

Musste »die Opposition fast durchgehend« sein?

Zu Walter Benjamins und
Gershom Scholems Wahrnehmung Karl Barths
und der ›dialektischen Theologie‹

I

In einem Brief an Karl Thieme aus Anlass der Lektüre von dessen Buch *Am Ziel der Zeiten?* aus dem Jahr 1939 schreibt Walter Benjamin: »Ich habe bei der Lektüre Ihres Buches bedauert, Barth nicht zu kennen, um mir von dem Verhältnis Ihrer Denkweise zur dialektischen Theologie Rechenschaft geben zu können. Mein Gefühl sagt mir, daß die Opposition fast durchgehend sein muß.« Benjamin preist Thiemes Buch, da es für ihn »ein ästhetisches Schauspiel hohen Ranges« sei, wie sich dort »die politische und theologische Kühnheit die Wage halten«. Insbesondere »die eschatologischen Spekulationen des Schlußabschnitts« seien »echte Theologie, wie man ihr heute wohl nicht mehr oft begegnet« (GB VI 297).

Tatsächlich dürfte es gerade Thiemes Geschichtstheologie mit ihrem starken Zug ins Eschatologische gewesen sein, die Benjamins Interesse erweckte und in der er einen scharfen Gegensatz zu Barth vermutete. Denn Barth galt als ein Gegner jeglicher Geschichtstheologie, dessen Beteiligung am deutschen ›Kirchenkampf‹ – der Auseinandersetzung der ›Bekennenden Kirche‹ mit den dominierenden ›Deutschen Christen‹ – ausschließlich kirchlich-dogmatisch motiviert gewesen sei; er habe theologisch »zur Sache«, nicht jedoch politisch »zur Lage« sprechen wollen.¹ Zwar räumte Benjamin ein, dass er »den theologischen Entwicklungen gegenüber« sich »mit der aufmerksamen Rezeption begnügen« müsse (GB VI 297). Damit ließ er die Möglichkeit offen, dass sein Bild von Barths Theologie möglicherweise auf mangelhafter Kenntnis oder verkürzter Wahrnehmung beruhen könnte. Andererseits entsprach seine Vermutung

1 Vgl. Karl Barth, *Theologische Existenz heute!* (25. Juni 1933), Beiheft 2 zu *Zwischen den Zeiten*, München 1933, S. 4, wo Barth die Absicht bekundet, angesichts der politischen Lage »als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahme – Theologie und nur Theologie zu treiben«.

einer scharfen »Opposition« zwischen Thieme und Barth zweifellos dem Selbstverständnis Thiemes.

Der Historiker, Theologe und Publizist Karl Thieme (1902-1963) war seit 1927 Dozent an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, seit 1931 Professor an der Pädagogischen Akademie Elbing gewesen. Im Jahr 1933 war er als religiöser Sozialist aufgrund des »Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« entlassen worden. Nachdem er schon länger eine gewisse Affinität zum Katholizismus empfunden hatte, war er am 30. Januar 1934 »aus Protest gegen die schwächliche Haltung der Evangelischen Kirche gegenüber den nationalsozialistischen »Deutschen Christen« zur katholischen Kirche konvertiert und wegen einer drohenden Verhaftung 1935 in die Schweiz emigriert.²

Thiemes Buch *Am Ziel der Zeiten?*³ stellt ein offenbar durch die Machtübernahme der Nazis ausgelöstes Stück »Geschichtstheologie« in »endzeitlicher Perspektive« dar (252 f.), das den Anspruch erhebt, »zwischen der Szylla eines quietistisch-ideologisch diese Welt dem Teufel überlassenden Eschatologismus einerseits und der Charibdis eines aktivistisch-utopistisch sich auf den innerweltlichen »Reichsgottesbau« beschränkenden Chiliasmus auf der anderen Seite hindurchzusteuern« (258). Die »Zeichen der Zeit« scheinen Thieme »darauf hinzudeuten«, dass Jesus Christus »bald zum Jüngsten Gericht wiederkommen wird, wie Er verheißen hat« (II). Zu den Zeichen der Endzeit zählt Thieme nicht zuletzt die Tatsache, »daß die Juden heute wieder allenthalben gezwungen werden, sich als Juden, als besonderes Volk zu erkennen« (29 f.).

Im »Schlußstück« seines Buches, dessen »eschatologische Spekulationen« von Benjamin als »echte Theologie« gerühmt wurden, vertritt Thieme die kirchliche Lehre, wonach »am Ende der Zeit alle Menschen von den Toten auferstehn und Christus als Weltenrichter leibhaftig wiederkommen und sie richten wird« (237). Und zwar will er an dieser Hoffnung auf »ein öffentliches Kund-

2 Friedrich-Wilhelm Graf, Art. »Karl Otto Thieme«, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, begr. v. Fr.-W. Bautz, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1120-1122. – Nach dem Krieg wurde Thieme ein früher Wegbereiter des christlich-jüdischen Gesprächs in Deutschland.

3 Karl Thieme, *Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christlichkeit zum Vollalter ihres Herrn*, Salzburg, Leipzig 1939 (Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe).

werden Christi, eine Enthüllung des Sinns der Weltgeschichte, Untergang und Neuschöpfung des Kosmos« gegen alle modernistischen Versuche der Individualisierung und »spiritualisierenden Verflüchtigung« festhalten (239 f.). Auch wenn der biblische Text selber möglicherweise verschieden deutbar sei, so mache doch die im Kredo verankerte »kirchliche Tradition« die »Tatsache, daß Jesus wiederkommen wird in Herrlichkeit« und nicht nur je und je »in der Verborgenheit zwischen den Zeiten«, »zur unerschütterlichen Glaubensgewissheit« (249). In dieser Formulierung kann man eine kritische Anspielung auf die Eschatologie der »dialektischen Theologie« des Kreises um Karl Barth erkennen, die in den Jahren 1923 bis 1933 in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* ihr Zentralorgan hatte. Als charakteristisch für die Eschatologie der »dialektischen Theologie« galt seit Barths Neubearbeitung von 1922 seines *Römerbrief-Kommentars* die Auffassung, dass die Offenbarung Gottes nicht etwa am Ziel der Zeiten als Endgeschichte erkennbar werde, sondern je und je »senkrecht von oben« in die gegenwärtige Welt einschlage.⁴ Ebendieser Eschatologie der »dialektischen Theologie« meint Thieme offenbar widersprechen zu müssen. Dabei ist Thieme der Auffassung, dass seine »eschatologische Zeitdeutung« die christliche »Wirklichkeitsbewältigung« nicht etwa schwächen, sondern stärken würde (225 f.). Werde die Gegenwart als Endzeit gedeutet, dann wäre es mit »jeder falschen Sicherheit bezüglich des Jüngsten Tages« vorbei, und »statt des durch und durch unchristlichen trostlosen Jammerns und Schimpfens in der Verfolgungszeit würde ein hoffnungsfrohes Danken und Loben anheben« (228 f.).

Die Mischung von Theologie und Politik in Thiemes »eschatologischer Spekulation« dürfte es sein, die nach Benjamins Vermutung bei Barth fehlte. Tatsächlich ist Thiemes Vorwurf des »geschichtstheologischen Agnostizismus« (49) wohl nicht zuletzt auf Barth gemünzt. Explizit will Thieme mit dem Schlagwort von der »Bibliokratie« »die neuste Entwicklung der dialektischen Theologie« treffen, »die ja auch wieder behauptet, ihre Normen für das öffentliche

⁴ Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief*, 12., unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978, S. 5 f.: Die Offenbarung in Jesus Christus wird hier beschrieben als ein »Punkt« ohne Ausdehnung in der Geschichte: »Sofern diese unsre Welt in Jesus von der andern Welt berührt wird, hört sie auf, historisch, zeitlich, dinglich, direkt anschaulich zu sein. [...] Jesus als der Christus ist die uns unbekanntere Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet.«

Leben nur aus der Bibel abzuleiten« (194 f.). Demgegenüber vertritt Thieme die »katholische Lehre« von der »Mitwirkung des Menschen an der Heilsgeschichte« (248) – eine Formulierung, die Barth wohl tatsächlich fremd gewesen wäre (nicht so sehr wegen der menschlichen »Mitwirkung«, sondern wegen der »Heilsgeschichte«).

