

willen hebt Er kein Jota auf, sondern zeigt dessen letzte Erfüllung“ (Mt 5, 17 f.). Nur: „Das ist das Neue am alten Gebot der Liebe, daß wir in ganz neuer Form die Liebe ‚von Gott selbst gelernt haben‘“ (1 Thess 4, 9). Auch: „Die Beobachtung des Ritualgesetzes wird“ bei Paulus „vor allem vom neuen Bundesgesetz der Liebe her für die verschiedenen Fälle geprüft“ (Röm 14 u. 15). (S. 47 ff.; vgl. S. 271 ff.!) Wie der Auftakt, so der Fortgang. Die Betonung des ‚responsorisch-dialogischen‘ Wesens, nicht nur des Gebots, auch des Gesetzes als „ganz persönlicher Anruf Gottes an jeden einzelnen Menschen“ (S. 91); die Mahnung, daß „der neue Himmel und die neue Erde“ auch von uns Christen erst noch erwartet werden: „Geschichtliches Handeln ist nur recht, wenn es ausgerichtet ist auf diese ‚letzten Dinge‘, die *Eschata*“ (S. 135). Und dann beim Betrachten von Fehllhaltung, Bekehrung (ein selbständiges Kapitel!) und Voranschreiten zur und in der Nachfolge Jesu Christi welche reiche, dichte und doch immer klare ‚Weisung‘, auch zu sonst so häufig ungeschickt behandelten Gesichtspunkten wie dem ‚sechsten Gebot‘ (S. 386 f.) und der ‚Kollektivschuld‘, über deren Komponenten zwar Menschen nicht richten können; aber: „Auch das Volk als Ganzes muß sich vor der Gefahr hüten, sich vor Gott zu verteidigen, wenn es die Kompetenz der menschlichen Ankläger zurückweist.“ Und jedem einzelnen gilt die Mahnung: „Dabei müssen wir auch an das Unterlassen von guten, ja heroischen Akten denken, zu denen der einzelne vielleicht nicht nach allgemeinen Gesetzen, wohl aber kraft der ihm verliehenen Gnadengaben gehalten wäre“ (S. 127 ff.). So haben wir nun endlich eine Laien-Moral, die sich neben den Höchstleistungen der Laien-Dogmatik (wie der katholischen Glaubenslehre von D. Feuling OSB) sehen lassen und die man auch dem Andersgläubigen getrost in die Hand geben kann, der wissen will, wie Gottes Tora von dem Neuen Gottesvolk unter der Lehrautorität der Amtsnachfolger des Simon Bar Jona, genannt Kephass, verstanden und den Suchenden ausgelegt wird. *K. Th.*

Herbert Preisker: Das Ethos des Urchristentums. Gütersloh 1949. C. Bertelsmann. 264 Seiten.

Im Unterschied zur jüdischen Ethik läßt sich die Ethik des Urchristentums in ein mehr oder weniger einheitliches System bringen. Eine solche Aufgabe hatte sich Preisker gestellt, und er bewältigt sie mit großer Sachkenntnis. Im ersten Kapitel wird die Lebenshaltung des Urchristentums in ihrer Bestimmtheit von der Eschatologie des Reiches Gottes behandelt; im zweiten Kapitel die Wandlungen in der Lebensauffassung des Urchristentums; im dritten Kapitel faßt Preisker das bis dahin Erarbeitete zusammen und stellt das urchristliche Lebensideal der Ethik des Judentums und des hellenistischen Heidentums gegenüber. Schließlich folgt eine Schilderung, in welcher Weise das urchristliche Ethos sich in der damaligen Welt durchgesetzt hat.

In einer Darstellung der Ethik des Urchristentums muß notwendigerweise auch die Ethik des Judentums behandelt werden, dieser Aufgabe wird Preisker jedoch nur selten gerecht. Bei der Behandlung und Erfassung der jüdischen Quellen ergibt sich freilich die Schwierigkeit, daß es sich hier nicht um Material aus wenig mehr als einem Jahrhundert handelt, wie bei den von Preisker zugrundegelegten urchristlichen Schriften, sondern man hat das Alte Testament sowie das Traditionsgut des Talmud und Midrasch zu berücksichtigen. Allein die talmudische Literatur umfaßt einen Zeitraum von acht Jahrhunderten. Eine Lektüre des verdienstvollen Werkes von (Strack)-Billerbeck kann die Kenntnis der jüdischen Quellen nicht ersetzen, und eine solche ist die Voraussetzung für eine Abhandlung über die jüdische Ethik. Preisker bietet zwar einige Parallelen aus dem jüdischen Schrifttum, die er in Übereinstimmung und Abgrenzung gegenüber dem Urchristentum auszuwerten versucht, dem Judentum wird er damit jedoch nicht gerecht. Das zeigt sich z. B. da, wo Preisker behauptet, auch im Talmud werde die

