

schicksal Israels wahrscheinlicher macht, daß es in der letzten Sekunde der irdischen Geschichte neben ‚christusgläubigen (einzelnen) Juden‘ ein durch Seine Wiederkehr ein Kollektiv-Damaskus erlebendes Israel gibt; wie denn schon (oder noch?) Hildegard von Bingen in dem Gesetzeseiferer *Saulus* („non ex malignitate protervae mentis, sed in causa devotione antiquae legis quam a Deo datam noverat“, aus der *Visio S. Hildegardis ad Guibertum missa* zitiert von W. Eckert OP in *Marsch/Thieme*, Christen und Juden, S. 76 f. Anm. 20) doch wohl mit Recht den ‚Typus‘ der *Synagoge* erblickt hat, welcher sich vom Himmel her ihr Herr als der in seinem Erdenwandel von ihr noch verkannte Jehoschua Nosri offenbaren wird (Apg. 9, 5).

Folgt in diesen beiden wichtigen Grenzfragen (keine ewige Kollektivschuld, zuletzt Rettung Israels) G. der besseren exegetischen Traditionslinie, so gilt dies leider nicht (wohl zufolge der aus Arbeitsökonomie verständlichen, aber dennoch sehr bedauerlichen Ausklammerung des Paulus, S. 9!) für die Erhebung des zwischenzeitlichen Status der Juden zwischen Passion und Parusie Jesu Christi. Schon aus der Lukasfassung des Gleichnisses vom großen Abendmahl (Lk. 14, 15–24) meint G. als Ansicht des Evangelisten herauslesen zu müssen, „daß das Volk durch die Ablehnung“ der ihm von Gottes Knecht (14, 17) übermittelten Einladung „zwar seine Eigenschaft als Gottesvolk verlor, der einzelne Volksangehörige aber immer die Möglichkeit besitzt, den Ruf anzunehmen“ (S. 133, Anm. 15, Hervorhebung von uns; vgl. S. 146 und, treffender, S. 154, Anm. 121!). In der Apostelgeschichte erkennt G., daß nicht nur Paulus (13, 27), sondern auch Petrus ausdrücklich „die jüdischen Männer und die Bewohner Jerusalems“ (2, 14) für Jesu Beseitigung „durch die Hand der Gesetzlosen“ (2, 23) haftbar macht, nicht „das ganze jüdische Volk“ (S. 139), von dem G. meint, daß es schon damals „seine Auserwählung verspielte“ (S. 142), seine „vornehmste Aufgabe, als Nation Zeuge zu sein für Gott . . . verloren“ habe (ebenda, Anm. 67). Das so wichtige (Gedemütigtsein Jerusalems nur:) „ . . . bis die Fristen der Heiden erfüllt sind“ (Lk. 21, 24; vgl. Röm. 11, 25), wird zitiert (S. 140), aber in seiner vollen Tragweite nicht erkannt; „die Zeit des Tempels ist jetzt vorüber“, heißt es einmal treffend (S. 144, Anm. 80), aber daß gerade darin auch für Lukas der zwischenzeitliche Verlust des ‚Israel nach dem Fleisch‘ besteht und er keineswegs Einspruch gegen Pauli: „Nicht verstoßen hat Gott Sein Volk . . . unumstößlich sind ja die Gnadengaben und die Berufung“ (Röm. 11, 2. 29) hat erheben, sondern solche Sätze durch Worte wie des Vaters zum älteren Bruder des Verlorenen Sohns hat bestätigen wollen, entgeht G. Und so kann er zur letzten Synoptiker-Erwähnung des gewichtigen Isaiaswortes, dem die Untersuchung gilt, Apg. 28, 26 f. schreiben: „Wenn aber Lukas am Schluß seines Berichtes die zeitgenössische Judenschaft verwirft, so tut er das letztlich deshalb, weil bereits der Gott des Alten Testaments die ungläubigen verstockten Juden verworfen hat“ (S. 155) und mit der kompositionsanalytisch m. E. unhaltbaren Behauptung fortfahren, der Evangelist habe auch das Wort von der Begrüßung des Wiederkehrenden (13, 35) so eingeordnet, daß man sehe, wie „es ihm nicht darauf ankam, diese Erwartung zu betonen“ (S. 154). Das Gegenteil dürfte richtig sein.