Ob Benjamins oder Thiemes Bild von Barth und der »dialektischen Theologie« zutreffend war und ob es insbesondere der Entwicklung Barths seit Anfang der 1930er Jahre entsprach, wird zu prüfen sein. Zunächst soll aber eine bemerkenswerte Konstellation zwischen Karl Barth, Hans-Joachim Schoeps und Gerhard (Gershom) Scholem in den Jahren 1932 bis 1933 ins Auge gefasst werden, in der die Fronten durcheinandergerieten.

2

Kurz vor seiner Flucht ins Exil schrieb Walter Benjamin Ende Februar 1933 noch aus Berlin an Gerhard Scholem aus Anlass des Empfangs von dessen »Offenem Brief« gegen Hans-Joachim Schoeps als Verfasser des Buches *Jüdischer Glaube in dieser Zeit*, der im August 1932 in der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* veröffentlicht worden war: »Ohne die Arbeit von Schöps [sic!] zu kennen, glaube ich doch den Horizont Deiner Betrachtungen etwa absehen zu können und kann aus tiefster Überzeugung bestätigen, daß nichts notwendiger ist als den gräßlichen Schrittmachern protestantischer Theologumena innerhalb des Judentums den Garaus zu machen.« Gleichzeitig rühmt er Scholems »Bestimmungen der Offenbarung«, wobei er insbesondere an den Satz denkt, wonach »das Absolut-Konkrete das Unvollziehbare schlechthin« sei. Dieser Satz sage auch »über Kafka [...] mehr als dieser Schoeps bis ans Ende seiner Tage zu verstehen im Stande sein wird« (GB IV 136). Der Hinweis auf Kafka an dieser Stelle muss im Kontext von Benjamins Arbeit an seinem Kafka-Essay verstanden werden, in dem er sich nicht zuletzt auch mit der üblichen »theologischen« Kafka-Deutung auseinandersetzte, in der Kafka für spezifisch christliche, insbesondere protestantische Theologie vereinnahmt werde.⁵

5 Vgl. die Kritik an der theologischen Kafka-Interpretation durch Brod, Schoeps, Willy Haas u. a. bei Walter Benjamin, »Franz Kafka« (1934), in: GS II 425 f.: Werde Kafka als der »legitime Enkel Kierkegaards und Pascals« verstanden und sein

Mit seinem 1932 erschienenen Buch *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* hatte Hans-Joachim Schoeps *Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, wie der Untertitel lautet, vorgelegt.⁶ Das Buch ist »dem Gedenken Salomon Ludwig Steinheims, des ersten jüdischen Theologen in der neuen Zeit«, gewidmet.⁷ Im Vorwort gibt Schoeps als das »Sachanliegen« seiner Schrift an, »den Versuch der Besinnung zu wagen auf das, was den Urgrund jüdischer Existenz und in allem zeitlichen Wandel die Grundlage jüdischer Wirklichkeit ausmacht: *Das Wort Gottes in seiner Beziehung auf den Menschen heute*«.

Das Buch wird eröffnet durch ein erstes Kapitel »Zur Lage des jüdischen Glaubens« (1-9). In programmatischer Anlehnung an den Neuaufbruch der »dialektischen Theologie« bzw. »Theologie der Krisis« im protestantischen Christentum setzt Schoeps mit einer Lagebeschreibung ein, der zufolge sich die »Religion in der Krisis« befinde (1). In dieser Situation will Schoeps eine Neuorientierung auch der jüdischen Theologie »in einem prinzipiellen Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus« propagieren (4). Dabei knüpft er an Steinheims theologischen Einspruch gegen Moses Mendelssohns philosophischen Ausgangspunkt an, wonach in der Hebräischen Bibel nicht ein Gesetz, sondern der »lebendige Gott« selbst offenbart sei (6).

Das zweite Kapitel bietet dann zunächst einen Überblick über die »Geschichte der protestantischen Lehrdisziplin »Alttestamentliche Theologie«« (10-25). Diesen Umweg über die protestantische Theologie hält Schoeps für nötig, »weil im jüdischen Lager unverhältnismäßig wenig zur Aufrollung dieser Probleme geschehen« sei, »wie man ja eben, nach einem Wort Franz Rosenzweigs bei den Juden in allem, also auch in der theologischen Orientierung

»Schloß« als »Bereich der Gnade« gedeutet, dann liege die Konsequenz nahe, die Denis de Rougemont gezogen habe, wonach es hier um »den Elendsstand des Menschen« gehe, »der einem Gott verhaftet ist, den er nicht kennt, weil er Christum nicht kennt«.

6 Hans-Joachim Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin 1932. – Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe; Hervorhebungen wie im Original.

7 Salomon Ludwig Steinheim (1789-1886) hatte in seinem vierbändigen Werk *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* (1835-1865) den Begriff der »Offenbarung« im Unterschied zur Vernunft zu verstehen gelehrt.

– mit 50 Jahren Abstand hinterherhinkt« (10). In diesem Kapitel setzt Schoeps sich mit der »als Ablösung der »alttestamentlichen Theologie« neu entstandenen Disziplin der »Israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte« auseinander (15) und begrüßt die Verschiebung in der jüngsten Zeit, durch »die die theologische Frage nach den Heilswahrheiten des A. T. wieder in den Vordergrund« rücke (19). In der »von der dialektischen Theologie ausgehenden Forderung nach gläubiger Exegese« (20), insbesondere in den in diese Richtung weisenden Versuchen Wilhelm Vischers⁸ sieht Schoeps hoffnungsvolle Ansätze, die freilich nichts an der »grundsätzlichen Schranke« änderten, »die allem christlichen Verständnis des A. T. unverrückbar gezogen ist. [...] Das eigentliche Geheimnis des israelitischen Offenbarungsglaubens, die mediierende Heilsbedeutung des Gesetzes, seine »christologische« Mittlerrolle« könnten die christlichen Alttestamentler »in seinem ganzen Umfang nicht [...] erfassen, da sie sich von ihrer Glaubensvorstellung nicht lösen können noch dürfen, daß das Gesetz nur Heilsvorstufe, nur »Zuchtmeister auf Christum« hin sei« (24).

Das dritte Kapitel beschäftigt sich dann mit der »Entwicklung der systematischen Theologie des Judentums im 19. Jahrhundert« (26-62). Hier setzt Schoeps sich insbesondere mit der seit Mendelssohn verbreiteten Auffassung auseinander, wonach das Judentum keine »spezifischen Glaubenswahrheiten – etwa im Sinne der christlichen Dogmen – als seine Existenz bedingend kenne« (33). Demgegenüber will er sich Steinheim anschließen, der »der einzige« gewesen sei, der gegenüber der Historisierung und Moralisierung des Judentums »immun war und zeitlebens gegen das auch in Sachen der Religion restlos vernunftgläubige Aufklärertum die wirkliche Gegenposition der gläubigen Diastase zu halten suchte«. Er sei unter den jüdischen Denkern seiner Zeit »als Systematiker der einzige wirkliche Theologe gewesen« (45). Sein Denken kreise »in genialer Einseitigkeit um das Faktum der übernatürlichen Offenbarung, um in der Kritik der menschlichen Erkenntnis für sie zwingende Kriterien (»Schibboleths«) zu finden, durch die der Glaubenscharakter der jüdischen Religion sichergestellt werden soll« (45 f.). Steinheim habe einen »Lehrbegriff der Offenbarung« entwickelt, der sich in

⁸ Zum exegetischen Ansatz des Karl Barth nahestehenden Theologen Wilhelm Vischer (1895-1988) vgl. W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Bd. 1: *Das Gesetz*, München 1934 (21935).

einem Satz zusammenfassen lasse: »Der Einzige Gott hat die Welt aus dem Nichts hervorgerufen, nach freiem Entschlusse, und hat unserer Seele volle Freiheit von Seiner mitgeteilt, und dies ist der einzig mögliche Grund aller Wahrheit im Wissen und aller Moral im Handeln.« Die Tatsache, dass Steinheim das Judentum als »strenge Wortreligion« verstehe, rücke ihn im Übrigen »in etwa an die Seite der heutigen protestantischen Dialektiker« (48).