Lehre entwickelt, daß das Gute ohne jeden Vergeltungsgedanken getan werden müsse, dann aber fortfährt: „durch solche gelegentlichen Erwägungen ist der Vergeltungsgedanke, der immer mit der Vergeltung im Jenseits rechnet, nicht zu erschüttern“ (S. 35). In diesem Zusammenhang wäre an Talmud Ab. zara 19a zu erinnern: „Heil dem Manne, der den Herrn fürchtet, an seinen Geboten Gefallen findet (Ps 112, 1). An seinen Geboten, aber nicht am Lohne seiner Gebote.“ Oder Sifre zu Deut. 11, 21: „Die Liebe zu Gott schließt jeden selbstsüchtigen Zweck und sogar den Gedanken an den Lohn der kommenden Welt aus.“ Vergleiche auch Aboth I, 3; II, 12. (Vgl. dazu die einleitenden acht Kapitel im Mischnakommentar des Maimonides zum Traktat Aboth.) Preisker erkennt völlig richtig, daß im Judentum die Beweggründe zum sittlichen Handeln verschiedenartig sind, und daß man nicht behaupten kann, daß ein Motiv beherrschend über allen stünde (S. 36). Diese Tatsache berechtigt aber dann nicht zu Werturteilen, wie etwa dem, daß die jüdische Ethik etwas „Selbstgerechtes, Gequältes, Verkrampftes“ bekommen habe, weil das Judentum in seinem Rechnen auf Lohn beim großen Gericht unsicher geblieben sei (S. 39). Vergleiche etwa Mechilta zu Ex. 14, 31: „Abraham bekam Anteil an dieser und an der kommenden Welt allein durch seinen Glauben“ (vgl. Gen 15, 6). Oder: Makkot 24a: „Der Fromme wird durch seinen Glauben leben“ (vgl. Hab 2, 4).

Sehr deutlich kennzeichnet Preisker dann das Gebot der Nächstenliebe im Judentum. „Das Judentum spricht von der Liebe eben nicht als Beziehung von Mensch zu Gott oder von Mensch zu Mensch, sondern in der Liebe sind alle drei zueinander geordnet: Gott, Mensch, Mitmensch. In der Liebe erfüllt der Mensch Gottes Willen“ (S. 72). Dem gegenüber stellt Preisker die Liebe im Urchristentum: „Weil alles sittliche Handeln *einen* Ursprung hat, darum ist die gesamte Lebensrichtung einheitlich, und deswegen gibt es nur die eine Haltung: Liebe“ (S. 76). Einen entscheidenden Unterschied zwischen der jüdischen Haltung und der urchristlichen vermag ich auf Grund von Preiskers Argumenten nicht zu sehen, denn die Liebeshaltung entspringt im Judentum dem Gebote Gottes: Liebe Deinen Nächsten etc., denn ich bin Gott (Lev 19, 18); hier wird nun deutlich, daß die Liebe im Alten Testament und im Judentum nicht „aus weitverbreiteten menschlichen Erörterungen hergeleitet“ wird (S. 76). Vergleiche etwa Michä 6, 8.

Auch die Urteile über die Auffassung der Natur im Judentum sind in Preiskers Darstellung recht oberflächlich, wenn er behauptet, daß im Judentum die Versuche durch äußere Reinigung sich Reinheit vor Gott zu verschaffen üblich (!) seien (S. 112). Reinigung und Reinheit werden in der jüdischen Tradition im Zusammenhang des Bildes von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesehen (vgl. etwa Lev r. 34).

So könnte man noch manche einseitigen und halbbrichtigen Urteile in Preiskers Buch finden. Uns scheint, daß ein Vergleich zwischen urchristlicher und jüdischer Ethik vom christlichen Standpunkt aus nur dann fruchtbar ist, wenn man als das wesentlichste Merkmal der Unterscheidung von Judentum und Christentum die Christologie des Christentums sieht und nicht die angebliche Höherwertigkeit der einen oder der anderen Ethik. Denn nur dann wird man wohl sehen können, daß die Ethik des Urchristentums aus jüdischen Quellen fließt, und man hat es nicht mehr nötig, sein Christentum dadurch zu behaupten, daß man die Ethik des Judentums abwertet. *E. L. Ehrlich*

Schubert, Kurt: Die Religion des nachbiblischen Judentums. Verlag Herder, Freiburg-Wien 1955. 244 Seiten.

