

Ulrich A.  
Wien

## Theologie im Konflikt

Einspruch gegen den Antisemitismus in der  
Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien  
1943

Konrad G. Gündisch zum 65. Geburtstag

### 1. Der Anlass und das Umfeld 1943

Anfang Februar 1943 – gleichzeitig mit dem Ende der Schlacht um Stalingrad und der Wende im Zweiten Weltkrieg – veröffentlichte der Hammersdorfer Pfarrer Eckehart Lebouton (1912–2003) eine antisemitische Polemik in der in Hermannstadt erscheinenden Kirchenzeitung „Kirchliche Blätter“. Das wöchentlich erscheinende Organ war sowohl Amtsblatt als auch Kommunikationsforum der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. In aller Regel bot es die offiziell „richtige“ Lesart, die amtlich akzeptierte oder gut geheißene Position des Landeskonsistoriums, d. h. seine Inhalte waren konform mit der Meinung der Kirchenleitung. Seit dem Amtsantritt des durch politische Intervention der Volksgruppenführung installierten Landesbischofs Wilhelm Staedel<sup>1</sup> wurde die extreme, „deutschchristliche“ Kirchenpolitik der sog. „Nationalkirche“ Thüringischer Prägung erkennbar gefördert.<sup>2</sup>

1 Ulrich A. Wien: Staedel, Wilhelm. In: BBKL 17 (2002), S. 1352–1355.

2 Ulrich A. Wien: Kirchenleitung über dem Abgrund. Bischof Friedrich Müller vor den Herausforderungen durch Minderheitenexistenz, Nationalsozialismus und Kommunismus. Köln, Weimar, Wien 1998, S. 168–170 (Studia Transylvanica 24). – Peter von den Osten-Sacken (Hg.): Das missbrauchte Evangelium. Studien zur Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen. Berlin 2002, S. 216 (SKI 20). – Susannah Heschel: Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Lebens auf das deutsche kirchliche Leben. In: „Beseitigung des jüdischen Einflusses ...“. Antisemitische For-

- 1) Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Eisenach wurde seit 1941 materiell mit RM 500,- unterstützt. Damit gehörte die Evangelische Landeskirche A. B. in Rumänien als Institution zu den Förderern.<sup>3</sup> Wilhelm Staedel trat persönlich bei Konferenzen dieses Instituts im Deutschen Reich offiziell in Erscheinung und war seit 1942 Mitglied von dessen Verwaltungsrat.
- 2) Immateriell wurde die Arbeit gestützt durch die Gründung eines landeskirchlichen Arbeitskreises („Arbeitsgemeinschaft“) dieses Instituts.<sup>4</sup> Zum wissenschaftlichen Leiter ernannte Staedel den beauftragten Hauptanwalt im Landeskonsistorium, Pfarrer Andreas Scheiner jr. (1890–1960)<sup>5</sup> – der intellektuelle Kopf der „nationalkirchlichen“ Gesinnungsgemeinschaft; er war Vetter von Herta Staedel, der Frau von Wilhelm Staedel. Zum Geschäftsführer dieses Arbeitskreises wurde analog der schon erwähnte Eckehart Lebouton bestimmt. Er stammte aus dem Buchenland (Bukowina) und war Patensohn des 1940 zur Demission gedrängten Altbischofs Dr. Viktor Glondys (1882–1949).<sup>6</sup>

---

schung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus, hg. vom Fritz Bauer Institut (Jahrbuch 1998/99); S. 147–167, hier: 152. – Vgl. auch die jüngsten Forschungen und Publikationen zum Thema: Dirk Schuster: Eine unheilvolle Verbindung. Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ und seine Hermannstädter Außenstelle. In: Zugänge 41 (Heidelberg 2013). – Ders.: Die Evangelische Landeskirche A. B. in Rumänien als nationalkirchlicher Missionsträger in den besetzten Ostgebieten zwischen 1941 und 1944. In: ZfSL 36 (2013) [im Druck].

- 3 Landeskonsistorialsitzungsprotokoll vom 3. November 1941, Tagesordnungspunkt 58.
- 4 Zwischen 40 und 50 Mitglieder waren 1942 bereits registriert, u. a. Wilhelm Staedel, Dr. Helmut Klima, Albert von Hochmeister, Karl Reinerth, Andreas Nagelbach.
- 5 Andreas Scheiner. In: Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Sachsen 10. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 232–233 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 9/X). Leider ist dessen wichtigste Publikation in diesem bio-bibliographischen Handbuch übersehen worden. – Vgl. Ekkehart Lebouton: Bericht über die gründende Tagung der Arbeitsgemeinschaft des „Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien, Hermannstadt. In: KiBil 34 (1942), S. 162–164.
- 6 Ulrich A. Wien: Glondys. In: RGG 4. Auflage, Band 3 (2000), Sp. 1010–1011. – Hans Beyer: Viktor Glondys (1882–1949). Ein Beitrag zur Geistes- und Kirchengeschichte des Südostdeutschtums zwischen den beiden Weltkriegen. In: FS Balduin Saria, hg. v. K. K. Klein, Th. Mayer und H. Steinacker. München 1964, S. 408–459.

- 3) Erstes relevantes Produkt dieses landeskirchlichen Arbeitskreises war der im Sommer 1942 unter skandalösen Umständen entstandene und am 29. September 1942 amtlich für verbindlich erklärte Lehrplan für den Religionsunterricht.<sup>7</sup> Die von der Volksdeutschen Mittelstelle (VoMi) und der SS gesteuerte Deutschen Volksgruppe in Rumänien hatte seit Februar 1941 die Kirchenführung in Hermannstadt gleichgeschaltet. Im sog. „Gesamtabkommen“ hatte auf Druck der Volksgruppenführung die Landeskirche im Juni 1942 u. a. die Verantwortung für das zuvor in kirchlicher Trägerschaft mühsam aufrecht erhaltene deutsche Schulwesen der Deutschen Volksgruppe in Rumänien übertragen. In dem der Landeskirche einzig verbliebenen Verantwortungsbereich des Bildungswesens, dem Religionsunterricht, war es die Absicht dieses kirchlichen Marionettenregimes, am nationalsozialistischen (Um)-Erziehungsprogramm kirchlich zu partizipieren.
- 4) Zusätzlich intensivierte nun Ekkehart Lebouton den ideologischen Druck auf die Pfarrer. Er sah sich in der Rolle des Multiplikators der „nationalkirchlichen“ Ideen. Sein im Gewande angeblich wissenschaftlich begründeter Exegese biblischer Texte daherkommendes Pamphlet versuchte auch die Ortspfarrer theologisch „aufzunorden“. Unter dem Titel „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“ meldete er sich privilegiert im Amtsblatt der Landeskirche („Kirchliche Blätter“) zu Wort.<sup>8</sup> Die Schriftleitung der Kirchlichen Blätter – dies war in der Ägide Staedel der Hermannstädter Stadtprediger Karl Daniel Reinerth (1891–1986)<sup>9</sup> – merkte dazu an: „Wir stellen die vielfach neuartigen und unwälzenden Thesen unter der Voraussetzung sachlicher Argumentierung hiemit zur Aussprache.“<sup>10</sup> Dass diese Notiz nicht ernst gemeint war, konnten der Bischofsvikar D. Friedrich Müller (1884–1969) und Altbischof Glondys unmittelbar feststellen. Die Öffentlichkeit war faktisch beschränkt; es wurde Zensur ausgeübt. Müllers und Glondys' Entgegnungen waren unerwünscht, blieben unpubliziert und konnten nur in hektographierter Form vervielfältigt und unter

---

7 Ulrich A. Wien: „Entjudung“ und Nationalsozialismus als Ziel des Religionsunterrichts. Zum Lehrplan für den Religionsunterricht an deutschen Schulen 1942. In: Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde 30 (2007), S. 65–77.

8 Kirchliche Blätter 35 (1943), S. 73–77.

9 Karl Daniel Reinerth. In: Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Sachsen 10. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 46–53 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 9/X).

10 Kirchliche Blätter 35 (1943), S. 73.

der Hand verteilt werden.<sup>11</sup> Als solche haben sie u. a. im Privat-Nachlass von Friedrich Müller überdauert.<sup>12</sup>

- 5) Ergänzend nahm sich Andreas Scheiner die Bekenntnisgrundlage der Landeskirche vor, um unter dem – irreführenden – Titel „Das Dogma der Evangelischen Landeskirche A. B.“ die theologische Basis der Landeskirche grundstürzend umzuinterpretieren und damit faktisch für obsolet zu erklären. Es sollte die Berufung auf die altkirchlichen Symbole (Glaubensbekenntnisse) sowie das reformationszeitliche Augsburgische Bekenntnis (Confessio Augustana) nur als Etikett erhalten bleiben. Hinter der absichtlich zur Täuschung aufrecht erhaltenen Fassade sollte eine ariosophisch ausgerichtete „Volksreligion“<sup>13</sup> eines angeblich undogmatischen Christentums vorgeblich germanischer Prägung legitimiert werden. Diese sollte die Funktion ersatzreligiöser, systemstabilisierender und ideologiekonformer Weihegenossenschaft und freigeistigen Vitalismus erfüllen.

Bezüglich des Lebouton-Aufsatzes suggerierte die Schriftleitung zunächst – wie erwähnt –, es bestehe die Möglichkeit, eine an wissenschaftlichen Kriterien orientierte, rein sachlich auszutragende theologische Kontroverse zu führen. Leboutons Vorgehen war allerdings nicht nur Teil der „nationalkirchlichen“ kontextuellen Theologie, sondern trug methodisch fremde – anachronistische – Gedankeninhalte in die antiken Texte ein, war also keine Exegese, sondern bestenfalls Eisegese. Lebouton setzte in seinem Text antisemitische Stereotype voraus, die seine Sicht prägten und seine vorgebe-

11 Ulrich A. Wien: Kirchenleitung (wie Anm. 2), S. 170. – Vgl. dazu die Aktenüberlieferung in ZAEKR 103: Z. 312/1943: Der Abteilungsleiter Kurt Scherg im „Referat zur Überwachung des heimischen Schrifttums“, also die Zensur der Deutschen Volksgruppe, konnte bereits einen Tag nach der Vorlage beim Volksgruppenleiter A. Schmidt unter KS/Gr 53/43 vom 26. Januar 1943 die Druckgenehmigung an Bischof Staedel mitteilen. Scherg hatte die Veröffentlichung ungemein positiv begutachtet, was in seinem am 25. Januar datierten Schreiben KS/Gr 47/43 zu entnehmen ist: „In diesem Werk steht endlich soviel Erfreuliches und dabei Fundamentales, was zu einer Klärung führen kann, dass ich das Werk sofort an den Volksgruppenführer weitergeleitet habe, d. h. mit besonderem Hinweis auf die Offenheit der von der Kirche vertretenen Gedanken.“

12 ZAEKR 510–39.

13 Andreas Scheiner: Das Dogma der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. Ein Vorwort. Hermannstadt 1942 (98 Seiten) (= Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Rumänien, 2). – Vgl. dazu auch Ulrich A. Wien: Von der Volkskirche zur „Volksreligion“. Beobachtungen zur Entwicklung der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien von 1919 bis 1944. In: Revista Ecumenica Sibiu 4 (2012), S. 169–222, hier: 170–172.

lich wissenschaftlichen Erkenntnisse selbstverständlich von vorneherein beeinflussten. So konnte der Autor behaupten: „Die jüdische Weltbetrachtung war immer realistisch, ja materialistisch.“ Konsequenterweise müsse sich die Exegese der Texte des Judentums dieser Orientierung verpflichtet wissen. Schon das antike Judentum sei „verachtet und verspottet“ worden „wegen seiner äußerlichen und innerlichen Rassenmerkmale“. Weil diese „noch heute“ unverändert dieselben seien, ziehe sich das jüdische Volk „wie kein anderes Volk der Erde“ gegenwärtig „auch [...] unseren Spott, Verachtung und Haß“ zu.<sup>14</sup>

## **2. Welchen Resonanzraum für antijüdische und antisemitische Stereotyp bot das Milieu der Evang. Landeskirche A. B. in Rumänien?**

### *2.1 Historische Streiflichter*

An dieser Stelle muss ein stark geraffter Überblick über die geistigen Hintergründe für diese judenfeindliche, in diesem Falle eindeutig antisemitische Grundhaltung vornehmlich unter den evangelischen Siebenbürger Sachsen seit dem 19. Jahrhundert eingeschaltet werden.