Im vierten Kapitel schließlich bietet Schoeps den eigenen »Versuch einer Grundlegung der systematischen Theologie des Judentums aus heutigem Bewußtsein« (63-90). Ausgangspunkt sind für ihn »der Glaube« als »Maßstab und Form des theologischen Erkennens« und »Gottes Wort« als dessen »Gegenstand«. Schoeps ist davon überzeugt: »*Es gibt keine Theologie – jüdische oder christliche –, die einen anderen Grund und ein anderes Ziel haben könnte als das Wort Gottes.*« Dies sei »unser Antwort auf die Bibelkritik«, deren relatives Recht für die Exegese damit nicht bestritten werde, die aber für die systematische Theologie keine Geltung beanspruchen könne, da hier nicht die »menschliche Vernunft«, sondern »das schlichte Hören auf das Wort Gottes« als »Maßstab« diene (67). Aufgabe der systematischen Theologie sei es demgemäß, »den Inhalt der Offenbarung in jeweils neu ermitteltem Verständnis als *Glaubenslehre* zu verkündigen« (68).

Der Versuch, den Inhalt der Offenbarung als Glaubenslehre zu verkündigen, besteht im Wesentlichen in der Entfaltung von vier Dogmen – Schoeps redet von »Fundamentalsätzen«:

1. »Die Einzigkeit Gottes« (70), die Schoeps auch in die zwei Sätze von der »Existenz Gottes« und von »Gott in seiner Beziehung zur Welt« auseinanderlegen kann;
2. »Die Schöpfung der Welt aus dem Nichts und die Freiheit des Geschöpfes zur Sünde« (72), von Schoeps zusammengefasst unter den beiden Stichworten vom »Urstand« und vom »Abfall«;
3. »Die Offenbarung des Heilsgesetzes (fordernden Wortes Gottes) als Freiheit zur Gottesfurcht in der Gerechtwerdung des Sünders« (74) und
4. »Die Vergeltung als Gottesherrschaft über die Geschichte und die Umkehr des Abgefallenen« (79).

Zeitgeschichtlich brisant wird die Darlegung im Zusammenhang des dritten »Fundamentalsatzes« von der »Offenbarung« des Gesetzes als »Heil für den Menschen«. Hier kommt Schoeps darauf

zu sprechen, dass es ja das »Volk Israel« sei, das die Offenbarung erhielt, wodurch »ein Volksstamm aus der Welt herausgehoben« worden sei (75): Durch die erfolgte »Heiligung des Blutes« sei »dem Volke Israel als *Erwählungsgnade* – wirksam bis ins letzte Glied – die übernatürliche Fähigkeit gegeben, sich in der Freiheit der Mittlerlosigkeit für die Übernahme des Offenbarungsgesetzes, für die direkte Gottesgefolgschaft entscheiden zu können« (76).

An dieser Stelle hält es Schoeps für nötig, in einem Exkurs mögliche Missverständnisse des Begriffes »Volk Israel« abzuwehren, »weil Zionisten sowohl wie Antisemiten hier sofort falsch zu assoziieren pflegen«. »Wesentlich« sei hier »nicht das, was man im weltlich-politischen Sinne unter einem Volk versteht«; vielmehr sei Israel als »heiliges Volk« »wesenhaft als Analogon zu den christlichen Kirchen« zu verstehen, das jedoch im Unterschied zu diesen »als Offenbarungsgemeinde mit einem biologischen Abstammungszentrum – niemals zur bloßen Konfession herabsinkt«. Daraus ergibt sich für Schoeps »die selbstverständliche Folgerung, daß das Judesein kein weltlich-geschichtliches, sondern nur ein geistlich-heilsgeschichtliches Schicksal in sich birgt«. Und daraus zieht er die deutsch-nationale Konsequenz:

Nur wer als Deutscher jüdischen Glaubens (und Stammes) für *Deutschland* zu leben und zu sterben bereit ist, hat *im weltlichen Sinn geschichtliches Schicksal*. Seine private Existenz wird erst dann zu einer *geschichtlichen*, wenn er sein Schicksal mit dem Schicksal der Nation unlöslich verknüpft weiß und aus der geschichtlichen Ereignis gewordenen Ganzheitsordnung nicht mehr herauszuspringen vermag. Diese unlösliche Verknüpfung und damit die Deutschheit des Juden wie des Christen endet erst dann, wenn die Völker der Welt aufhören zu sein und an allen Enden der Welt Schofar geblasen wird, daß für die Juden die Heimkehr nach Erez Israel beginnt. Aber keinen Tag eher! (75 f., Anm. 224)

Ein »zweiter Hauptteil« der systematischen Theologie des Judentums müsste nach Schoeps die vier Fundamentalsätze im Blick auf die »Existenzialsituation des abendländischen Menschen« in »unserer heutigen Zeit« zuspitzen, um die »*geschichtliche Möglichkeit eines gläubigen Offenbarungsverständnisses* in den Blick zu bekommen« (83). Schoeps beschreibt den »neuzeitlichen Geschichtsverlauf« in Anlehnung an Wilhelm Dilthey »unter *theologischem* Aspekt als einen Prozeß der radikalen Saekularisierung und Immanentisierung [...], in den das Ghettojudentum in eben dem

Augenblick hineingeriet, der der endgültigen praktischen und theoretischen Eliminierung des Gottesbewußtseins aus dem abendländischen Weltbild kurz zuvorging« (83 f.). Diese »Negativität der heutigen Situation« müsse »von der jüdischen Theologie erst in ihrem vollen Umfang gesehen werden, ehe sie überhaupt die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens für das heutige Dasein legitim stellen« könne (84).

Hier meint Schoeps, sich Martin Heideggers »Fundamentalontologie« für die »Aufgabe der geschichtstheologischen Ergründung des heutigen Daseinsverständnisses« bedienen zu können (85). Zwar wehrt er sich gegen den Verdacht, die Anknüpfung an Heideggers Terminologie solle mehr sein als ein Ausdrucksbeispiel für das »heutige Daseinsverständnis«. Keineswegs wolle er »die Heideggerische Philosophie zur philosophischen Grundlage des Lehrgebäudes einer jüdisch systematischen Theologie« machen;⁹ vielmehr halte er »die vernunftkritische Philosophie Kants für eine jüdische Theologie noch für am angemessensten.«¹⁰ Dennoch ist der Versuch, jüdische Theologie im Kontext der »Analyse der heutigen Existenzialsituation« zu entwerfen, nur unzureichend gegen einen theologischen Heideggerianismus abgegrenzt. So heißt es bei Schoeps:

Weil es für den jüdischen Menschen kein anderes Heil gibt, als daß er in Hoffnung auf Gottes Hilfe *ganz er selbst* zu werden strebt, wird die Theologie ihn auffordern müssen, zunächst einmal seine Geschichtlichkeit voll zu übernehmen und sich zu den ontischen Charakteren seines geschichtlichen Daseins in ihrer spezifischen Heutigkeit voll zu bekennen. Indem nun der Mensch – um in Heideggers Terminologie zu bleiben – die je seinige Eigentlichkeit übernimmt und die ontischen Strukturen (wie Geworfenheit, Angst, Sorge etc.) in seiner Existenz realisiert, ist aber der Theologie die Möglichkeit gegeben, im Ernstnehmen dieser Situation ihn in seiner geschichtlichen Situiertheit anzusprechen. Denn das vom Rausch seines Schöpfertums ernüchterte, sich der Ahnung seiner Endlichkeit und letzt-

9 »Analogen Versuchen protestantischer Theologen« steht Schoeps (Anm. 6) »in höchsten Maße skeptisch gegenüber« (S. 88). Er dürfte dabei nicht zuletzt an den zeitweilig Karl Barth nahestehenden Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann gedacht haben, der die »dialektische Theologie« seit Mitte der 1920er Jahre in Anknüpfung an Heidegger zu einer Existentialtheologie umgeformt hatte.