Wie zum besseren Verständnis der missionarischen Gewichtsverschiebung auf die Nichtjuden — aber wahrlich nicht zur Begründung eines letztendlichen ekklesiologischen Ausschlussanspruchs ihrerseits (gegen Pauli dringende Warnung Röm. 11, 17 ff.) — Lukas an den Schluß seines Geschichtswerkes den Isaias-Spruch gestellt hat, so verbinden ihn Markus (4, 11 f.) und Matthäus (13, 14 f.) mit dem Gleichnis-Kapitel, um den hellhörigen Nachfolgern „die draußen“ (Mk. 4, 11), den verstehenden Jüngern die verstockte Masse gegenüberzustellen — heute wie damals; hier zu legt G. sehr feine Analysen vor, wobei wir nur die Berücksichtigung von G. Hartmann, *Der Aufbau des Markus-evangeliums* (Münster 1936) vermißt haben.

In den das Buch abschließenden Ausführungen über die zu vermutende Verwendung des Isaias-Wortes durch Jesus selbst hätten wir gerne noch einmal etwas stärker betont gesehen, daß durch die kanonische Schlußwendung (Is. 6, 13c „Heiliger Same ist ihr Wurzelstock“; S. 202 f.) jeder Mißbrauch des Prophetenspruchs als angeblich eine definitive ‚Verwerfung‘ der Juden („bereits“ im AT!) beinhaltend verboten wird. Was Jesus — heute wie damals — hellhörigen Nachfolgern durch Zitierung dieses Wortes zu sagen hat, ist die zu Herzen gehende Wahrheit, daß Gottes Wort den Hörern zum Gericht wird, gerade denen zumeist, die sich am meisten darauf zugute tun, Gottes Volk zu sein. Kehre jeder vor der eignen Tür.

Rudolf Schnackenburg: Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959. Herder. 255 Seiten.

Heinz Schürmann: Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Freiburg 1961. Herder-Bücherei 89. 188 Seiten.

Kern und Mitte der christlich vollendeten Biblischen Religion ist Gegenstand dieser beiden schönen Bücher; einmal für den Gelehrten in breit angelegter wissenschaftlicher Analyse, die vom AT bis zur Apokalypse reicht (deren chiliastische Deutung hier endlich wieder dahinfällt); dann für das breitesten Publikum in Gestalt der eingängig gegliederten Aufreihung von 245 kurz kommentierten Jesus-Worten.

In dieser letzteren, gewiß vielen katholischen Christen deutscher Zunge in ihrem Schriftverständnis wegweisenden ‚Logien-Sammlung‘ sähe man besonders gern den so überaus treffenden Satz einer Anmerkung zum darin orientierenden Nachwort (S. 175 A. 13) hervorgehoben: „Viele Worte . . . gegen die Gesetzhaltigkeit, religiöse Genügsamkeit und Selbstgerechtigkeit der Pharisäer treffen Tatbestände, die irgendwo und irgendwie sich immer wieder im religiösen Leben und in der Kirche zeigen; darum sind diese Worte ja auch von den Aposteln weitergetragen worden.“ Wäre überdies durchwegs statt: „die rabbinische Tradition“ (S. 105) geschrieben: „einige zeitgenössische Rabbinen“ (S. 107), so könnte von diesen Texten und Kommentaren (außer Seite 154) kaum eine Irreführung ausgehen, wenn man sich auch für eine hoffentlich baldige Neuauflage mehr Berücksichtigung der Erkenntnisse Beilners (FR XII, 85) — etwa: „solches sollte man tun . . .!“ (Mt. 23, 23c par) — wünschen möchte. Daß Jesus „die letztgültige Interpretation des Gesetzes zu bringen“ beanspruchte, nicht seine Abschaffung, wird anerkannt (S. 96); von ‚Überbieten‘ bis zur „Aufhebung aller Gesetzhaltigkeiten überhaupt im Gebot dieser gänzlichen Gottesliebe, die kein Gesetz mehr adäquat zu fassen vermag“ (S. 97), wird man gewiß sprechen dürfen.