Der frühe Luther hatte gefordert, die Juden „unter den Christen leben zu lassen, ihnen mit Freundlichkeit zu begegnen, sie das Christuszeugnis des Alten Testaments zu lehren und so durch Liebe für den christlichen Glauben zu werben“<sup>15</sup>. Mit diesen Äußerungen hatte er sich von vorreformatorischen, spätmittelalterlichen judenfeindlichen Positionen abgewandt und wurde von Gegnern als „Judenfreund“ denunziert. Seine Trendwende hat Luther nicht durchgehalten. Seine sogenannten späten „Judenschriften“ stellen eine „scharfe Absage“ der einst propagierten Duldungspolitik dar. In Anknüpfung an die spätmittelalterlichen Autoren stellte er sich „gegen Ende seines Lebens bewußt in jenen breiten Strom des Antijudaismus der lateineuropäischen *christianitas*, von dem er sich einstmals distanziert hatte“<sup>16</sup>.

Zwar gab es schon in der Reformationszeit eine von der radikalen Sicht des späten Luther abweichende Spannbreite der Stellungnahmen zum Judentum, dennoch gehörte – im Sinne eines christlichen Exklusivanspruchs

---

14 Ebenda, S. 75.

15 Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation. Frankfurt, Leipzig 2009, S. 645.

16 Ebenda, S. 648.

unter Berufung auf die Wahrheitsfrage – das religiöse Gegensatzprofil zwischen Christentum und Judentum auch vom 16. bis zum 20. Jahrhundert zum Grundbestand theologischer Überzeugung und Lehre (vom Universitätskatheder bis zur Dorfkanzel). Praktische Bedeutung und Relevanz in der protestantischen Volksfrömmigkeit gewannen diese Grundüberzeugungen durch die liturgische Heraushebung des 10. Sonntags nach Trinitatis.<sup>17</sup> Dessen Proprium als Gedenktag der Zerstörung Jerusalems hat in den biblischen Lesungen, Predigttexten und agendarisch vorgeschriebenen Gebeten dieses Gegensatzprofil als „Enterbung“ bzw. vermittels einer Beerbungstheorie popularisiert: Das einst erwählte Volk Israel habe den ersten Bund gebrochen, seine Erwählung sei deshalb hinfällig geworden. Im neuen Bund sei die Erwählung auf ein neues Gottesvolk – auf die Gemeinde der getauften Christen – anstelle des (verworfenen) Judentums übergegangen, die christliche Gemeinde habe also dieses beerbt. Signifikant wurde dies auch noch in protestantischen Gesangbüchern untermauert und illustriert: Der Bericht des antiken Zeitgenossen und Historikers Flavius Josephus (37/38–nach 100 n. Chr.) über die Zerstörung Jerusalems wurde in den Gesangbüchern von Auflage zu Auflage immer wieder abgedruckt. Auch in der für hauptamtliche Gemeindepfarrer und -prediger veranstalteten Ausgabe der in Hermannstadt gedruckten „Episteln und Evangelia“ von 1852<sup>18</sup> wurde der Text nachgedruckt. Der bezeichnende Herausgeber-Kommentar lautete: „Also hat Gott die Verachtung und Verfolgung des Evangeliums gestraft und aller Welt ein schreckliches Exempel vorgestellt, sie zu vermahren, Gottes Zorn und Strafe zu fürchten und sich zu Gott und zur Erkenntnis Christi zu bekehren. Denn Gott hat dieses Volk nicht verschonet, dem er so herrliche Verheißungen hat gegeben.“<sup>19</sup>

Es gehörte im Deutschen Reich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur christlichen, besonders auch protestantischen „Normaltheologie“, diese religiös begründete „Abwertung des Judentums“<sup>20</sup> zu vertreten und zu verbreiten. Erweitert wurde das anti-jüdische Spektrum aber durch die rassistisch geprägten Vorurteile, die sich in Windeseile über ganz Mitteleuropa ausbreiteten und die im Besonderen auch im bürgerlichen, akademischen,

17 Irene Mildenerger: Der Israelsontag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems: Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition. Berlin (2. überarbeitete Auflage) 2007.

18 Episteln und Evangelia auf die Sonntag und Feste des ganzen [...] Jahres samt der Passionsgeschichte und der Historie von der Zerstörung der Stadt Jerusalem, gedruckt bei Georg v. Closius. Hermannstadt 1852.

19 Ebenda, S. 97. – Ich verdanke diesen Hinweis August Schuller.

20 Christoph Strohm: Die Kirchen im Dritten Reich. München 2011. ND Bonn 2011, S. 98 (Schriftenreihe der BpB 1205).

ja, universitären Milieu salonfähig wurden und auch Beheimatung fanden. Nationalprotestantische Judenfeindschaft (nicht nur generell unter Konservativen, sondern auch und im Speziellen im Milieu des kulturprotestantischen Liberalismus) zeigte sich empfänglich und aufgeschlossen für die Kombination aus religiös und rassistisch motivierten Elementen, also des Antisemitismus.<sup>21</sup>

Selbstverständlich brachten auch die siebenbürgisch-sächsischen Akademiker, insbesondere die in diesem nationalen, kulturprotestantischen Milieu sozialisierten und im Deutschen Reich akademisch gebildeten Gymnasialprofessoren und Pfarrer diese Grundeinstellungen von den Universitäten in die Heimat mit. Das lässt sich z. B. an Beiträgen in den „Kirchlichen Blättern“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts recht leicht nachweisen. Darüber hinaus dienten auch in der Zwischenkriegszeit die Akademischen Hochschulkurse in Hermannstadt dazu, dem sächsischen akademischen Bürgertum den Anschluss an den Fortschritt der deutschen Wissenschaft zu erhalten. Gleiches galt für die Theologischen Hochschulkurse. Der Schüler Julius Wellhausens, der Berliner Alttestamentler Hugo Greßmann (1877–1927), hatte auf einem zweitägigen Pfarrer-Fortbildungskurs<sup>22</sup> über den religiösen Wert des Alten Testaments vorgetragen. Durchaus differenziert konnte er die positiven Ideale der Propheten beschwören, was seiner Auffassung nach „auch heute noch wertvoll“<sup>23</sup> zu nennen sei, ja die „Hauptbücher (Psalter, Hiob, Propheten) sind für den Gottesdienst und Unterricht unentbehrlich“<sup>24</sup>. Doch im selben Atemzug konnte er feststellen, dass das „A. T. selbstverständlich unterchristlich und vielfach unchristlich“<sup>25</sup> sei. Die „Judenreligion“ sei um 200 n. Chr. verkrustet und habe ihren Höhepunkt längst hinter sich gehabt, „deren Hauptblüte in Jesu gerade über sie selbst und aus ihr selbst hinausführt“<sup>26</sup>.

Geringe Bedeutung hatte der Antisemitismus in der traditionellen siebenbürgisch-sächsischen Landbevölkerung. Das mag auch damit zusammenhängen, dass der jüdische Bevölkerungsanteil weder zahlenmäßig noch ökonomisch ein nennenswerter Faktor war. Einen genuin geprägten Antisemitismus

---

21 Vgl. zum Gesamtphänomen das Standardwerk von Saul Friedländer: *Das dritte Reich und die Juden*. München<sup>3</sup> 2007.

22 Der Pfarrer-Fortbildungskurs fand am 15./16. September 1925 in Hermannstadt ab, zu dem die Theologen Faber (Tübingen) und Greßmann (Berlin) eingeladen waren und vortrugen. Vgl. *KiBl* 17 (1925), S. 508–510.

23 Ebenda, S. 508.

24 Ebenda, S. 509.

25 Ebenda, S. 508.

26 Ebenda, S. 510.

hat es unter den Siebenbürger Sachsen nach meinem Wissen nicht gegeben. Die Bauern gaben ihren Kindern traditionell biblische, jüdische Namen: Sara, Maria, Andreas, Johann(es), Michael, Samuel. – Dennoch ist bemerkenswert, dass bereits Stefan Ludwig Roth vor der Mitte des 19. Jahrhunderts heftige Aversionen gegen Juden geäußert hatte.<sup>27</sup> Er stritt ihnen die Bürgerrechte ab und verweigerte ihnen die soziale Integration. Die akademisch gängige Judenfeindschaft im deutschen Protestantismus kombiniert mit der Luther-Renaissance der Zwischenkriegszeit (durch die indirekt auch die antijüdischen Schriften Luthers wieder in den Blick rückten), und eine zuvor schon partiell verbreitete Distanz zum Alten Testament<sup>28</sup> bildeten allerdings den Resonanzboden für den Antisemitismus, wie ihn als wesentlichen Faktor ihrer Weltanschauung die deutschen Nationalsozialisten propagierten.

Dieser Antisemitismus wurde von Fritz Fabritius und den Mitgliedern der von ihm geführten NSDR (NEDR) Nationalsozialistischen Selbsthilfebewegung (1933 Erneuerungsbewegung) der Deutschen in Rumänien ungefiltert in Siebenbürgen verbreitet.

---

27 Stefan Ludwig Roth: *Gesammelte Schriften und Briefe*, hg. v. Otto Folberth. Bd. I, 1927, S. 42–43.

28 In der an Greßmanns Vortrag anschließenden Diskussion, traten die entsprechenden nationalprotestantischen Vorurteile denn auch klar zutage. Wie der Bericht der Kirchlichen Blätter referiert, wurden folgende Fragen thematisiert: „1. Was machen wir Geistliche und Lehrer mit dem A. T. in der Volksschule und auf der Kanzel? Ist bei Anerkennung seiner wissenschaftlichen Bedeutung der Gebrauch des A. T. nicht auf beiden Gebieten bedeutend zurückzuschneiden? 2. Verlangt die Jugend nicht andere Gestalten im Gesinnungsunterricht als die fragwürdigen Erzväter; könnte deshalb das A. T. nicht durch Stoffe der deutschen Sage, durch germanische Christusapostel des Mittelalters ersetzt werden? 3. Wie steht es mit dem jüdischen Streben nach Welt Herrschaft im A. T. und im Verlaufe der Geschichte bis zur Gegenwart?“ In: *KiBlI* 17 (1925), S. 509. – Dieser Fragehorizont war im Schul- und Kirchenboten schon seit Jahrzehnten virulent, der spätere Kronstädter Stadtpfarrer Franz Obert (1828–1908) hatte bereits 1888 in einem Gutachten sich sehr distanziert zum AT geäußert, und im Zusammenhang eines neuen Curriculums um 1906 standen dieselben Themen unverändert zur Diskussion. Vgl. dazu F[ranz] O[bert]: *Der Religionsunterricht in der Volksschule*. In: *Schul- und Kirchenbote* 43 (1908), 17–21. Der spätere Dechant und als Mitglied des Landeskonsistoriums durchaus meinungsbildende Heinrich Brandsch (1847–1929) äußerte: „Ich halte ... dafür, daß in unseren Volksschulen für das Alte Testament überhaupt kein Platz sei.“ In: *Offenes Wort zum neuen Lehrplan für unsere Schulen* (*KiBlI* 10 [1906/07], S. 246–250.325–331).

## 2.2 Kontroversen um den nationalsozialistisch propagierten Antisemitismus

Bereits als Kronstädter Stadtpfarrer und Bischofsvikar hatte der promovierte Theologe Viktor Glondys eindeutig gegen den Nationalsozialismus und dessen ideologisches Hauptelement, den Antisemitismus, prononciert Stellung bezogen. Glondys hatte in der heftig umstrittenen „Samaritergeistpredigt“ vom Spätsommer 1931 ebenso wie in seiner Predigt zum Amtsantritt als Bischof im Mai 1933 die destruktiven Elemente des Nationalsozialismus einer scharfen Analyse unterzogen und sich von ihnen abgegrenzt.<sup>29</sup> Beide Ansprachen waren unter den siebenbürgischen Nationalsozialisten um Fritz Fabritius zu Recht als Kampfansagen aufgefasst worden. Doch im Sommer und Herbst 1932 hatte die konservative politische Elite – mit der Fokussierung auf den Bischofswahlkampf – den „Nazi-Stopp“ in Siebenbürgen verpasst.<sup>30</sup> Zwar besetzten im November 1932 die konservativen Exponenten alle kirchlichen Leitungsgremien (Landesbischof Dr. Glondys, Landeskirchenkurator Dr. Hans Otto Roth, Bischofsvikar D. Friedrich Müller), aber die Stimmung in der sächsischen Gesellschaft – vor allem in der jungen Generation – war zugunsten dessen, was sie als Nationalsozialismus verstanden, gekippt. Mit dem Rückenwind der „Machtergreifung“ Adolf Hitlers rollte die NS-Welle durch Siebenbürgen und gipfelte vorläufig in dem vom Volkstag beschlossenen neuen Volksprogramm. Bereits im Oktober 1933 – bei der sog. „Rundtafelkonferenz“ – schlug Glondys pragmatisch eine Kompromissformel vor, die auf eine Bezähmung des Nationalsozialismus hinaus lief. Weil zu befürchten stand, dass das im nationalsozialistischen Sinne modifizierte Volksprogramm aus dem Oktober 1933 zu einem im gesamttriumphalistischen Kontext riskanten Politikwechsel im Volksrat führen würde, präsentierte Glondys die Formel „von der friedlichen Durchdringung unseres Volkes mit den völkisch-sittlichen Kräften der Erneuerungsbewegung unter Vermeidung unnötiger staatspolitischer Belastung und wirtschaftlicher Gefährdung“<sup>31</sup>. In dieser Formulierung waren selbstverständlich schon die negativen ökonomischen und politischen Rückwirkungen des Boykotts jüdischer Geschäfte im Deutschen Reich am 1. April 1933 auf die Deutschen außerhalb des Deutschen Reichs berücksichtigt worden. Partiiell konnte die konservative Elite verschiedene, vorübergehende Hemmnisse gegen den Vormarsch der sieben-

29 Hildrun Glass: *Zerbrochene Nachbarschaft*. München 1996, S. 348–350.

30 Anleihe am Titel „Der verpasste Nazi-Stopp“. Die NSDAP als staats- und republikfeindliche, hochverräterische Verbindung. Preußische Denkschrift von 1930, hg. und mit einer Einleitung von Robert M. W. Kemper, Frankfurt 1983.