10 In diesem Zusammenhang erinnert Schoeps (Anm. 6) auch an den »kritischen Idealismus« von Karl Barths philosophischem Bruder Heinrich Barth als einen »unbewußt auch Steinheimische Intentionen erneuernden Schüler Cohens« (S. 86 f., dort Anm. 244).

endlichen Nichtigkeit überantwortende Dasein kann durch konkrete, d. h. in der *rechten* Situationsbeziehung erfolgende, *Verkündigung* des Wortes Gottes wieder erreicht werden (88 f.).

Die dadurch ermöglichte »Umkehr« sei »das Allerunselbstverständlichste, die Forderung an den heutigen Menschen gerichtet, das in seiner Existenzialsituation Allerparadoxeste«, fordert sie doch »das Ganzopfer seines herrenlosen Lebens« (89). »Diese Umkehrung« bedeute nicht weniger als »eine *Entscheidung*: einen *Bruch* mit dem Gewesenen und einen *Sprung* in die Ungewißheit des Kommenden«. Aber »an diesen Menschen, der [...] aus seiner Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, aus der Lüge zur Wahrheit gelangen will«, richte sich, »anknüpfend an die Erschütterung *dieser* Daseinssituation, das Wort der Verkündigung«, das dann »je, wenn es dem Herrn der Welt gefällt«, die »Geworfenheit der Existenz«, in die »Gefügtheit der Kreatur« und die »Angst des ›In-der-Welt-seins‹ zur ›Gottesfurcht‹ umschlagen läßt« (90). Insbesondere in den zuletzt zitierten Sätzen wird deutlich, wie Schoeps – entgegen seiner erklärten Absicht – eben doch der Faszination von Heideggers Existentialontologie erlegen war.

3

Gleich nach der Veröffentlichung im Frühjahr 1932 hatte Schoeps seine Erstlingsschrift *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* vom Verlag an Karl Barth schicken lassen und diesem geschrieben, es würde ihn »außerordentlich reizen, gerade von Ihnen, sobald Ihre Zeit das einmal erlaubt, ein kritisches Wort über meinen Versuch zu erfahren«. ¹¹

Gemäß Barths erster Reaktion vom 29. Juni 1932 muss es im Frühjahr 1932 auch zu einer kurzen persönlichen Begegnung in Berlin gekommen sein – wohl bereits am 11. April aus Anlass von Barths Vortrag über »Die Theologie und die Mission in der Gegenwart« auf der Brandenburgischen Missionskonferenz. ¹² Was Schoeps' Buch

¹¹ Hans-Joachim Schoeps, Brief an Karl Barth vom 13. Juni 1932, dokumentiert bei Gary Lease, »Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans-Joachim Schoeps [1929-1946]«, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1991*, München, Zürich 1990, S. 112.

¹² Vgl. Karl Barth, Brief an Hans-Joachim Schoeps vom 29. Juni 1932, in: *Menora*

betrifft, so bittet Barth angesichts des »Druck[s], unter dem ich während so eines Semesters stehe«, erst einmal um Geduld: »Verzeihen Sie bitte, daß ich Ihnen noch gar nicht für Ihr Buch gedankt habe und daß ich Ihnen auch jetzt noch nichts Rechtes dazu sagen kann, weil ich noch nicht dazu gekommen bin, so hineinzusehen, wie es geschehen sein müßte, bevor ich mich dazu äußern kann«. ¹³ Die damit in Aussicht gestellte ausführlichere Antwort ließ jedoch auf sich warten. Auch in den Sommerferien 1932 hat Barth sich das Buch offenbar noch nicht vorgenommen. Er war in diesen Wochen in seinem Feriendomizil auf dem »Bergli« oberhalb des Zürichsees primär damit beschäftigt, den ersten Teilband seiner *Kirchlichen Dogmatik* (KD I/1 [1932]) für den Druck vorzubereiten.

Inzwischen war am 15. August 1932 auf der ersten Seite der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* ein »Offener Brief« des seit 1923 in Jerusalem lebenden Religionswissenschaftlers Gerhard Scholem erschienen, in dem dieser sich kritisch mit Schoeps' Buch *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* auseinandersetzte. ¹⁴ Scholem setzt ein mit einer *captatio benevolentiae*: Er stimme den Ausführungen von Schoeps zu, »soweit« es sich dabei um einen »nachdrücklichen Widerspruch gegen die von der jüdisch-liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts [...] beliebte Verfälschung der »geistigen Ordnungen des Judentums« handle: »Die Perversion der Begriffe Offenbarung und Erlösung unter der Herrschaft einer Illusion der Autonomie verfallenen Denkens ist in der Tat ja der Punkt, von dem aus die Krise des jüdischen religiösen Lebens theologisch zu deduzieren ist. Das Sündenregister des Liberalismus haben Sie in diesen Punkten

1991 (Anm. 11), S. 115: »Es war mir eine Freude, Sie in Berlin wenigstens in Eile von Angesicht kennen zu lernen [...].«

¹³ Ebd., S. 114 f.

¹⁴ Gerhard Scholem, »Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. Nachrichtenblatt der Israelitischen Kultusgemeinden in München, Augsburg, Bamberg und des Verbandes Bayerischer Israelitischer Gemeinden* 8, Nr. 16 (15. August 1932), S. 241-244. – Scholems »Offener Brief« wurde wieder abgedruckt in: Hans-Joachim Schoeps, *Ja – nein – und trotzdem. Erinnerungen, Begegnungen, Erfahrungen*, Mainz 1974, S. 37-45; außerdem in: Gershom Scholem, *Briefe*, Bd. 1: 1914-1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994, S. 466-470. Das dort angegebene Datum der Erstveröffentlichung (1937 [!]) muss jedoch korrigiert werden. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf die Erstveröffentlichung in der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* vom 15. August 1932.

auf eine wie mir scheint nicht unwirksame Weise dargelegt.«¹⁵ Aber gleich hier schränkt Scholem seine Zustimmung ein, indem er gegen die ihm »auf Äußerste widerstrebende protestantische Terminologie« protestiert, deren Schoeps sich bedient habe (241). Im Übrigen bestehe selbst unter Vorgabe der »sonderbaren deutschen Orientierung« von Schoeps »gar keine Rechtfertigung für die Beschränkung einer solchen *theologischen* Diskussion auf deutsche oder zufällig mehr oder weniger schlecht ins Deutsche übersetzte Schriften«. Auch sei Schoeps' »Schweigen über die fundamentale positive und negative Rolle der kabbalistischen Theologie« unverständlich. Gerade für die von Schoeps intendierte Perspektive habe diese eine viel größere Bedeutung als die von ihm »ausschließlich herangezogene ›philosophische‹, in Wirklichkeit apologetische (d. h. aber unechte) Überlieferungstradition«. Offenbar sei Schoeps selber ein »Opfer« der »Vorurteile des Liberalismus« geworden (242).

Vor allem aber habe »die Kodifikation gewisser ›Dogmen‹, die mehr als einmal nichts sind als Verdrehungen wesentlicher Sachverhalte ad maiorem gloriam der jüdisch-christlichen Polemik« bei Schoeps »eine Erbmasse« von fragwürdigen »Vorurteilen« geliefert. So könne der von Schoeps »zum Zentralpunkt erhobene[n] Lehre von der ›Schöpfung aus dem Nichts‹ [...] nur mit Vorsicht [...] Fundamentalcharakter« für das Judentum zugesprochen werden: »Denn daß der Mensch sich als Kreatur weiß, dieses in der Tat zentrale religiöse Anliegen besagt noch gar nichts darüber, in welchem Sinn und ob überhaupt er sich als Kreatur aus einem ›Nichts‹ wüßte, von dem in der Bibel nirgends etwas steht« (ebd.).

Dies führt Scholem zur Feststellung, »daß wir an einem entscheidenden Punkt gänzlich uneinig sind«: Die »Tendenz auf eine *Aktualisierung* des theologischen Gehalts des Judentums«, um die es auch Scholem geht, habe Schoeps »wie schon den Liberalismus« zu einer von Scholem grundsätzlich abgelehnten »Verwandlung des Judentums in Theologie« verführt. Ein Indiz für diese Verwandlung sei eben die »Orientierung an Karl Barth und dessen bedenklicher Terminologie« und – als deren »Revers« – die »ausdrückliche Ablehnung der Tradition als der wesentlichen Kategorie religiöser

15 Letztlich dürfte es die Berufung auf S. L. Steinheim sein, in der Scholem eine gewisse Nähe zu den Intentionen von Schoeps gesehen hat. Zu Steinheims Bedeutung für Scholem vgl. Daniel Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München 2003, S. 247-250.