Das vorliegende Werk des Wiener Professors für Hebraistik füllt eine seit langem empfundene Lücke in der wissenschaftlichen Literatur aus. In knappem Überblick bietet Schubert eine wohlfundierte religions- und geistesgeschichtliche Darstellung des Judentums von der Spätantike bis zur Neuzeit. Besonders wichtig, weil sein Thema selten sachgerecht be-

handelt ward, ist der erste Abschnitt des Buches, in dem Schubert sich mit den Grundvorstellungen des nachbiblischen Judentums beschäftigt: Gottes- und Auserwählungsbegriff, Sündenbegriff, Jenseitsvorstellungen und Eschatologie. In einem weiteren Kapitel beschreibt Schubert die jüdische Gnosis, deren Verwandtschaft mit dem mandäisch-manichäischen Erlösungsmysterium allerdings vielleicht noch klarer hätte herausgearbeitet werden können. Dann wären wohl auch die gnostischen Motive „Welten“, „das Abgeschnitten-sein“, „die Pflanzung“, „das Verborgensein“ u. a. berücksichtigt worden. (Vgl. dazu die wichtige Arbeit von A. Altman: Gnostische Motive im rabbinischen Schrifttum, MGWJ, N. F. 47, 1939, S. 369 ff.) Hinsichtlich der Vorstellung von einem gefallenem weiblichen Prinzip wäre vielleicht zu fragen, inwieweit dabei die Gestalt der „Lilith“ eine Rolle gespielt hat.

Im zweiten Hauptteil behandelt Schubert das Judentum im Mittelalter, vor allem die Religionsphilosophie des Saadia Gabirol, Jehuda Halevi, Maimonides, des weiteren schließlich auch die Kabbala. Für eine Erörterung des Sefer Chassidim (Buch der Frommen; ausführlich darüber Scholem im FR 12/15, S. 22 ff. angezeigten Werke) fehlte wohl der Raum. Hierbei handelt es sich um das Grundwerk jüdischer Glaubensfrömmigkeit der Juden Deutschlands im Mittelalter. Im Abschnitt über die Neuzeit handelt Schubert von den mystischen Bewegungen (Iurianisches System, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus). Hiermit hätte das Buch ohne Schaden sein Ende finden können, denn die beiden letzten Kapitel: „Aufklärung und Emanzipation“ und „Zionismus“ (zusammen 17 Seiten) sind nur andeutend und allzu kurz geraten, als daß der sonst nichtorientierte Leser viel damit anfangen kann. Gestalten gleich Abraham Geiger, dem großen Reform-Theologen, und Samson Raphael Hirsch, seinem neo-orthodoxen Gegenspieler, werden ebensowenig erwähnt wie die jüdischen Philosophen Hermann Cohen und Franz Rosenzweig (von einmaliger Zitierung des letzteren abgesehen). Vielleicht wäre Schubert die Bedeutung des 19. Jahrhunderts für das Judentum klarer geworden, wenn er das Buch von Max Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation (Berlin 1933) gekannt hätte.

Bei der Lektüre fielen im einzelnen die folgenden Kleinigkeiten auf: die Pharisäer wurden erst allmählich zu einer politischen Bewegung (nicht: „Partei“), als sie nämlich begannen, die Überlieferungen der Vergangenheit den Erfordernissen der Gegenwart anzupassen (zu S. 11). Die Übersetzung von Damaskusschr. 8, 12 f. muß lauten: „bis daß erstehet, der Gerechtigkeit lehrt, am Ende der Tage“. Von einem „Wiederaufstehen“ ist nicht die Rede (zu S. 67 und 78 f.). Sektenkanon II, 19 sodann bedeutet nicht, daß der Novize seinen Eintrittseid alljährlich erneuern muß, denn sonst würden schließlich alle Mitglieder des Bundes als Novizen zu bezeichnen sein; gemeint ist: das gesamte Aufnahme-ritual soll nur während der Herrschaft Belials Geltung haben, d. h. bis daß ein neuer Äon kommt (zu S. 74). Sektenkanon XI, 10 kann nur übersetzt werden: „denn der Mensch geht zwar seinen Weg, aber er setzt nicht fest seinen Schritt, denn bei Gott ist das Recht, und aus Seiner Hand kommt die Vollkommenheit des Wandels“ (S. 77). Unverständlich ist Schuberts Behauptung, daß laut Git. 56b, R. Jochanan b. Zakkai seine Zustimmung zur Zerstörung des Tempels gegeben hätte! In der hier angeführten Talmudstelle (S. 218, Anm. 8) findet sich davon gar nichts. Im Literaturhinweis (S. 226) fehlt das zweibändige Werk von L. Finkelstein, The Pharisees, 1946³, man vermißt ferner die Angabe des nützlichen Werkes von S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 1952² (2 Bde.).

Trotz den erwähnten Einwänden kann aber Schuberts Buch allen denen, die nach Kenntnissen über das nachbiblische Judentum streben, warm empfohlen werden. Es dürfte die erste völlig sachliche und unpolemische Darstellung seines Gegenstandes sein, die je bisher in einem christlichen Verlage des deutschen Sprachgebiets erschienen ist. E. L. Ehrlich

Shin Shalom: „Galiläisches Tagebuch“. Aus dem Hebräischen übersetzt von Anna Nussbaum. Heidelberg 1954. Drei Brücken Verlag. 163 Seiten.