31 Verhandlungsbericht 1938, S. 6.

bürgischen Nationalsozialisten aufrichten, im Ganzen gesehen räumten die landeskirchlichen Exponenten – entweder auf Druck oder wegen taktischer Manöver oder auch aus Resignation – sukzessiv ihre Positionen.<sup>32</sup> Die 1933 begonnene „protestantische Selbstnazifizierung“ in Siebenbürgen erreichte 1938 den ersten innerkirchlichen Kulminationspunkt. Denn schließlich ermöglichte Bischof Glondys den vordergründig kooperationsbereiten Nationalsozialisten im Sommer 1938 die Mehrheit in der Kirchenregierung: dem Landeskonsistorium.

Binnen kurzem wurde dann der Bischof ausmanövriert und zum Rücktritt gedrängt. Die außenpolitische Annäherung Rumäniens an das Dritte Reich sowie der politische Umschwung unter Marschall Ion Antonescu gepaart mit der Gründung der SS-gesteuerten Deutschen Volksgruppe in Rumänien waren die hauptsächlichen Gründe dafür, dass das Schiff der Landeskirche gekapert wurde und der mattgesetzte Kapitän aufgab.

Allerdings hatten sich längst die Koordinaten in der rumänischen Gesellschaft und im Gesamtstaat massiv zuungunsten der Juden verändert. Auch im kirchlich verantworteten Schulwesen waren antisemitische Regelungen in Kraft gesetzt worden.<sup>33</sup> Jüdische Taufbewerber wurden abgewiesen etc. Die Unterstützung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ war 1941 im Landeskonsistorium zwar heftig als Richtungsentscheidung umstritten. Aber das Mitglied im Landeskonsistorium, Dr. Konrad Möckel, lag bei seiner grundsätzlichen Stellungnahme dennoch auf der traditionellen theologischen Linie des antijüdischen Gegensatzprofils.<sup>34</sup> Er äußerte sich laut Protokoll folgendermaßen:

„Dr. Möckel weist darauf hin, dass die angeführten Namen von Mitgliedern des Institutes zum Teil wohl einen guten Klang hätten, in der Sache selbst aber eine gefährliche Vermischung von religiösen und politischen Anliegen obwalte. Es gäbe keine schärfere antisemitische Schrift als das Alte Testament, in dem die Juden im Spiegel des Gerichts zu sehen seien. Der wissenschaftlichen Forschung nach dieser Richtung könne er wohl zustimmen, der beantragte Beitritt zu dem Institut aber könne als kirchenpolitische Stellungnahme gewertet werden. Weil nicht zu übersehen sei, wohin eine solche Entwicklung führe, müsse er programmatische Bindungen ablehnen und sich der Meinung D. Müllers anschließen.“

32 Ulrich A. Wien: Von der Volkskirche zur „Volksreligion“? (wie Anm. 13), S. 220.

33 XIII. Protokoll des Hermannstädter Presbyteriums vom 4. Oktober 1939 (Pr. Z. 2565/1939). Hinzu kam der Beschluss über ein Verbot, Zeugnisse oder Matrikelauszüge an Juden beziehungsweise an im Ausland lebende Ausländer auszuhändigen (Pr. Z. 2865/1940; vgl. auch KiBlI 32 [1940], 483); XI. Protokoll des Presbyteriums vom 2. Oktober 1940.

34 Landeskonsistorialsitzungsprotokoll vom 3. November 1941, TOP 58.

Diese Linie führte in einem strikt antisemitischen Sinne das seit 1942 geltende Curriculum für den Religionsunterricht fort. Es ersetzte fast komplett Bezugnahmen auf das AT und bot in der Grundschule Ersatz u. a. durch deutsche Märchen bzw. germanische Mythen.<sup>35</sup>

Bis zum Erscheinen des Curriculums hat öffentlich keine erkennbare Kontroverse um den Antisemitismus in der Landeskirche stattgefunden. So umstritten dieser Lehrplan in den theologischen Gutachten der Opponenten auf Grund der Entfernung alttestamentlichen Stoffes auch war, hier ging es prinzipiell um die Gesamtheit der christlichen Bibel, nicht aber um die Verteidigung der religiösen Tradition des Judentums oder gar des Judentums an sich.

Dieses Ensemble von judenfeindlichen Denkmustern, Strukturen und Handlungen bildet den Resonanzraum für den Artikel von Ekkehart Lebou-ton „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“.

#### *Exkurs:*

#### *Exegetische Erkenntnisse zu Deuterocesaja in der aktuellen Forschung*

Schon seit dem 19. Jahrhundert ist in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehender Konsens, dass ab Kapitel 40 des Cesaja-Buches eine andere historische Situation für die Person und Verkündigung des Propheten vorausgesetzt ist; während der erste Cesaja im 8. Jahrhundert v. Chr. wirkte, dessen Sprüche und Spruchtradition sich zwischen Kap. 1 und 39 verteilen, hat der zweite Cesaja (Deuterocesaja bzw. die Redaktion dieses erweiternden, aktualisierenden Zusatzes zum Cesajabuch) das Schicksal (und Leiden) der Gola – der aus Jerusalem in die babylonische Gefangenschaft deportierten jüdischen Oberschicht im 6. Jahrhundert v. Chr. – vor Augen. Es ist allerdings bis heute umstritten, ob der „Knecht Gottes“ als Einzelperson (eventuell der Prophet selbst), also individuell, oder aber kollektiv vorgestellt wird, also die Gesamtheit der Exulanten in Babylon damit gemeint ist. Außerdem ist unklar, ob in den vier sog. Gottesknechtliedern jeweils dieselbe Person(en-gruppe) oder sogar voneinander zu unterscheidende Personen(gruppen) gemeint sind, außerdem bleibt die Frage offen, ob die Gottesknechtlieder separat vom Kontext oder in den Gesamtduktus des Makrokontextes von „Deuterocesaja“ einzuordnen sind. Es bleibt also selbst bei Anlegen methodisch strenger Kriterien ein erheblicher Interpretationsspielraum.

35 Ulrich A. Wien: „Entjudung“ (wie Anm. 3).

Sicher ist aber die urchristliche messianische Deutung, denn u. a. der Passionsbericht im Lukas-Evangelium ist in starker Anlehnung an das 4. Gottesknechtslied geschrieben und gestaltet worden. Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis und zur Analyse der Gottesknechtslieder sind folgende Einsichten:

„Als Knecht JHWHs wird in 41,8.9 (vgl. auch 44,1.2.21; 45,4; 48,20) Israel/Jakob eingeführt. Dieser Knecht ist verzagt und mutlos. Er ist sündig und bedarf der Vergebung (vgl. 44,210). Gott redet dem Knecht Israel/Jakob die Furcht aus, hilft ihm, vergibt ihm die Sünden und erlöst ihn. Von der klar als Israel identifizierten Gestalt des Knechtes hebt sich in 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 ein weiterer ‚Knecht‘ ab. Er ist in anderer Weise als der Israel-Knecht Gott nahe und nimmt an dessen Werk in der Geschichte teil. Aufgrund der konzeptionellen Divergenz der beiden als Knechte bezeichneten Gestalten hat B. Duhm (1892) die ‚Gottesknechtlieder‘ als eigene Schicht aus ihrer literarischen Umgebung gelöst und in sich zu verstehen gesucht. Die von Duhm entwickelte literarische Auffassung fand bis heute zahlreiche Anhänger. Doch führte die breite Akzeptanz der Hypothese nicht zu einer allgemein geteilten Interpretation der Gestalt und ihres Verhältnisses zu dem Autor ‚Deuterocesaja‘: Die Figur wurde **kollektiv** als das ideale Israel gedeutet; sie wurde **individuell** gefasst als königliche oder prophetische Gestalt. Skeptiker gegenüber der Möglichkeit, diese Texte überhaupt aus dem deuterocesajanischen Korpus auszugliedern, hat es immer gegeben (vgl. K. Buddes Minoritätsvotum 1900), sie sind seit 1975 zahlreicher geworden (T. N. D. Mettinger 1983), auch wenn die Verteidiger der Sonderstellung der Lieder noch immer in der Mehrzahl sind.

Angeichts der interpretatorischen Unsicherheiten sind einige **Fakten** über die Texte, die von dem (vielleicht) anonymen **Gottesknecht** handeln, festzuhalten:

1. Die Texte sind palindromisch angeordnet: Zwei Ich-Reden (49,1–6; 50,4–9) werden von zwei Reden über den Knecht gerahmt, deren erste reine Gottesrede (42,14) und deren zweite durch Gottesrede gerahmte (52,12–15; 53,11 b–12) Menschenrede (53,1–11 a) ist.
2. Der ‚anonyme‘ Knecht trägt in 49,3 den Namen Israel.
3. In 50,4–9 bezeichnet sich das redende Ich nicht als Knecht, sondern als ‚Schüler‘. Erst 50,10, allgemein als Zusatz zum Lied betrachtet, spricht von ‚seinem Knechte‘.
4. Obwohl die vier Texte je eigenes Gepräge haben, bestehen **zwischen ihnen feste Bindungen**. Unter diesen ist die jeweils deutlicher werdende Rede über das Leiden des Knechtes besonders wichtig (42,4; 49,4; 50,4; 52,13 ff.). *In den vier isoliert gelesenen Texten* kann das Geschick eines von Gott zu einer universalen Aufgabe berufenen Menschen erkannt werden. Der *erste Text* (42,1–4) präsentiert den Knecht als ganz in die Nähe Gottes aufgenommenen Menschen. Mit Gottes Geist ausgerüstet, nimmt

er seine Aufgabe, den Völkern das Recht zu bringen, wahr. Er tut das auf eine Weise, die gefährdetes Leben schont. Im *zweiten Text* (49,1–6) spricht der Knecht vor einem universalen Auditorium von seiner Berufung durch Gott, seiner Aufgabe für Jakob/Israel und deren Ausweitung für die Völker. Er steht im Dienste des göttlichen Heils für die Enden der Erde. Die Frustration bei dieser Aufgabe thematisiert der Knecht, spricht aber zugleich von seiner Zuversicht in den göttlichen Rechtsbeistand. Im *dritten Text* (50,4–9) ist das redende Ich ein gelehriger Schüler Gottes, der dem ihm zugemuteten Leiden nicht ausweicht, sondern die Hilfe Gottes erhofft. Im *vierten Text* (52,13–53,12) sprechen Gott und eine Gruppe über den Knecht. Entgegen der Erfahrung des das ganze Leben bis zum Tod währenden Leidens des Knechtes, was aufgrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs die Menschen als die Schuld des Knechtes hätten deuten müssen, ist der Knecht in die Gemeinschaft Gottes versetzt (Erhöhung). Sein Leiden kommt den Menschen zugute. Es bedeutet die Schuldableistung, die eigentlich den Menschen zugekommen wäre.