Lebenshaltung im Judentum«. Diese Ablehnung laufe »auf einen Sprung ins Nirgendwo, biblische Theologie bei Ihnen genannt«, hinaus (ebd.).

Verwerflich erscheint Scholem diese antitraditionalistische Theologisierung des Judentums erst recht, da mit ihr bei Schoeps ein befremdliches »historisches« Bekenntnis zum Deutschtum« einhergehe, das »einen leicht blasphemischen Anhauch« habe. Gerade als ein Kritiker des zionistischen »Mißbrauchs messianischer Kategorien für politische Aktionen« hätte Schoeps sich »vor entsprechenden Pervertierungen« des jüdischen Messianismus zugunsten seiner »deutschen Präokkupation« hüten sollen, in denen den Juden »profangeschichtliches ›Schicksal«« bestritten wird, »um es ihnen ›als Deutschen« zuzuerkennen«. Kurz: Scholem weiß »mit solcher Haltung [...] überhaupt nichts anzufangen« (242 f.).

Neben dieser am Vorabend der nationalsozialistischen Machtübernahme in der Tat höchst brisanten politischen Kontroverse erscheint Scholem die theologische um Schoeps' »protestantische« Affinitäten jedoch nicht weniger tief: »Es hat an mehr als einer Stelle den Anschein, als ob Sie sehr viel weniger vom historischen Judentum wüßten als vom modernen Protestantismus und sich von der dort herrschenden Problemlage mehr vorschreiben lassen als gut ist.« Als der »Fixierung an protestantische Diskussionen« entsprungen erscheint Scholem etwa die Behauptung, dass »der gesamte geistige Komplex ›Halacha« [...] mit der Emanzipation seine theologische Bedeutung verloren« und das Judentum seither »nur mehr auf die biblische Offenbarung zu rekurrieren« habe. Demgegenüber weist er darauf hin, dass – gemessen an einem »heutigen Daseinsverständnis« – »die biblische Offenbarung in ihrer Zumutung an einen modernen Menschen um nichts weniger absurd« sei »als es die mit dem Stichwort ›mündliche Thora« umschlossene Idee sein könnte«. Letztlich laufe Schoeps' Konzeption auf »Karäismus«¹⁶ hinaus. Schoeps habe übersehen,

¹⁶ Karäismus, von hebr. *karaim* bzw. *bene mikra* (= Söhne der Schrift) – eine im 8. Jahrhundert entstandene jüdische Häresie, die sich unter Verwerfung der ›mündlichen Lehre« (Tradition) ausschließlich auf die Bibel beruft (vgl. Leon Nemoy, Art. »Karaites«, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 10, Jerusalem 1971, Sp. 761-785). – Offenbar sieht Scholem in dem ausschließlichen Schriftbezug der karäischen Lehre eine Strukturparallele zum evangelischen ›Schriftprinzip« (*sola scriptura*), das in Auseinandersetzung mit dem katholischen Traditionsbezug formuliert worden ist.

dass »die Offenbarung [...] bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*« sei: »Nichts nämlich [...] ist, auf historische Zeit bezogen, mehr einer Konkretisation bedürftig als eben die (um Ihre Worte zu benutzen) »absolute Konkretheit« des Offenbarungswortes. Ist doch das Absolut-Konkrete das Unvollziehbare schlechthin. [...] Die *Stimme*, die wir vernehmen, das ist das Medium, in dem wir leben [...]« (243).¹⁷

Wenn Schoeps »die Dialektik unserer Existenz aufreißen« wolle, dann sei dazu zu sagen, dass »Karäismus«, und sei er auch »kirkegaardisch [sic!] untermauert«, den »langen Atem« nicht verleihe, »der je und je die jüdische Existenz [...] zu ziehen vermocht hat«. Um das Problem der »Anwendbarkeit des absoluten Wortes« könne keine »biblische Theologie«, wie Schoeps sie propagiere und wie sie »nicht umsonst im Judentum nie existiert« habe, »herumführen«: Denn »wer die Stimme vernimmt, von der schon die Kabbalisten gesagt haben, daß die Offenbarung und Erlösung in einem ist, muß auch den Weg zurückzulegen suchen, der in ihr zwischen diesen beiden Polen führt« (243 f.). »Die Tradition in ihrer schöpferischen Entwicklung« könne nicht von dieser »Stimme« getrennt werden. Andernfalls bleibe nur noch wie im Protestantismus eine »*Glaubensüberzeugung*« übrig (244).

Es geht Scholem bei seiner Polemik gegen Schoeps nicht um ein Plädoyer für die Orthodoxie, wohl aber darum, den »vom Liberalismus auf einer schiefen und falschen Ebene unternommenen Versuch« einer »Aufschmelzung der Tradition in einem neuen lebendigen Gefühlszusammenhang [...] (um es in liberaler Terminologie auszudrücken)« auf einer »richtigen« Ebene zu wiederholen. Wenn hingegen für Schoeps das »Daseinsverständnis des heutigen Menschen« die »Revisionsinstanz« sein solle, dann kann demgegenüber Scholem nur bekennen, dass er damit »gerade *als* Zeitgenosse keine Idee verbinden« könne. Zusammenfassend: »Die Beziehung einer historischen auf eine ewige Gegenwart scheint mir nur auf zwei Wegen realisierbar zu sein (die sich keineswegs ausschließen müssen):

17 Vgl. Gershom Scholem, »Zehn unhistorische Sätze über Kabbala« (1938), in: ders., *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/M. 1977, S. 270 f.: »Ganzheiten sind nur okkult tradierbar. Der Name Gottes ist ansprechbar, aber nicht aussprechbar. Denn nur das Fragmentarische an ihr macht die Sprache sprechbar. Die »wahre« Sprache kann nicht gesprochen werden, sowenig wie das absolut Konkrete vollzogen werden kann.«

im Medium der Apokalyptik oder der Tradition. Der ›biblische‹ Standpunkt jenseits von beidem ist eine Chimäre« (ebd.).¹⁸

4

Erst nach Hitlers Machtübernahme meldete sich Barth wieder bei Schoeps. Anlass war ein »Streitgespräch« in Briefen, das Schoeps sich mit dem ›Wandervogel‹- und ›Männerbunds‹-Philosophen Hans Blüher während des ganzen Jahres 1932 geliefert hatte und das im Januar 1933 unter dem Titel *Streit um Israel* veröffentlicht worden war.¹⁹ Ausgelöst worden war dieses Streitgespräch durch Blühers antisemitische Schrift *Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter* (1931), die Schoeps zu einer empörten Reaktion in Form eines offenen Briefes in der Zeitung des ›Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‹ provoziert hatte.

Die Lektüre dieses »Streitgesprächs« hat Barth offenbar veranlasst, endlich auch Schoeps' Buch zu lesen und diesem seinen Eindruck mitzuteilen.²⁰ Barth schreibt: »Gestern Nacht habe ich Ihr Streitgespräch mit Blüher zur Kenntnis genommen und das hat mich so bewegt, daß ich – was ja wirklich längst hätte geschehen sollen – heute nun auch Ihre ›Prolegomena‹ von A-Z gelesen habe. Dies geschehen, möchte ich Ihnen endlich den Gruß und Dank schicken, den ich Ihnen längst schuldig bin« (115). Zunächst jedoch kann Barth sich nicht enthalten, das Streitgespräch mit Blüher zu kommentieren:

18 Schoeps hat Ende August 1932 eine Erwiderung auf Scholems »Offenen Brief« formuliert, deren Veröffentlichung die Schriftleitung der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* jedoch ablehnte. Vgl. die nachträgliche Veröffentlichung in: Schoeps, *Ja – nein – und trotzdem* (Anm. 14), S. 45–54.

19 Vgl. Hans Blüher/Hans-Joachim Schoeps, *Streit um Israel. Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Hamburg 1933. – Dazu Gary Lease, »Wer war hier Christ, wer Jude? Das Gespräch zwischen Hans-Joachim Schoeps und Hans Blüher«, in: Heinz Kremers, Julius H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart, Bonn 1988, S. 114–130.