An Schnackenburgs Werk sodann ist zunächst die ungewöhnlich verständnisvolle Würdigung auch der Apokalyptik zu rühmen — sonst des Stiefkinds der heutigen Exegeten! —, weiter die energische Betonung von Jesu ‚Umkehr‘-Forderung (S. 69 ff.), seines Verzichts auf eine „Sondergemeinde von Heiligen“ (S. 66), die redliche und glückliche Bewältigung des schwierigen Problems seiner — unbestreitbaren und jederzeit mit ihm zu teilenden! — „Naherwartung“ des Jüngsten Tags.

Differenzierend hätte vielleicht doch auf die zeitgeschichtliche (gewiß als ganzes in ihrer Ausschließlichkeit „unhaltbare“, S. 144 A. 79) Deutung der ‚Kleinen Apokalypse‘ (Mk. 13 par) durch Feuillet (s. unten S. 123) eingegangen werden sollen, insofern als Frage doch wohl die von ihm aufgeworfene ernstgenommen werden muß, wie weit der Antritt von Gottes Königsherrschaft sich gerade auch im Falle Jerusalems, 70 n. Chr., als sozusagen in sich abgeschlossenem I. Akt des Gerichts (zunächst: „am Hause Gottes“ 1. Petr. 4, 17; vgl. Ez. 9, 6), zu manifestieren beginnt, da ja doch immer wieder in der Heilsgeschichte aus prophetischen Gesamtgemälden Ausschnitte vorwegverwirklicht werden: Die erste Exilsheimkehr, das erste Kommen des Erlösers . . . Seltsam, daß nach S. 172, A. 72 das ‚Übrigbleiben‘ nicht an

Jesus gläubiger „Städte Israels“ bis zur Parusie — Mt. 10, 23 — „in einer Spannung mit Röm. 11, 25–32“ stehn soll, da doch gerade dort die Rettung „ganz Israels“ erst *nach* dem Eintreten des Pleroma der Völker erwartet wird, wie es auch dem hauptsächlichsten Sinn von Röm. 11, 15 sowie Mt. 23, 39 entspricht. Das ganze NT bezeugt, daß wir bis zum jüngsten Tage mit *getrennten* jüdischen Brüdern zu rechnen haben.

Ohne hier auf weitere bes. dankens- oder erwägenswerte Einzelheiten eingehn zu können, meinen wir jedenfalls, dieses Buch als ein wirkliches Standardwerk biblischer Theologie aus der Sicht katholischer Überlieferung und intellektuell redlicher Forschung empfehlen zu dürfen; vor allem der Religionslehrer wird kaum eine wichtigere grundlegende Studie zur Hand nehmen können, um sich vom heutigen Stande der Forschung über die zentralen Wahrheiten der neutestamentlichen Verkündigung unterrichten zu lassen.

Eduard Lohse: Israel und die Christenheit. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 63 Seiten.

