreulich, wie nahe man auf Oe.'s Seite zu Auffassungen gekommen ist, die dem kath. Theologen selbstverständlich sind. Da aber Selbstverständlichkeiten leicht übersehen werden, sind wir Oe. für manche nachdrückliche Erinnerung dankbar.

Um so bedauerlicher ist es, daß für verschiedene unveräußerliche Inhalte des Gottesvolkmotivs noch keine unbefangene Sicht vorhanden ist. Am schwerwiegendsten wirkt sich die Ausfallserscheinung im Bereich des Kultischen aus. Da uns die Existenz des Gottesvolkes von der seiner kultischen Selbstdarstellung und Verwirklichung schlechthin unablässig zu sein scheint, und zugleich der Hebräerbrief als eindrucksvollster Zeuge dafür angesprochen werden kann, dürfte wohl ein Gespräch mit Oe. von dieser gemeinsamen ntl. Basis aus am fruchtbarsten sein.

Ganz mit Recht will Oe. den Gottesvolkgedanken als die Mitte des Hb erweisen. „Allein von ihm aus (Sp. v. Oe.) ist zu einem organischen und geschlossenen Verständnis auch dieses schwer verständlichen und heiß umstrittenen Stückes urchristlicher Literatur zu kommen“ (74). Sicherlich will Oe. mit dieser abschließenden Feststellung nur ein Programm für künftige Arbeit am Hb entwerfen. Seine eigene Behandlung des Briefes (1—24; 57—74) gibt nur Andeutungen und befriedigt nicht in allen Stücken. Zwei Grundfragen der Hb-Exegese bleiben unklar: Wie soll man sich die konkrete Situation des Briefes denken, dessen Vf. einerseits Polemik

gegen die Synagoge treibe (65), andererseits aber das Judentum wohl kaum aus eigener Anschauung kenne (67)? Und die zweite, damit zusammenhängende Frage: Welchen aktuellen Sinn haben die Spekulationen über Priestertum und Opfer für die angesprochene Gemeinde, wenn ein Rückfall in den jüdischen Kult keine Rolle spielt? Uns scheint, daß auch hier über der richtigen Entdeckung, daß der Gottesvolkgedanke im Mittelpunkt des Hb steht, die Frage nach dem „Wie“ und „Was“ zu kurz kommt. Oe. zeigt selbst mit aller Deutlichkeit, daß der Gedanke das ganze AT und NT durchzieht, und darum kein Spezifikum des Hb sein kann. Es geht also um seine besondere Anwendung. Diese besteht u. E. einmal darin, daß die Beziehung zwischen altem und neuem Gottesvolk mit den Denkmitteln alexandrinischer Dialektik dargestellt ist — das philonische Element dient, wie Oe. richtig betont, allerdings nur als „Comes“ (59) — den „Dux“, die Pointe des Hb, aber bildet sein enges, unmittelbares Verhältnis zum christlichen Kult. Er ist als Ganzes nicht mehr und nicht weniger als die große Sinndeutung christlichen Gottesdienstes aus der Offenbarungsquelle des A. T. Der Autor ad Hb will seiner schwach und müde gewordenen Gemeinde sagen, was sie ist: eschatologische Kultgemeinde, in der Gottes endgültiger Verheißungsruf je und je im „Heute“ (3,13) ertönt, die durch ihren Hohenpriester Christus Zugang besitzt zum Allerheiligsten Gottes (4,16; 10,19-22), die schon jetzt geheiligt und „vollendet“ (10,14), d. h. von Sünde und Tod befreit, zum himmlischen Jerusalem gehört (12,22 ff), um dort Gott allezeit das Lob- und Dankopfer darzubringen (12,28; 13,15). Aus dieser positiven theologischen Absicht, die sich freilich nur in „polemischer“, oder besser: dialektischer Abgrenzung gegen den atl Kult gewinnen läßt, folgt zwanglos und innerlich verbunden die Paränese.