20 Vgl. Karl Barth, Brief an Hans-Joachim Schoeps vom 17. Februar 1933, in: *Menora 1991* (Anm. 11), S. 115–119. (Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe. Da die Wiedergabe des Briefes in *Menora 1991* nicht ganz fehlerfrei zu sein scheint, habe ich gelegentlich korrigiert nach der Dokumentation des Briefes bei Lease, »Wer war hier Christ, wer Jude?«, in: *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch* [Anm. 19], S. 124–128).

Zu Ihrem Gespräch mit Blüher kann ich im Grunde nur sagen, daß Sie mir leid tun. Ich habe beim Lesen immer wieder an das Wort Jesu denken müssen: ›Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, auf daß sie dieselbigen nicht zertreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen.‹ Das Erste haben Sie getan und das Zweite ist Ihnen widerfahren. Blüher ist kein Partner zu einem Gespräch über Dinge, über die Sie mit ihm reden wollten. [...] Ich würde mich an Ihrer Stelle nimmermehr zu diesem Spiel hergegeben haben. Aber nun ist es geschehen, [...] und es bleibt mir nur übrig, Ihnen zu sagen, das Selbstverständliche zu sagen, daß ich in diesem Gegenüber die Sache der Kirche Jesu Christi bei dem Sprecher der Synagoge unverhältnismäßig besser aufgehoben sehe, als bei dem Sprecher des ›Christentums‹ [...] (115f.).

Aber Blüher interessiert Barth im Grunde nicht. »Sie interessieren mich«, so wendet er sich dem Thema von Schoeps' Buch zu, »mit Ihrer ›Sinai-Offenbarung‹, mit Ihrem Steinheim, mit Ihrem Unternehmen einer systematischen Theologie des Judentums und mit Ihrem ganzen israelitischen Impetus, Wollen und Wissen und Können« (116). Bevor Barth auf Schoeps' Buch im Einzelnen eingeht, hält er es jedoch für nötig, zunächst einmal – fast bekenntnisartig und nicht ganz frei von einer gewissen Arroganz – seine eigene theologische Position gegenüber dem Judentum zu umreißen:

Die christliche Kirche und Theologie betrachtet sich, wie Sie wissen, als den legitimen Erben der Synagoge. Sie sieht die ›Sinai-Offenbarung‹ ›aufgehoben‹, N. B. wohl aufgehoben in Christus. Gerade darum und darin wird sie mit dem was heute noch als Synagoge (nach ihrem Glauben: in an sich unmöglicher Weise) lebt, für alle Zeiten verbunden sein – in einer Gemeinschaft wie sie zwischen keinen zwei anderen ›Religionen‹ möglich ist – und was könnte sie sich Besseres wünschen, als daß ihr ihr von der Synagoge Ererbtes immer wieder in seiner ganzen Eigentümlichkeit vor Augen geführt werde? Sie haben das mit großer Liebe und Kraft getan und dafür kann man Ihnen als christlicher Theologe nur dankbar sein, was es auch mit der Bedeutung Ihrer Wiederentdeckung für die Synagoge in abstracto (abgesehen von ihrem Aufgehobensein in der Kirche) auf sich haben möge. Ihre Sache geschieht im Raume des Glaubens, der zwar nicht der christliche, der aber in den christlichen aufgenommen, der im christlichen auf alle Fälle mit bejaht ist. Darum kann ich nicht anders, als an Ihrer Sache von Herzen teilnehmen und Ihr Tun mit meinen aufrichtigen Wünschen begleiten (116f.).

Schon allein diese Positionsbestimmung Barths gegenüber dem Judentum verdiente es, eingehender analysiert zu werden: Handelt es sich hier um ein Dokument des traditionellen christlichen Antijudaismus, wie die Rede von der »Aufhebung« der Synagoge in der Kirche und der darin mitschwingende christliche Überlegenheitsdünkel nahelegen könnte? Oder handelt es sich eher um den Anfang einer Öffnung christlicher Theologie gegenüber der Synagoge, insofern die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Israel betont wird, jüdischer Glaube jedenfalls als Glaube durchaus ernst genommen und gewürdigt wird und die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses in einer Weise herausgestellt wird, wie sie auch heute noch längst nicht ökumenischer Konsens geworden ist? In Anbetracht der protestantischen Betonung des Prinzips *sola fide* erscheint schon allein die positive Würdigung des jüdischen Glaubens als eine erstaunliche Durchbrechung des traditionellen Exklusivismus. Zumindest jedoch wird angesichts dieser Positionsbestimmung verständlich, inwiefern Benjamin und Scholem Schoeps in geistiger Nähe zu Barth vermuten konnten, da ja auch aus Barths Sicht Kirche und Synagoge durchaus auf den gemeinsamen Nenner des »Glaubens« gebracht werden können.

Andererseits spricht Barth im Folgenden doch auch Differenzen an, durch die zunächst der spezifische Ansatz von Schoeps problematisiert wird, bevor daraus wiederum Konsequenzen für das christlich-jüdische Verhältnis im Allgemeinen gezogen werden: Im Einzelnen geht es Barth um »drei Fragen oder Fragenkomplexe«, von denen für uns der erste der bedeutsamste ist. Barth zeigt sich zunächst »beunruhigt« durch »ein formales Problem«, wie er es nennt: »Wenn Sie protestantischer Theologe wären, so würde ich Sie – cum grano salis natürlich – als einen Schüler Bultmanns ansprechen.« Barth kritisiert Schoeps in diesem Zusammenhang wegen dessen »Heidegger'scher Terminologie« und lehnt die »in Marburg umgehende Lehre von der anthropologischen ›Existentialsituation‹ [...] als der einen entscheidenden Quelle der theologischen Erkenntnis der Offenbarung selber« ausdrücklich ab (II7 und II9).²¹ Barth schreibt: »Ich lehne diese Lehre ab, weil ich dafür

21 Wenn Barth in diesem Zusammenhang gegenüber Schoeps neben Marburg auch Breslau und Zürich nennt, dann spielt er damit auf Friedrich Gogarten und Emil Brunner an, seine einstigen Weggefährten als »dialektische Theologen«, von denen er sich nunmehr distanziert. – Vgl. Barths Brief an Dietrich Bonhoeffer vom

halte, daß man auf Grund jedes solchen ›Vorverständnisses‹ [...] wohl zu einer vertieften Erkenntnis des Menschen, aber gerade nicht zur Offenbarung vorstößt, die nur auf dem Weg einer auf jedes syst. Vorverständnis verzichtenden Exegese erkennbar wird.« Und er stellt

die Frage, ob Ihre Beteiligung an dieser Lehre ein zufälliger Schaden Ihrer Theologie ist [...] oder ob sie Ihrer Theologie als einer jüdischen Theologie geradezu wesenhaft eigentümlich ist, weil sie genau die Erkenntnislehre ist, die der (von Ihnen vorgetragenen) jüdischen Lehre von Sündenfall, Erbsünde, Gottesebenbildlichkeit nach dem Fall und Rechtfertigung, aber vielleicht vor Allem auch der jüdischen Streichung der Trinität entspricht (117).

Barth vermutet, dass »das Letztere« der Fall sei (117).