Kann in den isoliert gelesenen Texten das Geschick des Propheten ‚Deuterocesaja‘ selbst erblickt werden, so verändert sich die Perspektive auf diese Texte, wenn sie *im Zusammenhang* von 40–55 gelesen werden. Da der Knecht der Lieder ebenso wie der Knecht Israel/Jakob erwählt (42,1 // 41,8; 44,2) und vom Mutterleib gebildet ist (49,5 // 44,2.24), legt sich die Deutung des Knechts als Israel überhaupt nahe, zumal in 49,3 diese Identifikation ausdrücklich vorgenommen wird. In Gesamttext von Kap. 40–55 kann der erste Text (42,1–4,5–9) dann aber auch auf Kyrus gedeutet werden. Im vierten Text kann der Kontext den Knecht als die Gruppe innerhalb Israels deuten, die den Weg aus dem Exil zum Zion geht. Vorgeschlagen wurde ferner, in dem leidenden Knecht das malträtierte und unerwartet wiederhergestellte Zion/Jerusalem zu sehen.

Als Ergebnis hält Zenger (S. 445/446) fest, dass die drei Modelle der Einordnung der Kapitel 40–55.56–66 in das Jesajabuch, nämlich

- a) (Duhm + Steck) separate Entstehung von Dt. (+ Trito)-Jesaja;
  - b) (Williamson) Modell der produktiven Fortschreibung (als Alternativposition zu Kap 1–32),
  - c) sowie als Gesamthypothese (M. Sweeney): Wachstum in vier Phasen vom 8.–Mitte 5. Jh. und Einordnung verschiedener Redaktionsstufen der Phase 3 – gegen Ende des 6. Jahrhunderts –
- deutlich ergeben, dass es

1. einen Tritojesaja-Autor nicht gegeben hat;
2. größere, diachron zu ordnende Textzusammenhänge in 56–66 bestehen;
3. **eine sehr differenzierte literarkritische Auflösung der Kap. 40–55** (unter Einführung methodische Postulate, die unkontrollierter Hypothesenbildung wehren können) festzuhalten ist.<sup>36</sup>

36 Erich Zenger: Die Texte über den Knecht JHWHs („Gottesknechtlieder“). In: Ders.: Einleitung in das AT. Stuttgart<sup>5</sup>2004; S. 436–437.

### 2.3 Skizze der Position Leboutons („Der Gottesknecht des Deuterocesaja“)

Exegetisch referierte Lebouton die Standardpositionen der historischen und zeitgenössischen exegetischen Diskussion zu Deuterocesaja. Ohne Umschweife erklärte er aber auch, dass die von ihm sog. „heilsgeschichtlich orientierte[n] Theologie“<sup>37</sup> mit ihrer Interpretation des Gottesknechts als des in Jesus erschienenen Messias „rein sachlich durchaus irrig“ sei.<sup>38</sup> Nach Leboutons Meinung versteckte sich ein politisch-prophetischer „Führer der Juden des Exils“ hinter der Anonymität des Verfassers, dessen Absicht es gewesen sei, „die verbannte Judenschaft in ihrem Nationalbewußtsein zu stärken“<sup>39</sup>. Lebouton überspielte die eindeutigen Signale, die eine Festlegung auf eine kollektive oder individuelle Knechtsgestalt erschweren und folgerte – unter Berufung auf Meinhold –, „dass es sich in der Gestalt des Knechtes immer um einen Kollektivbegriff handelt, dass es sich um den Teil des Volkes handelt, der in die Verbannung geführt wurde“<sup>40</sup>. Im Unterschied zur Volksmasse (am ha-arez) sei diese Gruppe die heilige „echte Gemeinde Gottes, die ‚Qahal Jahwe“<sup>41</sup>, die – gemäß dem vierten Gottesknechtlied – stellvertretend leiden müsse, „weil es sich um die reinrassigen Vertreter des Judentums“<sup>42</sup> gehandelt habe. Lebouton schloss daraus, dass auf keinen Fall die Gottesknechtlieder einen eschatologischen Charakter trügen und somit als Weissagung auf eine Einzelperson, nämlich Christus, zu deuten sein könnten. Konsequenter Weise zog Lebouton die von ihm bereits gelegte Linie aus:

„So wird uns nun klar, dass gerade die Stelle, die angeblich ‚Christum treibet‘ [Luthers hermeneutische Maxime], der Höhepunkt des Glaubensbekenntnisses eines großenwahnsinnigen, national-jüdischen Fanatikers ist, der in dichterischer Größe und im Geiste orientalischesymbolischer Redewendungen dem Schmerz über den tiefen Fall seines Volkes Ausdruck gibt, um im fanatisch-starken Glauben an dessen Zukunft sich und das Volk wieder aufzurichten.

Klarer und stärker kann der Wille zur Weltherrschaft, kann das Bewusstsein der Auserwähltheit gar nicht zum Ausdruck gebracht werden, als es der politische Führer und Prophet unter dem Namen des anderen Cesaja uns überliefert hat. Der Geist aber, der diesen jüdischen Fanatiker treibt, ist nicht Christus, sondern der jüdische Dämon Jahwe.“<sup>43</sup>

37 Ekkehart Lebouton: Der Gottesknecht (wie Anm. 8), S. 73.

38 Ebenda.

39 Ebenda.

40 Ebenda, S. 75.

41 Ebenda, S. 76.

42 Ebenda.

43 Ebenda.

Abschließend wies Lebouton – nach seiner Ansicht – auf den Irrtum des liberal-theologischen Jesusbildes hin, das die „individualistische Linie in der christlichen Verkündigung absolut setzte und so den Weg zu einem internationalen Rassenchaos ebnete“; der Nationalsozialismus denke dagegen – wie das Judentum – „kollektivistisch“, stehe aber in „Kampfstellung“ zum AT, denn „beide Anschauungen sind absolut und exklusiv und wenn sie sich äußerlich zwar ähnlich erscheinen, so schließen sie sich doch inhaltlich aus“<sup>44</sup>. Lebouton steigerte sich dermaßen in Rage, dass er unzulässigerweise mit theologischer Verallgemeinerung und mittels der Instrumentalisierung des Antibolschewismus jegliche Hemmungen ablegte und einen nationalsozialistischen Synkretismus propagierte.<sup>45</sup>

### 3. Der Einspruch von Bischofsvikar Müller und Altbischof Glondys gegen Leboutons Artikel „Der Gottesknecht des Deuterijosaja“

Müller und Glondys nahmen den Fehdehandschuh auf und stellten sich mit respektablen theologischen Antworten der Kontroverse mit dem „Entjudungs“-Geschäftsführer. Sie gaben zu verstehen, dass Lebouton mit seinen Vorurteilen dem Text Gewalt antue. Es wurde deutlich, dass der fähigste Theologe, den die Landeskirche aufzubieten hatte, ihr Altbischof war. Während sich Müller in exegetischen Details verlor und hermeneutisch doppelgängerisch argumentierte, gelang es Glondys, exegetisch konzise und systematisch *per analogiam fidei* zu argumentieren und brillant seinen Patensohn Lebouton wissenschaftlich sauber zu widerlegen.

---

44 Ebenda, S. 77.

45 „Und wenn wir den Bolschewismus als den einen verlängerten Arm des Judentums ansehen (der andere ist der Weltkapitalismus), so muß der Nationalsozialist, der das Alte Testament in seiner historischen Wirklichkeit in der Linie der alten Welt-herrschaftsbestrebungen des Judentums liegen sieht, dieses radikal ablehnen. Und der Versuch, das Alte Testament auf dem Umweg einer Religion ins deutsche Volk hineinzutragen, muß als völkischer Verrat angesehen werden und wird jederzeit den schärfsten Abwehrmaßnahmen der Nationalsozialistischen Volksgemeinschaft begegnen.

Hier scheiden sich die Geister. Und es wird gut sein, wenn wir auch auf religiösem Gebiet die notwendigen Konsequenzen ziehen, die von uns auf Grund einer neuen Weltanschauung mit Offenbarungscharakter gefordert werden“ (ebenda, S. 77).

### 3.1 Müllers Argumentation<sup>46</sup>

Müllers neunseitige Antwort auf Lebouton ist dreigeteilt: einem exegetischen folgt ein geschichtstheologischer Teil, diesem eine abschließende Synthese.

Müller versuchte, Lebouton zunächst nachzuweisen, dass er nicht auf dem neuesten wissenschaftlichen, d. h. theologisch-exegetischen Stand argumentiere. Unter Verweis auf die erst jüngst erschienene Literatur konnte er schon im einleitenden ersten Absatz festhalten, dass in dieser – der Bekennenden Kirche nahestehenden – Auslegung Luthers „intuitive Auslegung“ der Gottesknechtlieder als Messiasweissagung als „Vorschau auf Christus [...] bestätigt“<sup>47</sup> worden sei. Im zweiten Teil seiner Abhandlung verwies Müller auf eine „Grundtatsache“, dass sich der Prophet als Sprachrohr bzw. Werkzeug Gottes verstanden habe. Müller folgerte daraus: „Wer ihn darum ernst nimmt, muss ihn als Propheten, d. h. als Enthüller von Offenbarungswegen Gottes zu ergünden versuchen. Das kann man nur im Glauben [...]“. Der Bischofsvikar erweiterte seine Stellungnahme durch eine geschichtstheologische Bezugnahme auf den in der Botschaft des Propheten Jeremia verheißenen neuen Bund. Müller kam dabei nicht ohne eine antijüdische Geschichtsdeutung aus, die er pikanterweise mit der „neuheidnischen“ Position des Gegners parallelisierte.<sup>48</sup> Zwischen den Zeilen schimmert durchaus die Gegenwartsrelevanz (Stalingrad!) des folgenden Satzes durch: „So vermisst sich denn ein geschichtsführendes Volk nach dem anderen an Gottes Aufgaben und wird durch das nachfolgende zerschlagen und zerstampft.“ Ja, er steigerte seine Replik auf Lebouton mit Hinweis auf Kapitel 23 des Matthäusevangeliums, Vers 15, indem er dem nachexilischen Judentum vorwarf, es sei als „Werkzeug Gottes untauglich“ geworden und habe sich in Verkennung der Messianität Jesu der Proselytenmacherei ergeben, habe Gott zu zwingen versucht und „verfiel dadurch dem satanischen Kraftfeld“<sup>49</sup>. Im Gegenüber dazu hebe „sich umso eindeutiger der am Kontrast sich läuternde Weg der christlichen Gemeinde ab.“

46 Friedrich Müller: Wer ist der Gottesknecht des Deuterocesaja? Eine notwendige Klärstellung. Maschinenschriftliches Typoskript (im Nachlass Müller). ZAEKR: 510–39. – Viktor Glondys: Die Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht bei Deutero-Jesaja. Maschinenschriftliches Typoskript (im Nachlass Müller).

47 Müller: Deuterocesaja, Typoskript, S. 1.

48 Zitat: „Damals bediente sich die Abfallneigung verkehrter religiöser Kraftausrichtungen, durch die die Menschen des Willens Gottes mächtig werden wollten. ‚Tritt doch hin mit deinen Bannsprüchen und mit der Menge deiner Zaubersprüche‘ (47,12). Ob auch in anderen Formen, drängt ebendahin der aus neuheidnischem Lebensgefühl empordrängende Zugriff nach den Kraftquellen Gottes, der gleichfalls das Geschöpfliche mit dem Schöpfer verwechselt (R[ö]m 1,23).“

49 Müller: Deuterocesaja, Typoskript, S. 8.

Hatte Müller am Ende des I. Teils an der Messiasweissagung der Gottesknechtslieder festgehalten, indem er die partiell kollektive Bedeutung des Gottesknechts als Voraussetzung für die individuelle, eschatologisch erwartete Gestalt interpretierte,<sup>50</sup> so kam er am Ende seiner Darlegungen zu dem die christliche Deutung stützenden Fazit:

„Es ist der böseste satanische Kunstgriff in unserer Zeit, sie [den christlichen Weg] mit jener [satanischen Abirrung der jüdischen Gemeinde] in eins setzen zu wollen, – sei es dadurch, dass englische Verkehrung der Glaubenswege die Verheißungen an die in die Gefangenschaft geführten Israeliten auf die Angelsachsen übertragen möchte, – sei es dadurch, dass neuheidnisches Lebensgefühl im Christentum den Niederschlag der jüdischen ‚Rasse‘ sehen möchte. Es geht um den Gott, der alles geschaffen hat und nach seinem Willen lenken will, auch alle Völker und Rassen. Seine Wege sind durch Deuterocesaja auf Christus und seine Gemeinde hin in einer Weise enthüllt, die uns gerade heute besonders viel zu sagen hat. Und wir haben allen Grund, uns an Luther zu halten, der die christliche Gemeinde als Zeichen der Rettung in den Völkern erkannt hat.“

### 3.2 Die Widerlegung Leboutons durch Glondys

Auf Grund verschiedener Hinweise ist ersichtlich, dass Viktor Glondys die Replik Müllers vor Abfassung seines eigenen Textes gekannt haben muss. Anscheinend sah er sich zu einer gesonderten Ausarbeitung veranlasst.