Es ist schade, daß Oe. wegen seiner übergroßen Zurückhaltung (um nicht mehr zu sagen) gegen kultische Kategorien den konkreten Hintergrund des Hb nicht erkannt hat. Auch er wird wohl nicht behaupten wollen, daß die dialektische — d. h. nicht spiritualisierende, sondern von Gott her realisierte — Aneignung des atl Priester- und Opfergedankens durch den Hb eine „Anleihe bei der Synagoge“ (279) und damit ein Rückfall in das AT bedeute. Wenn spätere Apologetik und Opfertheologie dem Höhenflug des Hb nicht immer ganz gefolgt sind und z. T. mit mehr philosophischen oder heidnischen Vorstellungen gearbeitet haben, ändert dies doch nichts am Wesensgehalt christlicher Liturgie. Man möchte wünschen, wie es in zunehmendem Maße wohl auch schon geschieht, daß protestantische Forscher ihr Verständnis katholischer Sakraments- und Opferlehre nicht aus der verzerrenden Perspektive unvermeidbarer oder auch bedauerlicher Randerscheinungen, sondern aus der zentralen Mitte kirchlichen Dogmas herleiten. Vorwürfe wie „Sakralmagie“ und „fast synagogale Anthropozentrie“ (280) sollten allmählich aus dem Arsenal konfessioneller Polemik schwinden. Aus dem Gesamtcharakter des Hb als der Magna Charta christlicher Liturgie ergeben sich auch neue Perspektiven für den so hart umstrittenen Abschnitt 13,9-16. Nach Oe., der dem Text eingehendere Beachtung schenkt (21-24; 72-74), soll in v 10 den „Vertretern der Synagoge das Essen vom christlichen thysiastaerion verwehrt“ werden (72). Dagegen „stehen die Christen als das neue Gottesvolk im vollen Genuß des Bundesopfers, von dem die Glieder des Alten Bundes ausgeschlossen sind“ (74). Der logischen Schwierigkeit seiner Auffassung in Hinblick auf den folgenden Schriftbeweis aus Lev 16,27 (= Hb 13,11.12) ist sich Oe. wohl bewußt, will aber den Einwand nicht gelten lassen. „Wer einen solchen Text mit der Elle der ‚Logik‘ mißt, kommt in tiefste Unlogik hinein“ (73). Tatsächlich scheidet Oe.'s Deutung nicht so sehr an dem notgedrungenen Verzicht auf logische Gedankenfolge als an der Undurchsichtigkeit der vorausgesetzten Situation. Was soll die Polemik gegen „israelitisch-jüdische Opfer“ (23), wenn ein Rückfall oder Hinneigung zum atl Kult nicht in Frage kommt (18)? Und wozu werden die Vertreter des Alten Bundes vom Genuß des Opfers Christi durch eine umständliche Beweisführung ausgeschlossen, da es sich doch um eine selbstverständliche Tatsache handelt, und kein Jude als solcher den Anspruch erheben konnte, am christlichen Herrenmahl teilzunehmen? Der christliche Altar ist doch kein Gegenstand, auf den sich die Synagoge wie auf andere atl Offenbarungsgüter je berufen hätte. Die vom Hb gezogenen Parallelen zum Opfer Christi — Versöhnungsfest Lev 16, Bundesschlusopfer Ex 24,3 ff — gehen offensichtlich aus eigener typologischer Schriftgnosis (9,8!) hervor und keinesfalls aus direktem Widerspruch der Synagoge. Auch an unserer Stelle dient der Hinweis auf die Fruchtlosigkeit atl Speiseopfer (9c) nur als Folie für innerchristliche Vorgänge. O. Holtzmann u. a. haben schon das richtige Gespür gehabt, daß hier eine