Seine zweite Frage an Schoeps nennt Barth »material« (117). Er wundert sich im Blick auf die von Schoeps »vorgetragene Analyse der ›Sinai-Offenbarung‹ über »das gänzliche Zurücktreten bzw. das völlige Fehlen« von drei zentralen »Begriffen«, die ihm für ein »immanentes (nicht-christliches) Verständnis des Alten Testaments« unentbehrlich erscheinen. Es handelt sich 1. um den »Begriff des Bundes«, den Barth gerne als »den eigentlichen [...] Leitbegriff« behandeln und daher »dem Begriff des Gesetzes vor- und überordnen« würde; 2. um den »Begriff des Opfers« und überhaupt die priesterlichen Momente der Thora wie »Aaron, die Stiftshütte, der Tempel«, und 3. schließlich um den »Begriff des Namens Gottes, der merkwürdigerweise zu Jerusalem wohnt [...]«. Gerade ein »immanentes (jüdisches) Verständnis« des Alten Testaments könne diese Begriffe doch nicht einfach ausklammern (118). Ähnlich wie Scholem vermisst also auch Barth bei Schoeps die jüdische Kontur des Offenbarungsbegriffs, sieht diese jedoch weniger im Verhältnis der Offenbarung zur Tradition als vielmehr in Themen wie der Lehre vom Bund, vom Opfer und vom Gottesnamen.²²

4. Februar 1933, in: Dietrich Bonhoeffer, *Werke*, Bd. 12: *Berlin 1932-1933*, hg. von C. Nicolaisen, E.-A. Scharffenorth, Gütersloh 1997, S. 48: »Es kommt mir vor, ich sei wieder so ziemlich in dieselbe Einsamkeit zurückgeworfen, aus der und in der ich vor 12 Jahren in diese merkwürdige Arena eingestiegen bin.«

22 Zumindest in der letzten Frage nach dem »Begriff des Namens Gottes« ist eine deutliche Nähe zu den Interessen Scholems, aber auch zu Walter Benjamins schon früh formulierter Lehre vom »Namen« im Kontext seiner sprachphilosophischen Erörterungen erkennbar.

Barths dritte Frage schließlich benennt eine sachliche Differenz, über die er gerne »eine systematische Diskussion« mit Schoeps »eröffnen« würde. Nach Barths Eindruck jedenfalls hat Schoeps »Offenbarung, Erwählung, Gesetz, Gnade, Vergebung, Umkehr« so interpretiert, dass die Darstellung »erschütternd genau« dem entspricht, was Paulus Gesetz oder Gerechtigkeit aus dem Gesetz genannt und »als Grenze zwischen Christus und den Juden bezeichnet« habe: »Ich meine Röm 9-11 noch nie so gut verstanden zu haben wie heute, nachdem ich Ihren wirklich ergreifenden und gerade durch Ihre Heidegger'sche Terminologie unheimlich konkret werdenden Lobpreis des Gesetzes [...] gelesen hatte. Ja, wenn es so steht, dann mußte Christus gekreuzigt werden« (118 f.). Diese deutliche Herausarbeitung des Gegensatzes will Barth Schoeps »hoch anrechnen« (119).

Schließlich kann Barth es sich nicht verkneifen, als einen »Nebenpunkt« auch den preußischen Patriotismus in Schoeps' Darlegungen zu hinterfragen, und zwar ausdrücklich »nicht weil ich [...] der unsinnigen Meinung wäre, daß ein Jude nicht ein guter Preuße sein könnte«. Vielmehr glaubt Barth, dass Schoeps »zu sehr Theologe« sei, als dass er »auf die Länge das Pathos aufbringen« könnte, »von dem jene Stellen Zeugnis geben« (119).²³

In seiner dritten Frage versucht Barth demnach den sachlichen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum zu thematisieren – in einer Weise freilich, die ein Klischee des christlichen Antijudaismus reproduziert. Es kann daher nicht verwundern, dass Schoeps Barths Folgerung in einer Schrift aus dem Jahr 1934 als »eine unerhörte Frage« zurückgewiesen hat.²⁴ In den anderen Fragen aber, nicht zuletzt auch in seinem Misstrauen gegenüber dem preußischen Patriotismus, geht Barth durchaus konform mit den Vorbehalten, die im August 1932 von Scholem gegenüber Schoeps geäußert worden waren und denen Benjamin in seinem Brief an Scholem vom 28. Februar 1933 ausdrücklich zustimmen würde. Fazit: Offenbar erscheint Barth genau das existentielle »Vorver-

23 In dieser Pointe kann man bereits eine Vorwegnahme von Barths Kampfpозиtion der *Theologischen Existenz heute!* (Anm. 1) vom Juni 1933 erkennen (vgl. Anm. 31).

24 Vgl. Hans-Joachim Schoeps, »Secessio Judaica – Israel in Ewigkeit«, in: ders., *Beitrag für Deutschland. Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus*, Berlin 1970, S. 282 (zit. nach: *Menora 1991* [Anm. 11], S. 134, Anm. 4).

ständnis« bei Schoeps, das aus Benjamins Sicht als ein gefährlicher »Schrittmacher des Protestantismus« innerhalb des Judentums gelten musste, als typisches Moment jüdischer Lehre, von dem er sich als evangelischer Theologe abgrenzen zu müssen meinte.

5

Scholems Kritik an Schoeps konvergiert mit Benjamins gleichzeitiger Kritik an der von Barth ausgehenden »theologischen Bewegung« aus Anlass einer Besprechung von Adornos *Kierkegaard-Buch*, die am 2. April 1933 in der *Vossischen Zeitung* erschien, als der Verfasser bereits ins Exil geflohen war. Dort bemerkt Benjamin: »Der letzte Versuch, Kierkegaards Gedankenwelt ungebrochen zu übernehmen und weiterzuführen, ging von der ›Dialektischen Theologie‹ Karl Barths aus. Die Wellen dieser theologischen Bewegung berühren sich in ihren Ausläufern mit den von Heideggers existenziellem Denken hervorgerufenen Kreisen.« Adornos *Kierkegaard-Buch* jedoch gehe an den Gegenstand »von einer ganz anderen Seite« heran, indem es »in einer eindringlichen Analyse des Existenzbegriffs [...] der ›trügerischen Theologie der paradoxen Existenz‹ kritisch »bis auf den Grund« schaue (GS III 380-382).²⁵ Hier zeigt sich, dass die ›dialektische Theologie‹ Benjamin wie Adorno gerade wegen ihrer Nähe zur Existenzphilosophie als anrühlich galt.

Hierzu muss allerdings bemerkt werden, dass Karl Barth sich spätestens 1932 von der im damaligen deutschen Protestantismus virulenten Kierkegaard-Renaissance und damit von der Existenzphilosophie verabschiedet hatte. So schreibt er im »Vorwort« des ersten Teilbandes seiner *Kirchlichen Dogmatik* im August 1932, »daß ich einiges [...] jetzt besser verstanden zu haben meine, indem ich in der zweiten Fassung dieses Buches tunlichst Alles, was in der ersten nach existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausgeschieden habe«.²⁶ So kommt es nicht von ungefähr, dass Barth

25 Vgl. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen 1933.

26 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1. Band: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, 1. Halbband, Zürich 1975, S. VIII. – Vgl. auch Barths spätere Bemerkung im Rückblick auf seine in der neuen Bearbeitung des

in seinem Brief vom Februar 1933 an Schoeps diesen als einen Bultmannianer oder Heideggerianer identifiziert und gerade deswegen kritisiert. Aus Barths Sicht musste die von Scholem behauptete Nähe von Schoeps' *Systematischer Theologie des Judentums* zu seiner eigenen theologischen Position als ein Missverständnis erscheinen.

Überhaupt dürfte die Wahrnehmung der ›dialektischen Theologie‹ als einer einheitlichen Gruppe, die aufgrund der gemeinsamen Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* naheliegend war, auf einem Missverständnis beruhen. Tatsächlich war die Gruppe weder einheitlich, noch hielt das zeitweilige Bündnis lange an. Hatten sich schon bald nach der Gründung der Zeitschrift kaum überbrückbare Spannungen zwischen Barth und Brunner etwa oder Barth und Gogarten aufgetan, so brachten die gesellschaftlichen Konflikte, die zu Anfang der 1930er Jahre zum Zerfall der Weimarer Republik führten, auch das Auseinanderbrechen der Gruppierung der ›dialektischen Theologie‹ mit sich. Als der Mitherausgeber der Zeitschrift Friedrich Gogarten 1933 deutliche Sympathien für die ›Deutschen Christen‹ zeigte, ließ Barth das gemeinsame Projekt platzen. Und im Nachhinein fragte er sich, ob nicht alles von Anfang an ein Missverständnis gewesen sei.²⁷ Es gibt daher Gründe, im Rückblick auch die Gemeinsamkeiten zwischen Barth und den übrigen ›Dialektikern‹ in den 1920er Jahren zu hinterfragen. Und spätestens seit den Ereignissen des Jahres 1933 muss es als eine Verkürzung bezeichnet werden, wenn Barth weiterhin mit der ›dialektischen Theologie‹ identifiziert wurde.²⁸

Römerbrief-Kommentars (1922) dokumentierte »Beteiligung an dem, was man die ›Kierkegaard-Renaissance‹ genannt hat« (»Dank und Reverenz«, in: *Evangelische Theologie* 23 [1963], S. 430): Es treffe »schon zu, was seither von verschiedenen Stellen festgestellt worden ist: daß ich mich in meinen späteren Büchern, Schriften und Predigten immer seltener auf Kierkegaard bezogen habe [...].«

27 Karl Barth, »Abschied von ›Zwischen den Zeiten‹« (18. Oktober 1933), in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1977, Teil 2, S. 318: »Die Gründung und der Bestand« der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* sei ein »Mißverständnis« von Anfang an gewesen. Es sei zwar ein »produktives Mißverständnis« gewesen; aber »Mißverständnisse sind dazu da, um beseitigt zu werden«.