Der Altbischof ging die Widerlegung sofort systematisch an: Er charakterisierte vier Haupttypen der exegetischen Deutung der „Prophetie des Deuterocesaja vom leidenden und erhöhten Gottesknecht“. Er wies die mangelnde Stringenz im Aufsatz von Lebouton nach, indem er auf dessen Fehldeutung aufmerksam machte: „Die Tat des Gottesknechts ist nicht eine politische, sondern eine religiöse Sühnetat.“ Als systematischer Theologe arbeitete er einerseits exegetisch sehr präzise, und darüber hinaus interpretierte er die Gottesknechtslieder in ihrem isolierten Zusammenhang als geschlossenen Argumentationsstrang. Schließlich verwies er auf die innovative Theologie des Deuterocesaja:

„Das ist das Neue, auf das der Prophet in aller Eindringlichkeit hinweist. Es handelt sich darin um nicht weniger als um die Preisgabe der ganzen bishinigen Messiaserwartungen, aber freilich um ihre Aufrechterhaltung auf einer

---

50 Zitat: „Die Zeugenschaft des Volkes – in seinem umkehrswilligen Teil – und die Zeugenschaft des vorausgesagten Gesendeten sind also einander zugeordnet; die „neue“ Heilsführung Gottes setzt die „frühere“ voraus.“

unendlich höheren Ebene des Religiösen: nämlich auf der der Ausführung eines wahrhaft hohepriesterlich-religiösen Amtes stellvertretender Sühnung der Schuld und der Verwirklichung einer Messias Herrlichkeit, die durch das Leiden der Sühnetat zum Triumph höchster Herrlichkeit führt.“

Mit diesem Hinweis konnte Glondys zu folgendem Fazit gelangen:

„Zunächst das Ergebnis unserer exegetischen Untersuchung: Der Knecht ist weder das ganze Volk, noch der leidende Teil des Volkes, noch der Prophet selbst, sondern Einer, von dem der Prophet, nach seiner Aussage im ausdrücklichen Auftrage Gottes selber, treulich nach Jüngerweise weissagt, dass er als Unschuldiger stellvertretend die Sünden des ganzen Volkes sühnen und durch den Tod als Schuldopfer hingerafft, Gottes Plan durchführen und zu unabsehbarem Leben und Wirken für viele wirken wird, Vielen Gerechtigkeit schaffend. (Die Belegstellen sind leicht zu finden).“

Doch dabei blieb er nicht stehen. Er bestritt das Recht einer rein exegetischen Zugangsweise zu der Prophetie. „Denn mit der Frage, was stand vor dem Propheten als seine Gegenwart, lässt sich die Frage überhaupt nicht erschöpfend beantworten, worin denn das Prophetische dieser Prophetie besteht. Dazu muss ein anderer, seinem Wesen nach verschiedenartiger Gesichtspunkt herangezogen werden, der aus einer völlig anderen Ebene der Betrachtungsmöglichkeiten stammt.“ Nicht aus der wissenschaftlichen Untersuchung des Alten Testaments lasse sich eine Entscheidung über die Messiasweissagung im Blick auf Jesus Christus fällen, sondern nur vom Neuen Testament her, denn die „Wahrheit der Prophetie“ sei „weit über das Ausmaß des vom Propheten selbst Geschaute hinaus erfüllt“ worden. Das Christusereignis könne man eben nicht „wissen“, sondern nur glauben. Mit den „primitiven Methoden bloßer Geschichtsforschung“ könne der Schatz dieser religiösen Wahrheit – die „ein Bestand“ sei, aber „zunächst mit Existenz nichts zu tun“ habe – nicht gehoben werden, als wenn es „sich um eine geschichtlich kontrollierbare Verwirklichung der Prophetie handel[e].“ Weil Lebouton einen aus der Aufklärungszeit stammenden, aber eben nicht christlichen Offenbarungsbegriff verwende, sei ihm das Entscheidende verborgen geblieben, nämlich dass Gott sich, „soweit es sich um unsere Heilsbestimmung handelt, in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments“ offenbare. Leboutons rassistische Auslassungen kanzelte Glondys als „gewisse Albernheiten“ und „Dummheit unserer Zeit“ ab.

Abschließend gab er seiner Überzeugung unmissverständlich Ausdruck:

„Es geht also gar nicht darum, was der Einzelne Prophet sich etwa vorgestellt hat, sondern darum, welche Rolle seine Aussagen innerhalb der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift spielen. Es handelt sich also entscheidend um den Glauben, ob sich in der Heiligen Schrift Gott offenbart, oder ob

sie einfach als Produkt menschlicher schriftstellerischer Tätigkeit zu betrachten ist. Im ersteren Falle sind alle Untersuchungen darüber, was der Prophet gemeint habe, zwar interessant, reden aber am eigentlichen Thema vorbei.

Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ist allerdings mannigfaltig, ‚auf mancherlei Weise‘ (Hebr. 1,1). Sie ist auch stufenweise, wie z. B. die ‚Schatten‘ des Himmlischen und des Zukünftigen beweisen. Sie ist auch vermengt mit menschlichen Meinungen. Aber dennoch einheitlich als Reden Gottes. Darum brauchen wir einen Prüfstein, an dem wir göttliches vom menschlichen Reden unterscheiden können. Wir verlassen uns dabei nicht auf unsere vielgepriesene Vernunft, die nur zu oft geirrt hat und auch jetzt irrt. Für den Lutherischen Christen ist dieser Proberstein Christus (‚Was Christum treibet.‘). Und zwar handelt es sich um den biblischen Christus, um keinen andern! Darum ist nur vom N. T. und zwar von Christus her zu entscheiden, ob Deuterocesaja geweissagt hat, oder ob es sich um Zufallstreffer handelt, indem an Jesus Christus in erstaunlicher Weise eintraf, wovon die Stelle vom leidenden und erhöhten Gottesknecht spricht. Wie der biblische Christus dazu steht, wurde bereits gesagt. Ausdrücklich sagt es sein Wort: „Suchet in der Schrift ... sie ist's, die von mir zeuget“ (Joh. 5,39).“

### 3.3 Fazit

Leboutons Beitrag basierte auf einer völlig anderen Basis als die beiden Entgegnungen, denn er berief sich auf den Offenbarungscharakter des Nationalsozialismus, setzte also eine „natürliche Theologie“ voraus. Die ideologischen Stereotype, vor allem als wesentlicher Faktor der Antisemitismus, waren für ihn grundlegende Deutungsmuster. Die Komplexität des Textbefundes wurde von ihm zwar gestreift, doch die alttestamentlich exegetische Literatur wurde so arrangiert, dass zum Schluss eine dem Nationalsozialismus akkommodierte Interpretation sich passförmig zum politischen Zeitgeist innerhalb der von der Volksgruppenführung gesteuerten öffentlichen Meinung einfügte. Ideologisch hatte sich Lebouton zur Verabschiedung der christlichen Bekenntnisse entschieden und erhöhte den Druck auf die Pfarrer, sich den neuen Deutungsmustern anzuschließen.

Müller hielt – auf Grund anderer exegetischer Auslegungen, die der Bekennenden Kirche nahestanden – dagegen. Seine geschichtstheologischen Auslassungen waren aber andererseits überaus stark dem traditionell geprägten, antijüdischen Kontrastprofil verpflichtet. Zwar meinte er wohl die christologische Deutung der Messiasweissagung formal aufrechterhalten zu können, seine Deutung entsprach aber doch so stark dem Zeitgeist, dass der massive Antijudaismus zwar als Argumentationsgerüst ähnlich geprägte Nationalkonservative wohl anzusprechen vermochte. Allerdings war seine

hermeneutisch doppelgleisige Interpretation keine explizite Verteidigung einer genuin christlichen Bibelhermeneutik, die auf die Zusammengehörigkeit von beiden Teilen der christlichen Bibel als Heiliger Schrift – und damit als Norm des Glaubens – insistierte.

Glondys gelang es, systematisch die letztgenannte Position zu retten. Er unterschied Wahrheit der Religion von Wirklichkeit, unterschied Verheißung von (möglicher) Erfüllung und verwies auf die hohe Christologie im Johannes-Evangelium. Dort rekurriert Christus auf die messianischen Verheißungen der Schrift und bezieht diese auf sich selbst. Damit hatte Glondys eine logische und geschlossene, in sich überzeugende Verteidigung der christlichen Deutung der Gottesknechtslieder des Deuterojesaja vorgelegt, ohne irgendeine erkennbare Abwertung oder antisemitische Invektive zu benötigen.

### *Anhang*

#### Die Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht bei Deutero-Jesaja.

Von Alt-Bischof D. Dr. Viktor Glondys.

Man kann 4 Haupttypen der Auffassung der Prophetie des Deuterojesaja vom leidenden und erhöhten Gottesknecht unterscheiden: 1. Der Gottesknecht ist das Volk Israel bzw. der in der Gefangenschaft befindliche Teil dieses Volkes (Meinhold und Variante). 2. Der Prophet spricht von sich selbst, wobei wieder zwei Hauptvarianten zu unterscheiden sind (Mowinkel und Weiser) 3. Es handelt sich um Moses (Selling). 4. Es handelt sich um eine Weissagung auf Jesum Christum / urchristlicher Glaube, wie in Philippus Apg. 8,35 vertritt /. – Diese Aussagen sollen im Folgenden untersucht werden.

Obwohl sich die drei erstgenannten sog. „wissenschaftlichen“ Entkräftigungsversuche der christlichen Glaubensaussagen als prinzipiell unzulänglich, weil das Gebiet der Wissenschaft überschreitend, erweisen werden, soll doch zunächst ihre Entkräftung mit ihren eigenen Mitteln und nach ihren eigenen, für das eigentliche Thema ja unzulänglichen Methoden, also auf ihrem eigenen Boden unternommen und die vorliegende Reihe der „wissenschaftlichen“ Versuche als unwissenschaftlich erwiesen werden.

Wir fragen zunächst: In welchem Verhältnis stehen die erstgenannten drei Aussagen zum überlieferten Text? –Die Antwort lautet: alle drei stimmen mit dem überlieferten Text überein,

denn:

Da der Prophet mit dem gefangenen Teil seines Volkes selbst in der Gefangenschaft war und dessen Leiden mitmachte, musste er sich selbst in die Aussagen über dessen Volksteil miteingeschlossen haben und hätte damit ausgesagt, dass er als Teil des Volksganzen, für das der Knecht leidet, damit zugleich für sich selbst leide bzw. gelitten habe oder leiden werde und für sich selbst die Schuld sühne. Das gilt sowohl, wenn mit dem Knecht das Volk oder ein Teil des Volkes oder der Prophet allein gemeint ist. Dadurch aber würde der Gedanke der Stellvertretung, um dessen reinste Herausarbeitung es dem Propheten so ausdrücklich zu tun ist, aufgehoben werden.

Mit dem Gedanken der Stellvertretung hängt der der Schuldlosigkeit des Leidenden für den Propheten nicht etwa nur äußerlich, sondern in religiös begründeter Weise also unzertrennlich zusammen. Das ist auch darum selbstverständlich, weil, wenn einer stellvertretend und wirklich nur stellvertretend leidet (im Vollsinn dieses Wortes!), er ja nicht selbst ein Schuldiger sein darf, da in diesem Falle ja nicht mehr von reiner Stellvertretung die Rede ist, sondern höchstens von relativer. Aber gerade um den Gedanken, dass der leidende Knecht nicht für sich selbst leidet, sondern nur und ausschließlich für Andere, geht es doch überhaupt in dieser Prophetie. Daher die so ausdrückliche Betonung der Schuldlosigkeit des Knechts. Eine Relativierung hebt also den tragenden Gedanken dieser Prophetie überhaupt auf.

Will man dieser Konsequenz ausweichen, dann müsste man behaupten, dass der Prophet überhaupt nicht unter den Gefangenen war, was aber kaum im Ernst geschehen kann, im Übrigen aber gerade gegen die Voraussetzung der These selbst ginge.