die Gemeinde verwirrende Abendmahlslehre kritisiert werden soll, verfehlen aber die Meinung des Hb gründlich, wenn sie ihm antisakramentale und spiritualisierende Tendenzen unterschieben. Der Hb verteidigt ganz im Gegenteil das wahre Wesen des Sakraments als Zeichen einer jenseitigen Wirklichkeit gegen die Einbildung eines diesseitigen vollen Genusses vom Altare Christi. Von diesem Sühneopfer gilt die Vorschrift Lev 16,27: Die Zeltdiener, d. h. wer noch in dieser Welt der vorläufigen und schattenhaften Dinge lebt, haben keinen Anteil am Opferfleisch. Die Christuskommunion verwirklicht sich im schmachvollen Hinausgehen aus der Welt, in der Kreuzesnachfolge des Herrn. Daraufhin weist der christliche Altar, das Sakrament erfüllt sich in Martyrium und Tod. Wer aber auf das broma pocht, um dem Leiden aus dem Wege zu gehen, macht die göttliche Gnadengabe (charis) zu einer wertlosen Speiseübung.

Diese Deutung entspricht nicht nur dem logischen Zusammenhang bis v 16, sondern fügt sich auch mühelos dem Gesamtrahmen des Briefes ein. Von Anfang an hat Hb die gottesdienstlichen Vorgänge im Blick (Wortverkündigung, opferndes Hinzutreten zu Gott durch Christi Fleisch und Blut, Erinnerung des Bundesschlusses und Einschärfung der Bundesplichten). Immer wieder zeigt er den eschatologischen Sinn des Geschehens und verbindet die feiernde Gemeinde mit ihrem himmlischen Urbild. Die enge Zusammengehörigkeit von theologischer Argumentation und Paränese läßt keinen Zweifel, daß die objektiven Heilstatsachen, die der Kult hinstellt, ihre Aneignung finden müssen im christlichen Leben. Ebenso ist es für den ganzen Brief eigentümlich, daß trotz öfterer Bezugnahme auf Christi Fleisch und Blut (9,11.12.20; 10,19.20.29; 12,24; 13,11) niemals von einem Essen und Trinken der sakramentalen Gestalten die Rede ist. Vielmehr geht schon aus 9,10 eine Abneigung gegen kultische Speisen- und Trankopfer als „fleischliche Satzungen“ hervor. Dementsprechend werden die geistigen Akte der Liturgie: Hören des Wortes, Bekennen, Danken und Loben, Hinzutreten, Dienen und Bitten durchgängig betont. Wer daraus den Schluß ziehen wollte, der Hb kenne überhaupt kein Herrenmahl, oder rede von ganz anderen Dingen, wird aber gerade durch 13,9-16 eines Besseren belehrt. Nicht der sakramentale Genuß steht in Frage, sondern seine wahre Bedeutung. Hätte es in der Gemeinde des Hb kein Kultmahl gegeben, wäre die Entstehung einer falschen broma-Lehré unmöglich gewesen. Vielleicht fällt vom Hb aus ein Licht auf die Joh 6 angedeutete Abendmahlskontroverse. Besonders 6,55 würde den scheinbaren Gegensatz zu Hb 13,9c konstatieren. In Wirklichkeit suchen aber beide Texte die wahre Speise zu schützen vor sarkischem Mißverständnis. Wie alles christliche Sein im „Schon“ und „Noch nicht“ steht, im „Haben“ und „Nichthaben“, so gilt auch vom Genuß des Leibes Christi: „Essen“ und „Nichtessen“. Die vom Hb bekämpfte Haltung ist deshalb eine immanente, jederzeit akute Gefahr der Kultfrömmigkeit: das gnadenvolle Zeichen zum Selbstzweck zu machen, sich am Opfermahl auch geistlich zu sättigen, statt an ihm den Hunger nach der endgültigen Gottesgemeinschaft zu nähren. Unsere kritischen Anmerkungen möchten keinesfalls den hohen Wert des Werkes schmälern. Der katholische Theologe, gleich welcher Fachrichtung, wird es um viele Anregungen bereichert dankbar aus der Hand legen.

Berlin.

F. J. Schierse