28 Vgl. Barths briefliche Äußerung gegenüber Dietrich Bonhoeffer (20. November 1933), in: Dietrich Bonhoeffer, *Werke*, Bd. 13: *London 1933-1935*, hg. von H. Goecking u. a., Gütersloh 1994, S. 33: »Merken Sie noch nicht, daß jetzt eine Zeit gänzlich undialektischer Theologie angebrochen ist, in der es auf keinen Fall angeht, sich mit ›Vielleicht – vielleicht auch nicht!‹ in Reserve zu halten ...?!«

So traf die von Benjamin beobachtete Berührung der ›dialektischen Theologie‹ mit »Heideggers existentiellem Denken« nicht auf Barth, sondern auf dessen früheren Weggefährten Bultmann zu, während sich die behauptete Nähe der Theologie Barths zu »Kierkegaards Gedankenwelt« lediglich auf ein inzwischen überwundenes Stadium beziehen konnte. Gleichwohl hat Alexander Altmann noch 1935 in seiner »Auseinandersetzung mit der ›dialektischen Theologie‹« – womöglich in Kenntnis von Scholems »Offenem Brief« gegen Schoeps – eine Nähe zwischen Schoeps und Barth behauptet, in der ganz offensichtlich Barths Wendung zur *Kirchlichen Dogmatik* ignoriert wurde; denn tatsächlich bezieht sich Altmann zur Charakterisierung Barths als ›dialektischen Theologen‹ nur auf den von diesem mittlerweile verworfenen früheren *Entwurf* einer *Christlichen Dogmatik* aus dem Jahr 1927, in dem der »Glaube« tatsächlich noch als ein »Paradox« der Existenz erscheint.²⁹

Dass auch das Verständnis Barths als eines Theologen, der den Kampf gegen den Nationalsozialismus seit 1933 ausschließlich kirchlich-theologisch habe führen wollen, ein Missverständnis war, hat Friedrich-Wilhelm Marquardt eindrücklich nachgewiesen.³⁰ Schon Barths Kampfschrift *Theologische Existenz heute!* vom 25. Juni 1933 hatte – trotz ihrer Weigerung, »zur Lage« zu sprechen – ihre indirekten politischen Implikationen.³¹ Nach seiner Vertreibung aus Deutschland im Jahr 1935, spätestens jedoch ab 1938 äußerte sich Barth auch explizit politisch gegen den Nationalsozialismus, indem er etwa in seinem Brief an den Prager Kollegen Josef L. Hromádka die Tschechen zum militärischen Widerstand gegen Nazi-Deutsch-

29 Vgl. Alexander Altmann, »Zur Auseinandersetzung mit der ›dialektischen Theologie‹«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79, H. 5 (September/Oktober 1935), S. 345-361; wieder abgedruckt in: Schalom Ben-Chorin, Verena Lenzen (Hg.), *Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1988, S. 256-271. – Vgl. Karl Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes*, München 1927.

30 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, »Theologische und politische Motivationen Karl Barths im Kirchenkampf« (1973), in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, S. 439-469. – Vgl. auch: Andreas Pangritz, »Politischer Gottesdienst. Zur theologischen Begründung des Widerstands bei Karl Barth«, in: *Communio Viatorum* 39 (1997), S. 215-247.

31 Karl Barth, *Theologische Existenz heute!*, (Anm. 1) S. 4, wo Barth seine Weigerung, »zur Lage« zu sprechen, damit begründet, dass dies »auch eine Stellungnahme« sei, »jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!«

land aufrief.³² Und sein Vortrag »Die Kirche und die politische Frage von heute« vom Dezember 1938 ließ an politischer Klarheit und Schärfe nichts zu wünschen übrig. Jetzt bezeichnete Barth den Nationalsozialismus schon allein aufgrund seines Antisemitismus als eine »grundsätzlich antichristliche Gegenkirche«.³³

Hätte Thieme diese Aspekte von Barths Theologie wahrgenommen, dann hätte – entgegen Benjamins Vermutung – die »Opposition« wohl doch nicht »fast durchgehend« sein müssen. Andererseits wird das damals weit verbreitete »unpolitische« Missverständnis Barths,³⁴ das Benjamin offenbar mit Thieme teilte, auch heute noch vertreten. Es gehört als Vorurteil inzwischen zum Arsenal des ideologischen Streits um Barths Theologie.³⁵

Ob Barth Benjamin je wahrgenommen hat, ist zu bezweifeln. Was Benjamin von Barth wahrnahm, ließ ihn eher misstrauisch werden. Beim Vergleich von Scholems und Barths Kritik am theologischen Ansatz von Schoeps gewinnt man jedoch den Eindruck, dass hier in Unkenntnis voneinander weitgehende Übereinstimmung in der Sache erzielt worden ist. Benjamin konnte, als er 1939 den Verdacht äußerte, dass Thiemes Opposition gegen Barth »fast durchgehend«

32 Karl Barth, Brief an Prof. Hromádka in Prag, Bergli-Oberrieden (Kt. Zürich), 19. September 1938, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938-1945*, Zollikon-Zürich 1945, S. 58 f.: »Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun [...]« – Die Veröffentlichung des Briefes im September 1938 löste damals eine beispiellose Empörung in Deutschland bis hinein in die »Bekennende Kirche« aus.

33 Karl Barth, »Die Kirche und die politische Frage von heute«, in: ders., *Eine Schweizer Stimme* (Anm. 32), S. 88 f. – Vgl. ebd.: »Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichtes wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist.«

34 Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München 1985, S. 246: »Eine ahistorische und damit notwendig apolitische Auffassung der Barthschen Dogmatik verfehlt ihren Sinn. Sie ist speziell in Deutschland das sehr zwielichtige Geheimnis des kirchlichen Erfolges, den Barth hier eine Zeitlang hatte.«

35 Falk Wagner (»Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth«, in: Trutz Rendtorff [Hg.], *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, S. 10-43) schoss den Vogel ab, indem er der Barthschen Theologie »Züge von Gewaltherrschaft« vorhielt (S. 38), die sie »dem Faschismus und seiner Theoriebildung« strukturverwandt erscheinen lasse (S. 41).

sein müsse, nicht ahnen, wie nahe der ehemals ›dialektische Theologe‹ Barth dem Denken Scholems 1933 einmal gekommen war.

Dass diese sachliche Nähe nicht nur eine ephemere war, darauf könnte die Exilsfreundschaft zwischen Benjamin und Barths früherem ›roten Vikar‹ und späteren Bonner Kollegen Fritz Lieb hindeuten, der sich in den Exilsjahren vergeblich bemühte, eine Begegnung zwischen Barth und Benjamin zu vermitteln.³⁶ So könnte sich auch von dieser Seite her eine von Jacob Taubes formulierte »Summa« bestätigen: »Die Fronten: Judentum – Christentum, politischer und unpolitischer Messianismus wanken.«³⁷

36 Vgl. Chryssoula Kambas, »Fritz Lieb und Walter Benjamin«, in: Manfred Karetzki, Karl-Johann Rese (Hg.), *Fritz Lieb. Ein europäischer Christ und Sozialist*, Berlin 1992, S. 69-85.

37 Jacob Taubes, »Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?«, in: Norbert W. Bolz, Richard Faber (Hg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, Würzburg 1986, S. 147.