Mit freundlicher Erlaubnis der Redaktion entnehmen wir die folgende Besprechung aus den „Frankfurter Hefen“, Mai 1956 (11, 5), S. 362 ff.

So fabelhaft und lyrisch beginnt ein Buch, das Ereignisse festhält, die kaum ein Jahrzehnt zurückliegen.

Ein Mann war im Lande, der aufhorte ein Fremder zu sein und einer der unseren ward. Seine Kleider sind die Kleider aller Menschen, und die Jahre seines Lebens sind dreißig und zwanzig. Er fährt, wohn ihn das Auto fährt und wenn es die Geschwindigkeit vergrößert, ergreift ihn beklemmende Angst. Aber das Herz, das in seiner Brust dumpf schlägt, ist unser Herz, und wir sind es, die er mit sich trägt in die flutende Fülle der Tage. Ich lache in meinem Herzen. Ein Lehrer bin ich in Israel, der die Ferien im Lande verbrachte und der jetzt zu Tafel und Kreide zurückkehrt. . . .

Den geschichtlichen Rahmen bildet der israelisch-arabische Krieg, oder besser: seine Vorstufe, das Grenzgeplänkel, [d. h. es handelt sich um Ereignisse vor 1948, vor der Staatsgründung, was auch zum folgenden Text beachtet werden muß. Anmerkung der Red. des Rundbriefs]. Nur an wenigen Stellen wird das politische Geschehen direkt vermerkt. Vielmehr zeichnet ein Lehrer auf, was ihm in einem jüdischen Dorf an der Grenze widerfuhr: das eintönige und doch befriedigende Leben als Erzieher, die wenigen Begegnungen mit anderen Gebildeten (so einem Biologen und einem Arzt), die Gefahren des Grenzkampfes, vor allem aber die Liebe zu dem Arabermädchen Lejna. Den beiden jungen Menschen ist kein Zusammenleben gegönnt, die Barriere der Feindschaft bleibt unüberwindlich. Flüchtige Liebkosungen, gestohlene Augenblicke (ängstlich vor den Augen der Mitbürger verborgen), eine halbe Nacht — das ist alles. Aber es genügt, um ein Dorf zu retten, denn Lejna, die in den relativ friedlichen Zeiten gegenseitigen Mißtrauens als Magd im jüdischen Dorf arbeitete, die verschwand, als man zu schießen begann, sie kommt noch einmal wieder, um die Juden vor einem Überfall durch die Männer des eigenen Stammes zu warnen. Der Angriff wird abgewehrt, der Lehrer dabei verwundet und später ins Spital der nächsten Stadt gebracht. Das Ende des Buches entspricht dem Anfang: wieder fährt der Held ins Galil zurück, um in seinem Dorf Unterricht zu erteilen. Lejna aber ist einem Hirten versprochen, der Vater hat sie wegen ihrer Warnung nicht ganz zu Tode geprügelt.

Es läßt sich kaum eine banalere Konstruktion denken als diese. Und doch ist Shin Shaloms Tagebuch eigentümlich ergreifend. Die lyrische Prosa mit ihrem gleichsam naiven Pathos wird das ganze Buch über durchgehalten, die Reflexionen und Gefühle des Lehrers, meist in aktives Präsens gesetzt, sind wichtiger als das Geschehen selbst. Anklänge an alttestamentarische Klagelieder werden im Leser wach. Mit solcher Melodie im Ohr verwandelt sich harmlos Beschriebenes in bedeutendes Geraune. Die Prosa glüht auf, wenn Gefühl und Ereignis sich decken, so bei der Beschreibung jener jüdischen Frauen, die dem arabischen Ansturm auf das Dorf ausgesetzt sind:

. . . Jüdische Frauen, die teuren Töchter Zions, braun das Gesicht und weiß die Zähne, von denen wir unser Heil erwarten, auf die wir unsere Zukunft bauten — sie laufen mit wirren Haaren und stieren Blicken herum, wie dort in der Ukraine und an den Ufern der Weichsel, verzehrt von Angst, preisgegeben dem Schicksal: lebendiges Fleisch, das auf seine Schächter wartet. Und wenn es auch einzelne unter ihnen gibt, deren Stimme metallisch widerhallt und in deren Worten eine höchste Freude klingt, die Freude derer, die jubelnd der Krone des Märtyrertods entgegengehen: das Herz findet sich nicht damit ab, das Herz will nicht, daß diese Frauen kämpfen, daß sie sterben, daß sie von Händen Fremder entweiht werden. . . .