In diesem Bändchen 102 der vielfach dankenswerten Kleinen Vandenhoeck-Reihe behandelt der Kieler Neutestamentler: Das auserwählte Volk, Jesu (sowie seiner Kirche) Verhältnis zu ihm, seine Zerstreuung, Verfolgung und (teilweise) Heimkehr; alles mit offenkundigem guten Willen, aber leider mit allzuvielen Auslassungen und übermäßigen Simplifikationen. Wenn mit dem einzigen Sätzchen: „Die politische Geschichte bricht zwar jäh ab, nicht aber Gottes Zuspruch und Anspruch“ (S. 13) alles Positive zum letzten Halbjahrtausend vor Christus gesagt, seit Esra jedoch das Gesetz „nicht mehr als das lebendige, in die Geschichte hineingesprochene Gotteswort verstanden“ worden, sondern „zu einer starren, fest umrissenen Größe geworden“ sein soll (S. 15), ist das doch allzubillig, die völlige Ausklammerung des leidenden Gottesknechts aus den „messianischen“ Aspekten des „Spätjudentums“ (S. 20) allzu fragwürdig, seine Selbstdisqualifikation als Gottes Volk (S. 22) einfach unpaulinisch (Röm 11,2); die alte These, seit 70 „verzichteten“ die Juden „auf jede Werbung unter den Heiden“, unhistorisch (S. 26), eben darum die Behandlung der konkurrenzbedingten vor- und bes. altchristlichen „Feindschaft gegen die Juden, die sich vielfach in gehässigen Bemerkungen ausdrückte und gelegentlich auch zu tätlichen Übergriffen ... führte“ (S. 29), viel zu blaß – gleich jener der Kreuzzüge und ihrer Folgen (S. 34f); vollends unzulänglich die Behandlung des innerjüdischen Geschehens (bis hin zum völligen Fehlen des Sabbatianismus, der doch von Scholem als Überleitung zum Aufklärungsjudentum aufgewiesen wurde, S. 39, wo dieses behandelt wird; höchst unglücklich übrigens: „... begannen die Presse als ein schlagkräftiges Instrument der öffentlichen Meinungsbildung auszubauen und weithin zu beherrschen“!) Ähnlich unhaltbar S. 62 zu Ez 37.) Als ganzes also leider mehr Irreführung als Erhellung des Themas.

Hans Joachim Schoeps: Israel und Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Frankfurt/M. 1961. Ner-Tamid-Verlag, 230 Seiten.

In 3. Auflage, um weitere Anmerkungen und Literaturangaben erweitert, wird hier in dankenswerter Weise die jüdischerseits grundlegende, wiewohl leider nicht auf die zweite Nachkriegszeit ausgeweitete Berichterstattung über das doch gerade erst jetzt fruchtbarer denn je zuvor gewordene Gespräch endlich wieder vorgelegt, mit der wir uns s. Z. (Nr. 4, S. 16) näher auseinandergesetzt haben und — historisch ziemlich kritisch — in der Theologischen Literaturzeitung nochmals eingehender beschäftigt.

Bernhard Blumenkranz: Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430–1096 Paris/La Haye 1960, XX und 440 Seiten.

Als Frucht zweier Jahrzehnte gründlicher Gelehrtenarbeit legt mit leidenschaftsloser Objektivität der Verfasser diesen

Gesamtüberblick über die christlich-jüdischen Beziehungen des zweiten Halbjahrtausends unserer Zeitrechnung vor, der zeitlich an Marcel Simons früher im FR (8/9, S. 161f.) gewürdigtes (demnächst deutsch erscheinendes) Standardwerk anschließt, sachlich ebenbürtig ist und inzwischen erschienene mehr von Affekten bestimmte einschlägige Literatur weit hinter sich läßt.

Unter der Fülle seiner z. T. herkömmliche Meinungen erheblich korrigierenden Befunde dürften für viele die am meisten überraschenden die des I. Teils sein, der (S. 1–61) „Die gutnachbarlichen Beziehungen“ nachweist, wie sie vor allem in den durch die Völkerwanderung neu entstandenen Germanenreichen, einschließlich bes. des fränkischen, bis ins 11. Jahrhundert hinein im allgemeinen zwischen Juden und Nichtjuden bestanden haben. Da werden die hebräischen Namen in Latein oder Volkssprache übertragen, gibt es reichlich jüdische (z. T. ganz kleine) Bauern, jüdischen Wehrdienst, jüdische Mittrauer beim Tode christlicher Bischöfe (St. Hilarius v. Arles 449; Waltherd – nach Hauck: Waltherd – von Magdeburg noch 1012); sogar zwanglos freimütige Glaubensgespräche, manchmal in einer Atmosphäre vertrauten Umgangs miteinander, ja heiterer Gelassenheit.