Nimmt man an, der gefangene Volksteil sühne seine und die Schuld des zurückgebliebenen Volksteiles, also die des ganzen, wiederholt und immer wieder schuldig gewordenen Volks, auch dann konnte der Knecht nicht als unschuldig bezeichnet werden, wie es ausdrücklich geschieht (vgl. 53,9) und alle Stellen, an denen gesagt wird, dass der Knecht für die Sünden Anderer gemartert und zerschlagen ward, besonders aber 53,11, wo jedes Missverständnis, als könnte der Knecht nur relativ unschuldig sein im Vergleich zu den Anderen, deren Schuld er trägt, vollkommen eindeutig ausgeschlossen ist, indem es heißt: „denn er trägt ihre Sünden“, also nicht etwa auch seine. Übrigens muss auch hier nochmals darauf hingewiesen werden, dass ja der Sinn der ganzen Prophetenstelle ist, dass es sich um einen Unschuldigen handelt, der die Schuld Anderer eben stellvertretend trägt.

Hätte aber der Prophet das Freisein von Unrecht so gemeint, dass zwar beide Teile schuldig sind, – was, wenn er wirklich vom Volke spräche, notwendiger Weise geschehen müsste und tatsächlich auch immer wieder, an

allen Stellen geschieht, wo dem Volke seine Sünden vorgehalten werden – wie 42,24 u. a. O. –, aber der leidende Teil relativ schuldlos genannt werden dürfe, weil er etwas trägt, woran zwar auch er Schuld trage, aber nicht in dem Ausmaße des anderen Teils, also gewissermassen das Quantum der Verschuldung nicht gleich aufgeteilt sei, dann wäre auch dies kein zureichender Grund, einfach von Schuldlosigkeit zu sprechen, was aber in aller Ausdrücklichkeit geschieht.

Auch scheidet eine solche Annahme daran, dass der Prophet Gott selbst das ganze Volk, also auch den leidenden Teil und auch den Propheten selbst als Zugehörigen zu diesem Volk, nicht nur um persönlicher Versündigung willen, sondern auf Grund der Erbschuld vom ersten Ahnherrn her schuldig sprechen lässt: 43,27 u. a. O. „Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt.“

Diese Schuld ward am ganzen Volke gestraft: 43,28: „So entweihte ich denn heilige Fürsten und gab Jakob dem Banne preis und Israel der Verlästerung.“

Daran sieht man übrigens, dass auch Deuterocesaja ebenso wie der erste Jesaja das schwere Schicksal, das sein Volk zu tragen hat, mag man es sogar nach dem Heilsrat Gottes als für die Heidenvölker stellvertretend erduldet also sinnvoll verhängt, deuten, als Folge seiner Schuld betrachtet. Dann ist eben jedenfalls der Knecht selbst auch nicht unschuldig, sondern höchstens relativ unschuldig. Wenn aber das Volk vom Propheten im Namen Gottes als schuldig bezeichnet wird, unbeschadet der Tatsache, dass Gott sein Leiden den anderen Völkern zugute kommen lassen wird, dann ist dies ein Beweis, dass mit dem Knecht, der ausdrücklich nicht für seine eigene Schuld büsst, sondern die Sündenfolgen Anderer trägt, nicht das Volk gemeint sein kann, weder das ganze noch ein Teil, sondern dass es sich um Einen handelt, der für das Ganze, das schuldig ist, büsst und sühnt, während er allein frei von der das Unheil des Volkes heraufbeschwörenden Schuld ist, von der, wie gesagt, der Prophet auch nicht frei ist.

Vor allem aber ist aus dem Text unzweideutig evident, dass der Prophet sich selbst unter diejenigen einschließt, für deren Schuld der Gottesknecht leidet, also unter die Schuldigen. Das besagen alle die Personalpronomina im 53. Kapitel in ihrer grossen Häufung in den Versen 4 ff in besonders eindringlicher Weise. (Ich wähle die eindrucksvolle und bekannte Übersetzung Luthers, die mit der Kautzsch'schen genau dasselbe besagt): „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert ward. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf das wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ Man beachte auch den Gegensatz zwischen

dem „er“, „seine“ usw. und dem „wir“, „unsere“ usw., wobei zu beachten ist, dass der Prophet sich in das Kollektivum der „wir“, „uns“, „unsere“ usw. selbst klar einschließt.

Auch fehlt in den Gedankengängen der Gegner der urchristlichen Auffassung der Gedanke der freiwilligen Sühne, sofern man vom Volke spricht. Es könnte höchstens von einem relativ stellvertretenden Erleiden die Rede sein, wie wir schon sahen. Aber nicht von dem Willen zur Sühne! Es würde sich also höchstens um ein notgedrungenes Erleiden handeln, dem Gott einen ganz großen Sinn gegeben haben mag, aber nicht um ein aktives Verhalten der Aufsichtnahme der Strafe für Andere zur Sühnung ihrer Schuld. Diese Auffassung stände aber in direktem Gegensatz zum Text 53,4b „und unsere Schmerzen hat er auf sich geladen“ (Übersetzung nach Kautzsch). 53,10 „Wenn er sich selbst als Schuldopfer einsetzen würde“ (Ebda.); 53,11 „ihre Verschuldungen wird er auf sich laden“ (Ebda.) Beachten wir die Verbalform!

Es handelt sich also doch nur um Einen. Dass dieser Eine nicht der Prophet selbst ist, wurde gezeigt. Dass es keiner von den Zeitgenossen ist, zeigt u. a. 53,6 „wir aber gingen alle in der Irre wie die Schafe“ und das ständige Kollektivum der Anderen in dem „wir“, „für uns“ usw.

Die Tat des Gottesknechts ist nicht eine politische, sondern eine religiöse Sühnetat. Könnte man zur Not noch das „um unserer Missetat willen“ säkularisiert auffassen, dass nämlich der Knecht die politischen Folgen der Schuld, eben die Verbannung, sühnend beheben soll, so scheidet doch auch ein solcher Versuch, an der Wendung, „auf dass wir Frieden hätten.“ Damit ist selbstverständlich nicht ein politischer Friedenszustand gemeint, sondern der Friede mit Gott, der durch die Sünde gestört war und durch das Selbstopfer des Einen wiederhergestellt werden soll.

Der Prophet weist also über den rein geschichtlichen Vorwurf, weil in dem geschichtlichen Vorwurf der eigentliche Gehalt der Prophetie nicht verwirklicht ist. Selbst wenn man die Banalität begehen wollte, „Sünde“, „Strafe“, „Frieden“ vom Propheten als ganz säkularisierte Begriffe verstehen zu wollen, wäre dies ein Hinausgreifen über das in der Gegenwart Vorhandene. Woher aber würden wir auch das Recht nehmen, dem Propheten die ange deutete Säkularisierung zu unterschieben? Wir könnten doch nur höchstens sagen, die Verarbeitung des dem Propheten geschichtlich Gegebenen weise in die Zukunft, ist nur Deutung und Sinnggebung des Geschichtlichen, das Geschichtliche ist veranschaulichender Stoff für den religiösen Gehalt der Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht, durch den erfüllt werden wird, was der Gegenwart fehlt.

Darauf weist auch das Futurum am Schluss des 11. Verses des 53. Kapitels hin. Es ist von etwas die Rede, das zwar noch unverwirklicht ist, aber in

Gottes Auftrag und mit Gottes eigenem Word als kommand bezeichnet wird. Das wird durch den Wechsel im Tempus klar, aber nicht nur durch ihn, sondern durch den Blick auf das Nichterfülltsein zur Zeit des Propheten.

Nur von da aus ergibt sich der Blick für das, was im Text mit dem Knecht ausserhalb der Prophetie vom leidenden und erhöhten Knecht 52,13–53,12 gemeint ist. Es ist klar, dass nicht von derselben (religiösen) Größe, sondern vom Volke Israel die Rede ist. Man könnte die Frage aufwerfen, die schon vielen Auslegern Kopfzerbrechen gemacht hat: Warum unterscheidet der Prophet nicht ausdrücklich zwischen dem Volk als Knecht und dem Knecht im besonderen Sinne? Die Antwort lautet: Aber das tut er doch in aller Schärfe! Wohl ist der Knecht sowohl das ganze Volk (an zahllosen Stellen) als auch der Einzelne, den Gott zur Lösung bestimmter Aufgaben erwählt hat. Aber die Attribute des leidend sühnenden Gottesknechtes passen nicht auf das Volk, das weder schuldlos ist, noch freiwillig sühnt etc. Es ist klar, dass der Prophet an diesen anderen Stellen nicht von dieser religiösen Größe spricht. Die Stellen, die vom leidenden Gottesknecht handeln, sind durch jene Attribute, durch die sie sich vom Volk abheben, auch untereinander genügend gekennzeichnet und zusammengehalten. Man darf sie darum auch beileibe nicht etwa exegetisch mit einander vermengen. Das hat schon viel Veranlassung zu den missverständlichsten Hypothesen gegeben. Die Stellen außerhalb der bezeichneten Prophetie meinen das Volk, bzw. können dem Wortlaut nach auf das ganze Volk bezogen werden. Dazu gehören alle von Leb. herangezogenen Stellen. Die meisten müssen sogar dem Inhalt gemäß klar auf das Volk oder doch auf das Kollektiv des Volkes in der Verbannung bezogen werden. Unter mehrfachen Beispielen ziehe ich für den ersten Fall das ganze 43. Kapitel heran: Was wird über die große Gerichtsverhandlung gesagt, zu der alle Völker und der Knecht geladen sind? Es wird gesagt, dass es keine Nation gibt, die auf solche Bezeugungen Gottes hinweisen kann, wie sie Gott seinem Knecht, den er erwählt hat, zuteil werden ließ. Hier ist doch der Knecht offenkundig im Sinne des Volkes Israel gemeint. Alle Völker sind, sie mögen es wissen oder nicht, wollen oder nicht, wohl Zeugen seiner Macht, die ja an ihnen allen offenbar ist und in ihrer Geschichte offenbar wurde, auch wenn sie nicht erkennen, das es die Macht Jahwes ist, – ihnen allen müsste klar geworden sein, dass es außer Jahwe, den der Prophet sprechen lässt, keinen Erretter gebe, – Israel aber ihn nicht nur als den Allmächtigen, sondern als seinen Erretter zu bezeugen. Dies ist der Sinn der Worte 43,10: „Ihr seid meine Zeugen, ist der Spruch Jahwes, und meine Knecht, den ich erwählt habe.“ Der Knecht steht in diesem Falle als Volk unter den Völkern. Unter diesem Schlaglicht steht die ganze Stelle 43,6–19. Der Knecht muss die rettenden Wundertaten, die Gott an ihm vollzogen hat, bezeugen,

also das Frühere, das schon geschehen ist. Am Schlusse aber steht der Hinweis auf das Neue, das „schon aufgesprosst“ (Übersetzung von Kautzsch), das also unmittelbar bevorsteht. Gemeint ist hier die neue Wundertat an diesem Volke, seine Befreiung, deren Kommen der Prophet verkündet, der sein Buch mit dem Trostwort an die Gefangenen beginnt, dass seine Schuld abgetragen ist und seine Rettung aus der Gefangenschaft bevorsteht. Dieses aufrichtende Trostwort des Propheten klingt durch das ganze Buch. Hier wird es wieder einmal wiederholt. Diese Tat der Befreiung wird so groß sein, dass davor alles Frühere verschwindet: 43,18. Der 19. Vers spricht vom unmittelbaren Bevorstehen dieses Neuen, das ja tatsächlich eintrat. Das gilt, soviel ich sehe, für alle Stellen außerhalb jener Spezialprophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht und es wäre höchstens zu prüfen, ob nicht etwa die Spezialprophetie auch noch an der einen oder anderen Stelle des Buches ihren Niederschlag findet.

Wir sahen, dass die Spezialprophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht in eine Zukunft weist, in der erfüllt werden soll, was die Gegenwart nicht aufweist. Zu der Stelle 53,11 füge ich noch 53,12 und 52,14 f. Letztere Stelle bringe ich, um sie vor gewissen Albernheiten oberflächlicher Begutachtung zu schützen, die da meinen, es sei von dem äußeren Aussehen der jüdischen Rasse (!) die Rede, in der Übersetzung von Kautzsch: „Gleichwie sich viele über dich entsetzt haben – so entstellt und nicht mehr menschenähnlich war sein Aussehen, und seine Gestalt nicht mehr wie die der Menschenkinder – so wird er viele Völker vor Staunen und Ehrfurcht aufspringen machen; seinethalben werden Könige ihren Mund zusammenpressen.“ – Im ersten Teil ist natürlich nicht vom Aussehen der jüdischen Rasse die Rede, (diese Dummheit war erst unserer Zeit vorbehalten), und im zweiten Teil wird auf die Bedeutung des Gottesknechtes über den Rahmen des jüdischen Volkes hinaus hingewiesen.

Schon daran brechen die engen Deutungen, die in dem offiziellen Organ der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien als so „umwälzend“ bezeichnet wurden, als geradezu beschämend kläglich ... von allem anderen.

Die Ansicht Meinholds („Enf. i. d. A. T.“ S. 269), dass die messianische Auffassung von Jes. 53 auch schon dadurch richte, weil ja Kyrus der Messias sei und „ein anderer Messias daneben in der Gedankenwelt des Deutero-Jesaja keine Platz“ habe, rechnet nicht damit, dass für diesen Propheten des siegreichen gottesandten Königs-Messias ein ganz anderes Bild tritt, eben der leidende Gottesknecht. Das ist das Neue, auf das der Prophet in aller Eindringlichkeit hinweist. Es handelt sich darin um nicht weniger als um die Preisgabe der ganzen bishinigen Messiaserwartungen, aber freilich um ihre Aufrechterhaltung auf einer unendlich höheren Ebene des Religiösen:

nämlich auf der der Ausführung eines wahrhaft hohepriesterlich-religiösen Amtes stellvertretender Sühnung der Schuld und der Verwirklichung einer Messiahsherrlichkeit, die durch das Leiden der Sühnetat zum Triumph höchster Herrlichkeit führt.

Den Auftrag zu solcher Verkündigung nimmt der Prophet „nach Jüngerweise“ entgegen und „der Herr weckt“ ihm alle Morgen ... das Ohr, damit „er nach Jüngerweise höre.“ (50,4). Ein Beweis nicht nur der festen Gewissheit, dass es sich bei seinen Weissagungen nicht um etwas handle, das aus seiner Meinung stammt, sondern um Gottes eigenes Wort. Aber auch ein Hinweis darauf, dass der Prophet, der dieses Wort als ihm anvertrautes Gut und Auftrag betrachtet, es, da es ja nicht sein eigenes Wort ist, sondern das des Höchsten, in aller Treue, eben nach Jüngerweise, wie der Jünger die Worte seines Meisters, wiedergibt. Wir werden uns damit noch im grundsätzlichen Teile zu beschäftigen haben.

Zunächst das Ergebnis unserer exegetischen Untersuchung: Der Knecht ist weder das ganze Volk, noch der leidende Teil des Volkes, noch der Prophet selbst, sondern Einer, von dem der Prophet, nach seiner Aussage im ausdrücklichen Auftrage Gottes selber, treulich nach Jüngerweise weissagt, dass er als Unschuldiger stellvertretend die Sünden des ganzen Volkes sühnen und durch den Tod als Schuldopfer hingerafft, Gottes Plan durchführen und zu unabsehbarem Leben und Wirken für viele wirken wird, Vielen Gerechtigkeit schaffend. / Die Belegstellen sind leicht zu finden. /

Somit ist die erste Frage des Kämmerers Apg. 8,34 dahin beantwortet, dass der Prophet nicht von sich selbst, sondern von einem anderen spreche.

#### Grundsätzliche Bemerkungen.

Man muss sich davor hüten, nach der Entkräftung sog. wissenschaftlicher Hypothesen im Übrigen auf derjenigen Ebene zu verbleiben, die der Wissenschaft allein zugänglich ist, sofern sie eben Wissenschaft bleiben soll. Daran pflegen die Auseinandersetzungen gewöhnlich zu leiden. In diesem Falle wird die Antwort im Grund genommen von derselben Klammer umfasst wie die bekämpfte Hypothese. Beiden fragen dann im vorliegenden Fall, wer der geheimnisvolle Knecht Deuterojesaja sei, und der eine antwortet etwa, das Volk Israel usw., der andere, der hier geweissagte Gottesknecht sei Jesus von Nazareth, der Christus. Die Antworten sind je nach dem von den Antwortgebern eingenommenen Standpunkt verschieden. Die Frage, ob es sich um eine Prophetie im Sinne einer Ankündigung des Zukünftigen gehandelt habe, wird auf der einen Seite mit der Begründung verneint, es handle sich um etwas zu Zeit des Propheten Gegenwärtiges, auf der ande-

ren Seite mit der Begründung bejaht, die auffallende Erfüllung eine Reihe von Einzelzügen weise auf Christus hin, der Prophet habe von diesem gesprochen. Im Vorliegenden wurde bereits ausgeführt, dass und warum nach den vorhandenen Texten von einer Erfüllung in der Gegenwart des Propheten keine Rede ist. Aber diese Antwort genügt nicht. Denn mit der Frage, was stand vor dem Propheten als seine Gegenwart, lässt sich die Frage überhaupt nicht erschöpfend beantworten, worin denn das Prophetische dieser Prophetie besteht. Dazu muss ein anderer, seinem Wesen nach verschiedenartiger Gesichtspunkt herangezogen werden, der aus einer völlig anderen Ebene der Betrachtungsmöglichkeiten stammt.

Denn es könnte sein, dass bis zu einem gewissen Grade beide Antworten recht und unrecht haben. Dass also der Prophet von etwas Gegenwärtigem spricht und es sinndeutend behandelt und es sich dennoch um eine Prophetie sogar im Sinne einer Vor-Ankündigung handelt, dass also Deutero-Jesaja tatsächlich vom Volk seiner Gegenwart sprechend dennoch von etwas redet, was einst Wirklichkeit werden soll, ohne dass es notwendig ist, dass er selbst daran denkt, oder es weiß, dass er solches redet. Er spricht getrieben vom Geiste Gottes, von Gott inspiriert, eine religiöse Wahrheit aus, die nach dem Willen des die Geschichte leitenden und lenkenden Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt einzugehen bestimmt ist, ohne dass der Prophet es wissen muss; dieser glaubt es nur, etwa nach Analogie wäre in diesem Fall das Weissagen des Kaiphas, von dem Joh. 11,51 berichtet, der aber sogar, obwohl er tatsächlich weissagte, nicht einmal wusste, dass er dies tat, also an eine Erfüllung seiner Worte als einer Weissagung nicht dacht. Der Prophet ist dessen felsenfest gewiss, dass diese ihm widerfahrene Offenbarung wirklich Offenbarung und nicht etwa Selbsttäuschung ist und dass sie, eben weil Offenbarung auf eine Zukunft und nicht nur Enthüllung einer Wahrheit ist, Wirklichkeit werden wird. Aber darauf kommt es gar nicht an. Es geht nicht darum, was der Prophet geglaubt hat, sondern darum, was Gott durch ihn ankündigen lassen will. Und das kann ganz anders sein, als es sich dem Propheten darstellt.

Gott spricht in der Offenbarung der Hl. Schrift etwas aus, das aus dem Bereiche der Wahrheit stammt und unter Umständen, wenn Gott es will, in die Wirklichkeit drängt. Ob der Prophet bezüglich der religiösen Wahrheit geirrt hat oder nicht, sieht man nicht daran, ob seine Geschichten sich erfüllen. Auch wenn sie sich erfüllt zu haben scheinen, könnte dies eben nur Schein sein. Aber darüber entscheidet der Glaube.

Auf den vorliegenden Fall angewandt besagt dies: erst der Glaube daran, dass in Jesus von Nazareth, „der da heißt Christus“ (Matt. 1,16), die religiöse Wahrheit des leidend sühnenden und auferstehenden Gottesknechts verwirk-

licht ist, entscheidet darüber, ob diese Prophetie des Deuterocesaja an Jesus Christus erfüllte Weissagung ist.

Denn es könnte doch jeder, (wie es die Juden tatsächlich taten und auch heute noch tun, die Jesum von Nazareth als den Erfüller der prophetischen Weissagung ablehnen), erklären, Jesus sei trotz auffälliger Züge, die aus Deuterocesaja entnommen sind, nicht die Verwirklichung der Wahrheit dieser Prophetie, also nicht ihre Erfüllung und man müsse „eines anderen warten.“ Nur wenn man glaubt, dass Jesus Christus die Erfüllung ist, kann man sagen, jene Prophetie ist eine Prophetie auf Jesum Christus. Um diesen Glauben kommen wir nicht herum. Unter dieser Voraussetzung können wir sagen, jene Prophetie sei nicht nur Prophetie im Sinne der Enthüllung einer durch Gott geoffenbarten Wahrheit, sondern auch im Sinne der Offenbarung eines Zukünftigen und Ankündigung der Erscheinung Christi, direkt oder im Zeichen. Zu letzterer Bemerkung wird noch ausführlicher Stellung zu nehmen sein.

Zusammenfassend stellen wir zunächst also fest, dass die Frage lautet: Haben wir in der Erscheinung Christi in Jesus von Nazareth etwas vor uns, das im Sinne der behandelten Prophetie aus dem Bereiche religiöser Wahrheit in der empirischen Welt der sog. „Wirklichkeit“ tatsächlich verwirklicht wurde? – Wir könnten als die Frage auch etwa so stellen: Ist das Wort Jesu richtig, „ehe denn Abraham ward, bin ich“, oder ist es falsch, weil seine Erscheinung nicht die Verwirklichung einer Wahrheit, also eines Überzeitlichen ist? Oder wir könnten die Fragen formulieren: Ist der Ausspruch Jesu richtig: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“, oder sind sie eine Selbsttäuschung und damit eine Täusch der Welt? Dasselbe gilt von den Worten, „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, usw. Kurz, es gilt von allen Worten, die aus dem Bereich des Überzeitlichen stammen, bezw. diesen Anspruch erheben. Das alles bezieht sich also auf den Bereich, innerhalb dessen der Inhalt jener Prophetie als einer religiösen Wahrheit liegt. Wir kommen der eigentlichen Frage um einen entscheidenden Schritt näher wenn wir fragen: Ist das Wort Jesu über den Sinn seines Leidens und Sterbens, wie er am prägnantesten in dem „für euch“ ausgedrückt ist, wahr oder ein Irrtum? Und: Ist das Wort Jesu berechtigt, „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“, also, hat sich Jesus mit Recht oder Unrecht als frei von Sünde, von Schuld vor Gott bezeichnet? Ist nicht nur die Ankündigung seines Leidens und Sterbens „für die Vielen“, sondern auch seiner Auferstehung „am dritten Tage“ wahr oder falsch? – Beantworten wir diese Fragen mit Ja, dann ist hier das, wovon der Prophet Deuterocesaja in seiner Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht gesprochen hat,

erfüllt. Nach unserem Glauben allein in Christus. Dann ist, wofern unser Glaube an Jesu Christus im Sinne unseres Bekenntnisses richtig ist, die behandelte Stelle eine Weissagung auf Jesum Christum und nur auf ihn.

Die Entscheidung darüber, ob es sich um eine Prophetie im Sinne einer Weissagung auf Jesum Christum handle, fällt also vom Neuen Testament her, nicht von den wissenschaftlichen Untersuchungen des Alten Testaments, wie wohl gezeigt wurde, dass diese von einem Zukünftigen sprechen, an dem die Wahrheit der Prophetie erfüllt werden soll. Sie ist weit über das Ausmass des vom Propheten selbst Geschaute hinaus erfüllt.

Wir kommen also hier ebenso wenig wie auch anderswärts auf dem Gebiete des christlichen Glaubens aus dem Bereiche des Glaubens heraus, so dass wir nirgends, wo es sich um echten Glauben handelt, das Wort „ich glaube“ ersetzen können durch „ich weiß.“ Dass aber dieser Glaube wissenschaftlich nicht widerlegt worden ist, vielmehr die wissenschaftlichen Entkräftungsversuche an dem Text scheitern, wurde gezeigt. Darüber hinaus aber wurde auch der Grund dafür gezeigt, warum dies geschehen müsste, wofern die „Wissenschaft“ nicht Grenzüberschreitung begeht, sich also als Wissenschaft selbst aufhebt. Ferner wurde gezeigt, dass die Wahrheit der Prophetie im biblischen Christus in korrespondierender Korrelation erfüllt ist.

Wir kommen zu einer weiteren Frage: Besteht nicht die Möglichkeit gerade weil und wenn es sich um eine übergeschichtliche Wahrheit handelt, als Erfülltsein in die Vergangenheit des Propheten zurückzuprojizieren, also anzunehmen, der Prophet habe an einen Gottesknecht der Vergangenheit gedacht, der stellvertretend die Schuld der anderen getragen und leidend gesühnt, aber von Gott in die Herrlichkeit geführt wurde. (Sellin!)? Dieser Versuch richtet sich durch 4. Mos. 27,12–14 in eindeutiger Weise, da ja der Prophet von einem unschuldigen Gottesknecht spricht, 53.9 „trotzdem der kein Unrecht getan.“ (Kautzsch). – Man könnte nach dem Gesetz der Kombinationen außer den behandelten noch viele Hypothesen aufstellen und es ist verwunderlich, dass nicht mehr aufgestellt wurden. Es war wohl notwendig, die Kennzeichen auf Grund der Attribute als Kriterium willkürlicher Hypothesenbildung ausdrücklich zu nennen, wie dies hier geschehen ist.