Dies freilich ist nun nicht die Regel; „Die missionarische Konkurrenz“, welche im II. Teil behandelt wird (S. 65–211), erscheint vielmehr „in erster Linie“ (S. X) für das beiderseitige Verächtlichmachen des andern Glaubens und dann allzuleicht auch seiner Bekenner ursächlich zu sein. Daß die heutzutage diesseits des Eisernen Vorhangs mit Recht verpönte Ausübung von Druck zur Gewinnung von Anhängern, „wie sie so häufig gegenüber den Juden von Vertretern des Christentums gepflegt wurde, einiges an Schrecklichkeit verliert, wenn wir entdecken, daß die Juden, wo ihre Daseinsbedingungen dies erlaubten“ (z. B. im islamisch gewordenen Spanien zeitweise, Gegenschlag gegen die den Wahnwitz des dortigen Spät-MA vorwegnehmende spätwestgotische Zwangstauftolitik, S. 105ff.) „nicht zögerten, zu ebensolchen Mitteln selbst Zuflucht zu nehmen“, gibt Blumenkranz unumwunden zu (S. XIV und S. 177ff; bes. S. 208f). Daß auch sie neben vereinzelten sensationellen Missionserfolgen – bei Ludwigs des Frommen Hofkapellan Bodo, bei dem des Schwabenherzogs Konrad von Franken Wezelin 1006 (S. 168), ja bei Erzbischof Andreas von Bari und einem größeren, von diesem mitgezogenen Personenkreis noch am Ende des 11. Jahrhunderts (S. 161f, 169) – solche weit mehr unter kleinen Leuten, vor allem ehemals heidnischen Sklaven, hatten, wird vor allem aus der Art der kirchlichen Abwehrmaßnahmen erwiesen. (Was „Die Polemik zwischen Juden und Christen“ anlangt, die der III. Teil – S. 213–289 – nach Methode und Inhalt untersucht, so findet sich, S. 239, mit noch etwas weiterer Rückdatierung bestätigt, was wir im LThK² V, Sp. 1177 feststellten, daß neu erst in der nachpatristischen jüdisch-christlichen Diskussion zum Streit um das Dogma der um „die moralische Haltung der Bekenner der einen und der andern Religion“ hinzutritt, der den späteren pejorativen Mißbrauch des Wortes „alttestamentarisch“ grundlegt; sowie daß die jüdische Traditionslinie, sich zum Todesurteil über Jesus zu bekennen, auch im Früh-MA durchgehalten wird, S. 269f.; andererseits hat schon Gregor der Große die Schuld der ganzen Menschheit an Christi Kreuzestod – statt einer einseitig nur jüdischen – herausgearbeitet, S. 271f. und die Erkenntnis ihrer Heils-Notwendigkeit, die bei Lanfranc und Anselm mit der augustinischen Wendung *felix culpa* ausgesprochen wird, dergestalt vorbereitet.) Trotz hartem Glaubensstreit aber „sind es nicht die Beziehungen zwischen Juden und Christen, welche die Lage der Juden bedingen; umgekehrt eher: Dank dem befriedigenden Rechtsstatus der Juden im Frühmittelalter, bleiben auch die Beziehungen zwischen ihnen und den Christen relativ gut.“ (S. 388) Erst „La déchéance Légale“, die Rechtsverschlechterung Schritt für Schritt, welche im IV. Teil (S. 291–371) dargestellt wird, schafft die Ausgangssituation für den Massenmord seitens der Kreuzfahrer und geht auf diesen hin beschleunigt weiter.