Es ist festzuhalten: Die vermeintlich so wissenschaftlich gestellte Frage ist, schon als Frage falsch. Denn der Prophet spricht weder vom leidenden und erhöhten Knecht Gottes. Das heisst, er spricht zunächst und vor allem von einer religiösen Wahrheit. Die göttliche Offenbarung besteht zunächst darin, dass Gott durch den Propheten eine religiöse Wahrheit enthüllen lässt bzw. selbst enthüllt. Diese Wahrheit besteht in diesem Falle in der Schau eines anderen Messiasbildes, als es allgemein üblich war, nämlich als eines

leidenden Gottesknechts und in der Deutung dieses Leidens als stellvertretend sühnenden. Die religiöse Wahrheit ist zunächst und vor allem ein Bestand und hat zunächst mit Existenz nichts zu tun. Sie gilt wie jede Wahrheit immer, ist überzeitlich. Solche Bestände zu enthüllen, das heißt: Wahrheiten aus dem Gebiete des Religiösen den Menschen zuteilwerden zu lassen, bedient sich Gott des Prophetenworts. Ob diese Wahrheit Wirklichkeit wird oder geworden ist, ja sogar ob sie überhaupt jemals innerhalb dieser empirischen Welt verwirklicht wird, ist eine davon zu trennende Frage. Das Bild des leidenden Gottesknechts, der für Andere sühnt, ist wahr, selbst wenn niemals ein solcher Fall innerhalb der Geschichte Wirklichkeit geworden wäre. Es eröffnet sich uns durch das Prophetenwort der Blick in eine an der Welt, die nicht mit geschichtlichen Maßstäben ausgeschöpft werden kann und zwar prinzipiell nicht. Das ist die eigentliche und tiefste Bedeutung der biblischen Prophetie. Daneben steht die andere Bedeutung: der Prophet im engeren Sinne des Prophezeiens. Sie drückt im Vertrauen darauf, dass die Schau von Gott selbst stammt, die Hoffnung bzw. den Glauben an die auch geschichtliche Erfüllung des Gesichtes aus. Das erste ist also in diesem Falle Glaube daran, dass das Gesicht von Gott stammt und das Geschaute Wahrheit, im Sinne religiöser Erkenntnis ist. Die Hoffnung auf eine Erfüllung innerhalb der menschlichen Geschichte ist neben jenem Glauben sekundär. Sie drückt eine Hoffnung aus, die in jenem Glauben begründet ist und bis zur Zuversicht felsenfester Gewissheit gesteigert sein kann.

In wiefern die vorliegende Prophetie aber nicht nur Glaube an die Wahrheit des in offenbarungsmäßiger Enthüllung Geschauten, sondern auch Prophetie im engeren Sinne der Prophezeiung des Zukünftigen ist, wird noch deutlicher zu zeigen sein. Zunächst aber ziehe ich einige kurze Schlussfolgerungen aus dem grundsätzlich Gesagten zum vorliegenden Thema.

Selbst wenn man zugeben wollte, dass die von Lebouton angenommene eingangs wiedergegebene Deutung der Knecht-Gottes Prophetie Deuterоjesajas historisch richtig wäre, (wodurch ja manches Licht auf die dem Prophet vor Augen stehende Wirklichkeit, vielleicht sogar auf das von ihm in seiner Prophetie tatsächlich Gemeinte fallen könnte, worüber aber doch noch die für die Deutung des menschlich Gemeinten zuständige wissenschaftliche Untersuchung nicht abgeschlossen ist), – zugegeben also, dass es sich für den Propheten nur um eine Deutung historischer ihm gegenwärtiger Tatsachen gehandelt haben sollte, welche Deutung in geradezu grandioser Weise das stellvertretende Opfer mit dem Sinn erfüllt, indem der leidende Teil des Volkes für das ganze Volk leidet und sühnt und es dadurch rettet, ist doch damit in keiner Weise das berührt, wofür diese geschichtliche Tatsache nicht mehr als nur ein Exempel ist, neutestamentlich gesprochen „der Schatten von

dem, das zukünftig war“ (Kol. 2,17), „Vorbild und Schatten des Himmlischen“ (Hebr. 8,6). In der Erfüllung erst kann die Bedeutung des „Schattenbildes“ als eines Schattenbildes erkannt werden. Das gilt nicht nur für das Schattenbild des Überzeitlichen, sondern ebenso für das des in der Geschichte sich Verwirklichenden also des Kommenden. Das, wovon gesprochen wird, ist in der Gegenwart, in der der Prophet schreibt, nicht vorhanden. Die Gegenwart ist nur Stoff, Vorwurf, Schattenbild, an dem entweder ein Ueberzeitlich-Himmlisches oder ein erst Zukünftiges abgebildet wird. Die Gegenwart ist Bild eines Gültigen oder Bild eines Zukünftigen. Im letzteren Falle kann die volle Bedeutung des Bildes erst klar werden, wenn das Schattenbild eben nicht mehr Schattenbild des Zukünftigen, sondern geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, d. h. wenn „die Zeit erfüllt“ ist. Das, was also – selbst wenn M. recht hätte, – in der Deutung des leidend sühnenden Gottesknechts ausgesprochen ist, ist gewissermassen ein Schatz, der selbst in dem Falle, als es sich um eine geschichtlich kontrollierbare Verwirklichung der Prophetie handelt, mit den primitiven Methoden bloßer Geschichtsforschung nicht gehoben werden kann. Wir sahen bereits, dass die Art, wie Jesus Christus und sein Werk bewertet werden, hinzutreten muss, um auf die Frage antworten zu können, ob er die Erfüllung des Schattenbildes ist.

Die Erfüllung des im Schattenbilde angedeuteten Geschehens besagt die sühnende Aufsichtnahme der Schuld, nicht etwa eines Volksteiles durch den anderen, sondern der Schuld der ganzen abgefallenen Menschheit durch Einen, das sühnende Opfer für alle Völker. Die Erfüllung ist aller nationalen Beschränkung entnommen. Die Frage ist also die: glauben wir, dass dies die Bedeutung des Opfers Jesu Christi ist? Wenn wir dies glauben, dann ist Jesus Christus die Erfüllung des Wahrheitsgehaltes jener Prophezeiung des Deuterocesaja, und da Jesus Christus wirklich gelebt und jenes Opfer gebracht hat, ist jene Prophezeiung nicht nur ein Schattenbild einer religiösen Wahrheit, eines „Himmlischen“, sondern tatsächlich Ankündigung im Schattenbilde eines „Zukünftigen“, das seiner Verwirklichung in der Geschichte harrete, bis „die Zeit erfüllt ward.“ Was in dem Schattenbild einer geschichtlichen Episode nicht verwirklicht ist, das nämlich der stellvertretend leidende Volksteil wirklich schuldlos sühnt, ist in Jesus Christus erfüllt. Die Erfüllung dessen, was in der Knecht-Gottes-Gestalt des Deuterocesaja veranschaulicht und angekündigt wird, ragt erhaben über das Schattenbild hinaus. Dass Jesus Christus selbst sein Leiden und Sterben so, nämlich als Erfüller dieser Prophetie auffasste, wird wohl kaum in Zweifel gezogen werden. Für alle Fälle gilt, dass der Prophet von etwas gesprochen hat, das gekommen ist.

Das die Auffassung des Philippus „auf alle Fälle irrig“ sei (Lebouton) „da es sich hier im Leiden des Gottesknechtes nicht um eine zukünftige

Prophezeiung, sondern um die Darstellung eines gegenwärtig erlebten handelt“, ist von da aus gesehen ein sehr oberflächlicher Einwand.

Nur noch eine kurze grundsätzliche Bemerkung! Es könnte sein, dass Propheten und auch dieser Prophet über das eigene Verstehen hinaus gewissagt haben mögen. Aber das ist kein Einwand gegen die hier entwickelten Gedankengänge. Im Gegenteil ihre Bestätigung! Denn sie hätten dann eben tatsächlich geweissagt! Hier ist die Scheidelinie zwischen einer rein immanenten Auffassung von Offenbarung und der christlichen, die die Offenbarung aus transzendenten, übernatürlichen Quellen kommend glaubt. Der Offenbarungsbegriff, der Aufklärungszeit, der der Leboutonschen Arbeit zugrunde liegt, ist im Grunde genommen die Negation des Offenbarungsbegriffes überhaupt. Jedenfalls ist er nicht der christliche. Wir glauben doch nicht an Deuterocesaja oder an irgendeinen anderen biblischen Schriftsteller! Wir glauben an die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Diese ist nicht zu verwechseln mit der sog. allgemeinen oder natürlichen Offenbarung. Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift geschieht so, dass der Mensch verkündet, was nicht auf dem Boden menschlicher Erkenntnis wächst, noch wachsen kann. Der Mensch ist nur Mittel in der Hand des sich durch ihn z. B. durch seine Schriften offenbarungsmäßig kundtuenden Geistes Gottes. Das bedeutet jenes „qui locutus est per prophetas“<sup>51</sup> in dem nicht nur von Lebouton so verächtlich behandelten kirchlichen Bekenntnis. So ist es sogar gleichgültig, wie der betreffende Prophet selbst die durch ihn geschehende Offenbarung Gottes etwa aufgefasst haben sollte. Es ist durchaus denkbar, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, dass er sie selbst missverstanden haben könnte. An die Stelle des Menschen und des Menschlichen, auf das die historische Wissenschaft sich allein zu beziehen vermag, tritt eben Gott, der menschlichem Wissen unzugänglich ist und zu dessen Offenbarung man sich nur glaubend oder nichtglaubend verhalten kann. Darum musste oben vom christlichen Glaubensstandpunkt her gesagt werden, die Wissenschaft sei für die Untersuchung der eigentlichen Fragen unseres Themas überhaupt nicht zuständig. Nach evangelischem Glauben offenbart sich Gott, soweit es sich um unsere Heilsbestimmung handelt, in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Es geht also gar nicht darum, was der Einzelne Prophet sich etwa vorgestellt hat, sondern darum, welche Rolle seine Aussagen innerhalb der

---

51 Zitat aus dem dritten Artikel des Nicaeno-Constantinopolitanischen Bekenntnisses (325/381 n. Chr.): [Und an den Heiligen Geist ...] „welcher geredet hat durch die Propheten“. Vgl. dazu: Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg. v. Josef Wohlmuth, Conciliorum Oecumenicorum Decreta hg. v. Giuseppe Alberigo, Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70). Paderborn etc. <sup>2</sup>1998, S. 24.

Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift spielen. Es handelt sich also entscheidend um den Glauben, ob sich in der Heiligen Schrift Gott offenbart, oder ob sie einfach als Produkt menschlicher schriftstellerischer Tätigkeit zu betrachten ist. Im ersteren Falle sind alle Untersuchungen darüber, was der Prophet gemeint habe, zwar interessant, reden aber am eigentlichen Thema vorbei.

Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ist allerdings mannigfaltig, „auf mancherlei Weise“ (Hebr. 1,1). Sie ist auch stufenweise, wie z. B. die „Schatten“ des Himmlischen und des Zukünftigen beweisen. Sie ist auch vermengt mit menschlichen Meinungen. Aber dennoch einheitlich als Reden Gottes. Darum brauchen wir einen Prüfstein, an dem wir göttliches vom menschlichen Reden unterscheiden können. Wir verlassen uns dabei nicht auf unsere vielgepriesene Vernunft, die nur zu oft geirrt hat und auch jetzt irrt. Für den Lutherischen Christen ist dieser Proberstein Christus („Was Christum treibet.“) Und zwar handelt es sich um den biblischen Christus, um keinen andern! Darum ist nur vom N. T. und zwar von Christus her zu entscheiden, ob Deuterojesaja geweissagt hat, oder ob es sich um Zufallstreffer handelt, indem an Jesus Christus in erstaunlicher Weise eintraf, wovon die Stelle vom leidenden und erhöhten Gottesknecht spricht. Wie der biblische Christus dazu steht, wurde bereits gesagt. Ausdrücklich sagt es sein Wort: „Suchet in der Schrift ... sie ist's, die von mir zeuget“ (Joh. 5,39). Philippus hat mit seiner Deutung recht.

Wir bleiben, trotzdem der Lebouton'sche Aufsatz in dem offiziellen Organ der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien als „neuartig und umwälzend“ hervorgehoben wurde, bei unserem alten Glauben, gerade weil nicht wir am Buchstaben kleben, der den Geist tötet, der allein lebendig macht. (Joh. 6,63, Röm. 8,2; 2 Kor. 3,6).